



VARIA

A filosofia e a preocupação com o seu futuro: considerações à luz de um (im)possível diálogo entre Eric Weil e Richard Rorty

Philosophy and the Concern with Its Future: Considerations in Light of a(n) (Im)possible Dialogue between Eric Weil and Richard Rorty

La filosofía y la preocupación por su futuro: consideraciones a la luz de un (im)posible diálogo entre Eric Weil y Richard Rorty

Judikael Castelo

Branco¹

orcid.org/0000-0002-4551-2531

judikael79@hotmail.com

Recebido em: 03 set. 2025.

Aprovado em: 21 abr. 2026.

Publicado em: 27 jul. 2026.

Resumo: O artigo aborda o tema do futuro da filosofia a partir dos textos "O futuro da filosofia", de Eric Weil, e "A filosofia e o futuro", de Richard Rorty. Busca-se, portanto, retomar os argumentos desses autores a respeito de uma questão que inquietou os filósofos de todos os tempos, mas que, hoje, parece revestir-se de especial urgência. Para tanto, remetemo-nos às análises de Rorty acerca da formulação moderna da questão do futuro dentro do fluxo temporal e as repercussões disso para uma filosofia que finalmente passa a considerar o tempo com seriedade. Em seguida, tomamos a reflexão de Weil sobre a legitimação do exercício filosófico diante do cientificismo e do negacionismo. Por fim, acentuamos a convergência entre Weil e Rorty, filósofos que, a partir das noções de diálogo e de conversação, nos permitem concluir que o futuro da democracia se identifica em grande medida com o futuro de um mundo no qual o intercâmbio de argumentos seja sempre possível. Numa palavra, o futuro da filosofia tem a ver, em sua substância, com o futuro da democracia como forma de vida social. Em um contexto no qual esta última encontra-se diretamente ameaçada, a reflexão sobre a continuidade das condições da reflexão torna-se imprescindível.

Palavras-chave: Eric Weil; Richard Rorty; futuro da filosofia; Modernidade; futuro da democracia.

Abstract: The article deals with the future of philosophy on the basis of Eric Weil's "The Future of Philosophy" and Richard Rorty's "Philosophy and the Future". It therefore takes up the arguments of these authors on a question that has troubled philosophers of all times, but which is currently particularly urgent. To this end, the text refers to Rorty's analysis of the modern formulation of the question of the future within the flow of time and the repercussions of this for a philosophy that finally begins to take time seriously. We then turn to Weil's reflections on the legitimacy of philosophical practice in the face of scientism and negationism. Finally, it highlights the convergence between Weil and Rorty, philosophers who, based on the notions of dialogue and conversation, allow us to conclude that the future of philosophy is largely identified with the future of a world in which the exchange of arguments is always possible. In a word, the future of philosophy has to do, in essence, with the future of democracy as a form of social life. In a context in which the latter is directly threatened, reflection on the continuity of the conditions for reflection becomes indispensable.

Keywords: Eric Weil; Richard Rorty; future of philosophy; modernity; future of democracy.

Resumen: El artículo aborda el tema del futuro de la filosofía a partir de los textos "El futuro de la filosofía", de Eric Weil, y "La filosofía y el futuro", de Richard Rorty. Se busca, por tanto, retomar los argumentos de estos autores en torno de una cuestión que ha inquietado a los filósofos de todos los tiempos, pero que hoy parece revestirse de una especial urgencia. Para ello, nos remitimos a los análisis de Rorty sobre la formulación moderna de la cuestión del futuro dentro



Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob a licença [CC-BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), que permite a cópia e redistribuição do material em qualquer formato e para qualquer finalidade, desde que a autoria original e os créditos de publicação sejam mantidos.

¹ Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza, Ceará, Brasil.

del flujo temporal y las repercusiones que esto tiene para una filosofía que finalmente empieza a considerar el tiempo con seriedad. A continuación, tomamos la reflexión de Weil sobre la legitimación del ejercicio filosófico frente al cientificismo y el negacionismo. Por último, destacamos la convergencia entre Weil y Rorty, filósofos que, a partir de las nociones de diálogo y de conversación, nos permiten concluir que el futuro de la democracia se identifica en gran medida con el futuro de un mundo en el que el intercambio de argumentos sea siempre posible. En una palabra, el futuro de la filosofía tiene que ver, en esencia, con el futuro de la democracia como forma de vida social. En un contexto en el que esta última se encuentra directamente amenazada, la reflexión sobre la continuidad de las condiciones de la reflexión se vuelve imprescindible.

Palabras clave: Eric Weil; Richard Rorty; futuro de la filosofía; modernidad; futuro de la democracia.

1 Introdução

Este artigo trata do futuro da filosofia a partir de dois textos em especial: "O futuro da filosofia", de Eric Weil, e "A filosofia e o futuro", de Richard Rorty. No entanto, não se trata da sugestão de uma aproximação entre dois pensadores cujas tradições intelectuais são tão distintas quanto a *Hegel Renaissance* francesa, no caso de Weil², e o neopragmatismo de Rorty³. Em vez disso, buscamos refletir sobre os argumentos desses autores a respeito de uma questão que continua inquietando os filósofos, como ficou recentemente evidente nas palavras de Jürgen Habermas em *Auch eine Geschichte der Philosophie*, quando este expressa suas incertezas quanto ao futuro da filosofia como a conhecemos (Habermas, 2022, p. 22-23). Com efeito, nessa obra, Habermas (2022, p. 24) expõe sua preocupação, em particular, com a preservação do *proprium* da filosofia diante da crescente complexidade social e da sempre maior especialização de nosso conhecimento do mundo. Em uma palavra, diante da aparente obsolescência das formulações tradicionais dos

problemas da filosofia, seria o caso de concebê-la daqui em diante como uma disciplina que sobrevive apenas por suas capacidades analítico-conceituais ou como guardiã de sua própria história?

Ainda de acordo com Habermas (2022, p. 20), uma resposta possível para essa questão passa, necessariamente, pelo esforço de compreender de modo adequado a tarefa da filosofia. É precisamente essa empreitada que orienta os trabalhos de Weil e de Rorty ao abordarem o futuro da filosofia. Weil o faz diretamente em uma conferência proferida para professores de filosofia em Nice, em 1974, enquanto Rorty, no início dos anos 1990, adota uma perspectiva mais ampla, considerando inclusive as condições para o surgimento do "futuro" como problema para a filosofia – logicamente, um futuro dentro do fluxo temporal e não mais transcendente à história.

Neste artigo, partimos das observações de Rorty em torno do surgimento do mundo moderno, capaz de questionar o futuro, abrindo, assim, novas perguntas para a filosofia. Em seguida, exploramos os argumentos de Weil concernentes à noção moderna do progresso em sua relação intrínseca com o desenvolvimento científico e as repercussões do cenário daí decorrente para o exercício da filosofia. Finalmente, confrontamos as ideias de Weil e de Rorty não apenas para refletir sobre as condições incontornáveis para o exercício do filosofar, mas também para avaliar como essas mesmas condições exigem uma nova compreensão da própria natureza da filosofia. Busca-se, enfim, entender a sugestão de Weil, que enxerga o filósofo também como "homem do diálogo" (Weil, 2024, p. 281), e a proposta de Rorty, para quem o filósofo deve ser, antes de tudo, um "servo da democracia" (Rorty, 2000, p. 142).

² Sobre o papel desempenhado por Weil na recepção da filosofia hegeliana na França, veja-se os trabalhos de Edoardo Raimondi (2023) e Massimo Palma (2017). Para a crítica de Weil aos limites de algumas interpretações existencialistas e marxistas da obra de Hegel dentro desse mesmo contexto, enviamos ao artigo de Judikael Castelo Branco e Evanildo Costeski (2021). Já no livro de Marco Filoni (2021, p. 257-269), é possível encontrar um recorte particular, que frisa as convergências e as divergências existentes nas leituras de Eric Weil e de Alexandre Kojève. Os textos weilianos sobre a filosofia de Hegel estão reunidos no volume intitulado *Hegel e nós* (Weil, 2019). No entanto, em que pese a relevância de Weil na *Hegel Renaissance* francesa, sua filosofia não pode ser apreendida a partir unicamente dessa perspectiva. Dito de outro modo, o pensamento weiliano se estende também para outras direções, e não nos referimos apenas à sua busca de uma interpretação radical da terceira crítica kantiana (cf. Weil, 2012a, 2022), mas inclusive à construção, em sua filosofia política, de uma espécie de pragmatismo *sui generis* de inspiração aristotélica, como recentemente foi de novo ressaltado por Raimondi (2024). Para uma análise compreensiva da filosofia weiliana, veja-se, em particular, os trabalhos seminais de Gilbert Kirschner (1989, 1999) e Marcelo Perine (2004, 2013).

³ Uma visada abrangente da obra de Rorty pode ser encontrada tanto no compêndio organizado por David Rondel (2021) quanto no volume editado por Gilbert Hottois e Maurice Weyembergh (1994). Remetemos igualmente aos artigos de Paulo Ghiraldelli Jr. e Alberto Tosi Rodríguez (2002) e de Inês Araújo (2006).

A relevância do tema se mostra com especial candência na "crise de confiança" atravessada pela filosofia, da qual Weil (2020b, p. 5) se ocupa, mas que, ao fim e ao cabo, constitui uma preocupação compartilhada com muitos outros pensadores contemporâneos⁴. De fato, em um mundo moldado pela evidência, fruto da verificação, e no qual toda forma de saber é medida por sua imediata aplicação prática, ou diante da possibilidade de sua inteira refutação, resta à filosofia apresentar a todo momento suas credenciais. Um dos efeitos disso encontra-se, por exemplo, na eterna discussão – bem conhecida no Brasil – acerca da permanência da filosofia no quadro das disciplinas escolares.

Para ambos, portanto, o futuro da filosofia tem menos a ver com a permanência de uma disciplina didática – sem, contudo, menosprezar a relevância dela para a educação formal – e mais com o empenho na construção de um contexto cultural e político no qual a filosofia seja sempre possível.

2 Eis que surge o futuro como problema para a filosofia

O futuro, como o entendemos, é uma questão relativamente recente para a filosofia, um problema que só adquiriu um caráter *verdadeiramente* filosófico quando o tempo passou a ser levado a sério pela filosofia. Em Rorty, essa abordagem assenta nas grandes transformações da Modernidade.

Nosso ponto de partida pode ser, então, a observação de Rorty (2000, p. 127) de que "os filósofos só passaram a se preocupar com imagens do futuro depois que perderam a esperança de alcançar o conhecimento do eterno". Assim, o surgimento dessa questão representa, fundamen-

talmente, uma reorientação radical dos interesses da filosofia. Segundo os termos do pensador estadunidense, somente quando os filósofos desistiram de "escapar deste mundo para um mundo no qual nada mudaria", ou seja, quando eles começaram a "levar o tempo a sério", "suas esperanças em relação ao futuro deste mundo tomaram o lugar do seu desejo de conhecer o outro mundo" (Rorty, 2000, p. 127). Nessa nova perspectiva, o tempo substitui o eterno como o centro das preocupações dos filósofos, um processo que começou no século XVI, mas que só alcançou plena consciência de si no século XIX, quando "a filosofia ocidental, sob a égide de Hegel, desenvolveu dúvidas explícitas e detalhadas não apenas a respeito das tentativas platônicas de escapar do tempo, mas sobre os projetos kantianos de descobrir condições a-históricas de possibilidade dos fenômenos temporais" (Rorty, 2000, p. 128)⁵.

Embora a autoconsciência desse processo tenha se dado, de fato, em Hegel, foi principalmente graças a Darwin que "se tornou possível para os seres humanos verem a si mesmos como continuos com o resto da natureza" (Rorty, 2000, p. 129), ou seja, como seres temporais e contingentes. A reorientação do interesse da filosofia pode, então, ser resumida na transição da pergunta sobre uma natureza humana imutável para a questão acerca do que podemos procurar nos tornar.

Depois de Hegel e de Darwin, portanto, não é mais possível conceber uma filosofia que trate do homem, da sociedade ou da cultura a partir de um ponto de vista externo ao mundo, identificado como a perspectiva de uma verdade indiscutível. Para Rorty (2000, p. 129), é igualmente importante entender que, se a esperança de alcançar "o conhecimento do eterno" pôde, de Platão a Kant,

⁴ Como Weil deixa transparecer já no início de sua fala: "Se propus o tema do futuro da filosofia para nossas reflexões e nossas discussões (e conto muito com elas para esclarecer um tema difícil – e o meu próprio ponto de vista), é porque me parece que uma certa inquietação, para não usar termos mais dramáticos, se difundiu entre aqueles que se interessam pela filosofia e ao mesmo tempo se perguntam se não estão se ocupando com um empreendimento que só pode pretender a confiança do nosso mundo a títulos puramente históricos, o que significa sem verdadeira legitimação" (Weil, 2020a, p. 5).

⁵ Trata-se de um tema recorrente na obra rortyana, destacado também em *Contingência, ironia e solidariedade*: "Desde Hegel [...], os pensadores historicistas não deixaram nunca de tentar ultrapassar esse conhecido impasse [entre os pensadores] tendo vindo a negar a existência de uma 'natureza humana' ou de um 'nível mais profundo do eu'. A sua estratégia tem sido a de insistir em que a socialização e, portanto, as circunstâncias históricas representam tudo – que não há nada 'além' da socialização ou anterior à história que defina o humano. Esses autores dizem-nos que a pergunta 'O que é ser um ser humano?' deveria ser substituída por perguntas tais como 'O que é habitar uma sociedade democrática e rica do século XX?' e 'Como poderá um habitante de tal sociedade ser mais do que o ator de um papel num argumento previamente redigido?'" (Rorty, 1994, p. 15-16).

moldar uma determinada imagem do filósofo e de seu papel social, uma filosofia que "leva o tempo a sério" deve fundamentar uma figura distinta, menos semelhante a sacerdotes e sábios, e mais próxima de engenheiros e advogados. A diferença residiria no fato de que, enquanto os primeiros estabelecem suas próprias listas de prioridade, cabe aos segundos descobrir "de que é que seus clientes precisam" (Rorty, 2000, p. 129). Em última instância, trata-se da proposta de um novo tipo de intelectual, mais voltado às "exigências de autocriação e de solidariedade humana" do que à busca de uma Verdade de caráter metafísico ou teológico. Parecido, portanto, com aquela figura que Rorty (1994, p. 17) chama também de "ironista liberal"⁶.

As razões para essa mudança na compreensão do papel social do filósofo, no entanto, não se devem a estratégias teóricas, mas refletem transformações sociais e culturais, ao mesmo tempo que revelam a compreensão rortyana da filosofia como política cultural⁷. Para Rorty (2000, p. 130), entendida dessa maneira, a filosofia será sempre necessária em uma sociedade livre, pois "sociedades assim nunca param de mudar, e consequentemente, nunca param de tornar obsoletos os velhos vocabulários"⁸. Nesse sentido, Rorty se apropria não apenas da clássica definição hegeliana, segundo a qual a filosofia apreende o tempo no pensamento, mas também das expressões de Dewey, para quem a filosofia é sempre parasítica dos desenvolvimentos de outros setores da cultura e da sociedade (cf. Rorty, 2000, p. 130). Em uma palavra, precisamos da filosofia porque as mudanças sociais e culturais tornam gradualmente, mas de forma irrefreável, obsoletas as descrições que fazemos de nós mesmos

e de nossa situação, criando "a necessidade de uma nova linguagem na qual possamos formular novas descrições" (Rorty, 2000, p. 130).

A função social do filósofo é, portanto, lidar com problemas em que as linguagens do passado entram em conflito com as demandas do futuro. Para Rorty (2000, p. 131-132), na Modernidade, a relevância dessa função mostrou-se com toda clareza em pelo menos três circunstâncias distintas. Primeiro, no esforço de pensadores como Leibniz, Kant e Hegel para reconciliar as intuições morais, formuladas sob influência da teologia cristã, com a nova visão científica do mundo que emergiu no século XVII. Em segundo lugar, no trabalho de redescrição das atividades humanas depois da proposta de Darwin, sem descontinuidades entre evolução biológica e cultural. Por fim, na renovação do vocabulário das relações sociais com o surgimento da democracia de massas.

Diferentemente das duas primeiras, a terceira novidade apontada por Rorty vem da experiência política e põe em questão a distinção – de platônica memória – entre a "busca racional da verdade empreendida pelos sábios" e o "fluxo das paixões característico da maioria" (Rorty, 2000, p. 132). No entanto, a extensão completa das transformações trazidas pela democracia de massa só pode ser bem entendida ao considerarmos também a já mencionada diluição, provocada pelo pensamento de Darwin, entre cognitivo e não cognitivo, entre razão e paixão, e, finalmente, entre filosofia e sofística (cf. Rorty, 2000, p. 132). Para Rorty (2000, p. 133), é justamente o esvaziamento dessas distinções tão tradicionais do pensamento ocidental que aproxima, apesar de suas evidentes diferenças, os projetos intelectuais de autores como Dewey, Bergson, Whitehead,

⁶ O ironista liberal é uma figura crucial no pensamento político de Rorty; nela, entre outras coisas, o pensador estadunidense articula de forma original as relações entre o privado e o público, entendidos não como esferas opostas, de uma quase impossível conciliação, mas como aspectos distintos e essenciais do político. Em seus termos, "Os ironistas liberais são pessoas que incluem entre esses desejos infundáveis a sua esperança de que o sofrimento venha a diminuir e de que a humilhação causada a seres humanos por outros seres humanos possa terminar" (Rorty, 1994, p. 17). Como salienta Ricardo de Araújo (2013), o ironista liberal dá forma à proposta rortyana de uma terceira via entre o etnocentrismo e o relativismo, enquanto, para Adolfo Rocca (2005), essa figura representa, antes de tudo, um sujeito capaz de perceber a contingência de sua linguagem de deliberação moral, que assume uma posição antiessencialista e antifundamentalista, quer dizer, sem nenhuma pretensão de um acesso privilegiado à Verdade. Ainda a respeito desse tema, Maurice Weyembergh (1994) oferece uma leitura singular, destacando a noção rortyana no confronto com o "estado de exceção" de Schmitt.

⁷ Sobre esse aspecto do pensamento de Rorty, veja-se o livro de Hilton Leal da Cruz (2019).

⁸ Essa ideia, central na filosofia rortyana, é retomada em diversos momentos da produção intelectual do autor. Aqui, limitamo-nos a direcionar os leitores ao que ele desenvolve em "A contingência da linguagem" (Rorty, 1994, p. 23-46), em que aborda as exigências suscitadas, por um lado, pela Revolução Francesa, no que diz respeito ao vocabulário das relações sociais, e, por outro, pelos poetas românticos, no que tange ao lugar da arte em relação à religião e à filosofia.

Russell e Husserl, por exemplo.

Na leitura rortyana, as obras desses filósofos são atravessadas por duas convicções centrais. *In primis*, eles acreditam que a noção de “crise” se tornou determinante tanto da compreensão do que é a filosofia quanto do significado do Ocidente em um mundo em transformação. Para alguns, inclusive, a crise da filosofia e a crise do Ocidente – ou mais precisamente da Europa – são, na verdade, duas faces de uma única moeda⁹. Em segundo lugar, compartilham a convicção de que uma filosofia à altura dos desafios postos precisa reavaliar os instrumentos herdados da Modernidade. Isso implicava, entre o fim do século XIX e o início do século XX, conceber a filosofia em uma relação de descontinuidade com a série canônica do pensamento ocidental, que começa em Platão e se estende, de forma explícita, até Kant e as reações à filosofia kantiana. Em resumo, era necessário que a filosofia revisasse seus próprios pressupostos e reorientasse os resultados ao que, a partir de então, legitimamente deveria aspirar.

Essa interpretação, na qual “filosofia” e “crise” se iluminam mutuamente – estabelecendo uma sorte de relação em que uma serve de base para o reconhecimento da outra –, foi uma ideia constante nos diagnósticos daqueles que, em meio ao cenário incerto do século passado, procuraram compreender qual ainda seria a natureza da filosofia e quais seriam as funções sociais do filósofo.

3 A filosofia entre as críticas do cientificismo e as ameaças da violência

Com efeito, o quadro completo no qual o futuro passa a ser um problema para a filosofia só pode ser compreendido de fato se, além da noção de crise, considerarmos também o papel que, na Modernidade, o conhecimento das ciências naturais passou a desempenhar como modelo epistemológico hegemônico. Na verdade, seria muito difícil conceber o surgimento da questão do futuro sem a noção moderna de “progresso”, inteiramente imbrincada com os resultados tangíveis e utilitários do desenvolvimento científico (cf. Weil, 2012b, p. 287-328)¹⁰. Se, por um lado, a crítica ao aspecto “mitológico” desse discurso e à “desilusão” que o acompanha tem sido uma constante em boa parte da produção intelectual do último século¹¹, por outro, é absolutamente inegável o fato de que a ciência “fez da nossa vida o que ela é” (Weil, 2021a, p. 53). Isso se torna ainda mais evidente nos recentes avanços em campos como a biotecnologia e a Inteligência Artificial.

O pensamento weiliano aponta, em sua substância, para a necessária reflexão acerca das condições que nos tornaram “senhores e donos da natureza”, mas que, por outro lado, não nos informaram sobre o sentido desse domínio que, graças à ciência, exercemos sobre o mundo¹². Trata-se de pensar as consequências da concretização do sonho cartesiano, algo que representa, em essência, uma radical mudança na forma

⁹ Como ilustra Roberto Esposito (2016, p. 6), observando, em particular, a posição intelectual de Husserl em suas célebres conferências, ao mesmo tempo que destaca o quanto uma perspectiva semelhante pode ser encontrada, por exemplo, em Heidegger, Ortega y Gasset, Benda e Valéry. No entanto, é importante salientar que essa “filosofia da crise”, de caráter fortemente eurocêntrico, não é o único esforço para a compreensão da fratura ou mesmo do abismo entre as exigências do presente e as heranças do passado, nem mesmo encerra toda a filosofia europeia. Com efeito, em paralelo a essa fileira eurocêntrica, desenvolve-se outra genealogia filosófica, atestada pelas obras de Hölderlin, Nietzsche e Patočka (cf. Esposito, 2016, p. 7).

¹⁰ Comentando o papel da ciência na percepção geral de uma crise definitiva sobre a Europa no início do século XX, Esposito (2016, p. 25) resume a questão nestes termos: “Justamente a ciência, afastando-se da geometria grega, começou a contaminar-se com a técnica, perdendo a própria pureza originária. Exigências materiais prevaleceram, levando a antepor a quantidade à qualidade, o artificial ao natural, a cópia ao original”. Naturalmente, essa descrição não abrange todos os aspectos do problema, pois não diz tudo sobre a ciência. No entanto, o caráter limitado dessas observações não diminui o seu valor. Nesse sentido, como destaca Weil (2021a, p. 53), “se quisermos descobrir o papel que a ciência desempenha em nossa civilização, será útil, para não dizer necessário, indagar o papel que lhe é atribuído por quem vive nesta civilização e conforme os seus valores – quer dizer, nós todos”.

¹¹ Os exemplos desse expediente na filosofia tanto do século passado como do século atual são muitíssimos; aqui, limitamo-nos a remeter ao livro de Jacques Bouveresse (2017), precisamente intitulado *Le mythe moderne du progrès*, no qual o autor repassa a reação de intelectuais como Karl Kraus, Robert Musil, George Orwell, Ludwig Wittgenstein e Georg Henrik von Wright. Já o sentimento de “desilusão” é descrito por Raymond Aron (1969) em seu ensaio sobre a dialética da modernidade.

¹² O filósofo observa em outro texto: “A introdução do observador finito, situado no tempo e no espaço de um sistema determinado, introdução que contém toda a significação filosófica da teoria da relatividade, o reconhecimento pela física quântica de uma indeterminidade irreduzível no próprio domínio ao qual todas as outras são reduzidas, bastam para mostrar que o fundo da ciência moderna é constituído pela intervenção do homem no curso dos eventos: são essas as condições técnicas da observação que não podem ser eliminadas; é o reconhecimento do fato de que toda observação é intervenção, é ação humana e não é nem poderia ser puro olhar lançado sobre o eterno do ponto de vista do eterno. Não há, se nos for permitido empregar palavras gregas, *physis*, existe apenas a física; não existe um ser absoluto e absolutamente acessível, mas só uma orientação do homem em um mundo insondável, insondável a tal ponto

como o homem enxerga a si mesmo, o mundo e a sua relação com ele – uma transformação que altera profundamente a compreensão moderna da filosofia e redireciona suas questões.

Retornemos, assim, à questão habermasiana: na moldura apresentada, restaria à filosofia tão somente a alternativa de se manter como uma disciplina humanística, cujo valor residiria em suas capacidades analítico-conceituais, ou – pior ainda – estaria ela condenada a custodiar a sua própria história? Esse é um dilema que, em sua formulação imediata, só pode ser adequadamente enfrentado por meio da pergunta sobre o papel da filosofia em um mundo moldado pela ciência. Em outras palavras, trata-se, em última instância, da indagação acerca da cientificidade da filosofia, quer dizer, esta última só terá futuro, de fato, se conseguir ajustar-se aos requisitos do saber científico.

Uma primeira resposta possível aponta, assim, para uma filosofia capaz de respeitar as exigências metodológicas do conhecimento científico, mesmo que isso signifique para ela uma *reformatio in capite et membris* (Weil, 2021b, p. 3). Uma consequência evidente desse esforço de *adaequatio ad scientiam* é a *especialização* que atualmente caracteriza a maior parte dos trabalhos dos profissionais de filosofia. Voltando a Habermas (2022, p. 23), trata-se de um fenômeno particularmente preocupante, indicativo de uma filosofia que busca seguir as dinâmicas internas da divisão científica do trabalho e o curso do desenvolvimento científico. Tal preocupação é traduzida nestes termos pelo ilustre representante da Escola de Frankfurt:

O que me pergunto é o que restaria da filosofia se não tentasse mais contribuir com o esclarecimento racional da compreensão de nós mesmos e do mundo [...], onde a conjugação entre o 'nós' e o 'mundo' indica justamente o tema que periga perder-se com o progresso da especialização (Habermas, 2022, p. 23).

Nesse sentido, para refletir certa cientificidade e, assim, justificar sua persistência, a filosofia teria

que renunciar à abrangência de suas pretensões. Ou seja, para ter ainda algum sentido, ela deveria focar nas ciências "reais", interessar-se por suas questões, analisar seus métodos e definir seus limites. O problema é saber se o filósofo pode realmente fazer isso melhor que o cientista.

Outra resposta vai na direção contrária, sustentando que a filosofia não deve buscar uma relação com a ciência, pois, comparada a esta, a filosofia "se coloca infinitamente mais acima e vai infinitamente mais a fundo, tão alto e tão profundo que só pode pensar, pensar sem se deixar influenciar pela razão (qualquer que seja o significado desse termo) – sempre suspeita de cientificidade" (Weil, 2021b, p. 3). De onde o filósofo conclui:

Surgem, assim, dois exércitos de inimigos da filosofia agora chamada "tradicional", exércitos opostos um ao outro, e que, no entanto, mantêm uma atitude em comum: seja partindo da razão, seja partindo do pensamento, apresentam argumentos que, sem dúvida, são de naturezas muito diferentes, mas que são argumentos – pelos quais retornaríamos a uma espécie de cientificidade ao menos do próprio pensamento, pois, mesmo aquele que reconhece alguma autoridade nos poetas, fala não como poeta, mas como professor e como juiz dos outros, e assim pretende trazer algo que seja objetivamente comunicável, uma verdade universal e demonstrável ou mostrável (Weil, 2021b, p. 3-4).

De certo modo, esses "dois exércitos de inimigos da filosofia tradicional" evoluíram como polos binários na filosofia do século passado, dois contingentes que, segundo a observação weiliana, operam sempre nos limites do "argumento". No entanto, para o filósofo teuto-francês – sobretudo depois da experiência da linguagem totalitária –, "devemos olhar [também] a partir da perspectiva daqueles que duvidam do sentido da ocupação dos filósofos, que não esperam nada da filosofia, dos que pensam que é preciso usar o tempo e as forças de modo mais útil, ou pelo menos de uma forma mais agradável e mais promissora" (Weil, 2020a, p. 5-6). Logo, não se trata mais de uma crítica decorrente, por exemplo, das dificuldades geradas pela multiplicidade das filosofias ou das

diferentes perspectivas sobre sua legitimidade, questões que, de uma forma ou de outra, sempre preocuparam os filósofos, mas sem contestar a filosofia como tal, isto é, como ideia e ideal (Weil, 2020a, p. 6)¹³. Weil quer apontar, assim, para a crítica que não busca a filosofia nem ataca uma filosofia, mas que procede da rejeição de toda filosofia.

Confrontam-se, portanto, duas atitudes humanas fundamentais: a do filósofo, ciente de não possuir um saber que seja ao mesmo tempo absoluto e abrangente, e a do *homem da certeza*, seja esta baseada na evidência científica ou sustentada em atavismos tradicionais, convicções religiosas ou mesmo em mera opinião. É precisamente entre essas últimas que Weil enxerga tanto as certezas próprias do tédio do homem moderno quanto aquelas do sujeito que se dispôs a ouvir o "evangelho hitleriano" (Weil, 1982, p. 51).

Assim, hoje, a filosofia enfrenta não apenas as críticas do cientificismo, mas também aquelas advindas de "um tipo de anticientificismo" (Weil, 2020a, p. 8). Para as primeiras, a debilidade da filosofia reside em sua carência de cientificidade – ou, pelo menos, de um tipo específico de cientificidade. Para as segundas, ao contrário, ela é rejeitada justamente como uma forma de racionalidade que serve de base para a justificativa às ciências modernas, quer dizer, como um elemento essencial para a crítica da tradição, da religião e da opinião.

Embora Weil dedique grande atenção ao papel das ciências para o homem moderno¹⁴, seu interesse concentra-se, em especial, nas condições de um mundo que, ao mesmo tempo, preparou e acolheu o anúncio do "evangelho da pureza da violência" (Weil, 2020a, p. 8). Em outras palavras,

o autor da *Lógica da filosofia* se ocupa essencialmente com o surgimento de um tipo de homem para o qual as condições materiais e espirituais da Modernidade levaram a crer que "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 [...] desvela [...] o sentido autêntico" (Weil, 2020a, p. 9). Nosso filósofo indaga-se, então, o que significa para a filosofia o surgimento de um homem disposto a absorver a linguagem totalitária, ou seja, alguém que se tornou capaz de "sacar seu revólver quando ouve a palavra cultura" (cf. Weil, 2021a, p. 178)¹⁵.

No que diz respeito às críticas fundamentadas nas certezas das evidências científicas, Weil (2020a, p. 7) ressalta que o apelo a essas evidências "mistura de modo completamente ilegítimo aspectos e problemas essencialmente diferentes, quer dizer, essências distintas e que devem ser diferenciadas". De fato, se, por um lado, são sempre atos humanos que estão em jogo, por outro, nem todos esses atos se situam no mesmo plano. Isso fica claro quando o filósofo pergunta: "O político e o físico agem no mesmo sentido da palavra 'agir'? O que as nossas decisões e as nossas escolhas têm a ver com a física ou com a biologia?" (Weil, 2020a, p. 7)¹⁶.

Já à rejeição violenta que lhe dirigem o tédio e a linguagem totalitária, a filosofia responde mantendo-se como atitude essencialmente crítica a toda revelação, profecia ou qualquer anúncio de segredo definitivo ou de salvação absoluta. Ou seja, ela segue "examinando tanto a tradição quanto a revolução", pondo em questão todos os valores e tudo o que é caro aos homens, quer

¹³ Como demonstram, por exemplo, as preocupações de Lorenz B. Puntel (2022) expostas em um artigo cujo título sumariza bem seu conteúdo: "A unidade da filosofia e a pluralidade de correntes filosóficas: expressão da potencialidade criadora do pensamento, prova de autodesqualificação da filosofia ou problema solúvel/insolúvel?".

¹⁴ As ideias do filósofo sobre o tema estão espalhadas em todo o *corpus* de sua produção, no entanto, o ensaio "A ciência e a civilização moderna ou o sentido do insensato" serve como síntese definitiva de seus interesses (Weil, 2021a, p. 53-85).

¹⁵ Como ele dirá no texto introdutório da *Lógica da filosofia*, "O pensamento deve estar bem avançado para que alguém possa declarar que saca seu revólver assim que ouve a palavra civilização" (Weil, 2012b, p. 92).

¹⁶ "A filosofia, ao contrário, sabe que toda ciência é uma abstração que esquece todos os aspectos da realidade que não aparecem em sua própria perspectiva particular; por conseguinte, sabe também que as demonstrações e os critérios de nenhuma ciência podem ajudá-la, uma vez que busca um fundamento que seja fundamento último, porque universal e total, tal que, a partir dele, o esforço das ciências possa ser examinado quanto às suas intenções inconscientes e quanto ao seu sentido para o homem, esse ser que nunca habita inteiramente no plano dos fatos e das relações entre os fatos, mas que lida sempre com fins, que deve sempre optar e que opta, mesmo quando acredita se remeter somente aos fatos, que nunca é físico, sociólogo ou médico, mas que faz matemática, fisiologia ou direito, – que as faz, mas que poderia fazer outra coisa e que faz sempre outra coisa: não nos apaixonamos enquanto cientistas" (Weil, 2020a, p. 9).

por sua tradição, quer por seu ineditismo (cf. Weil, 2020a, p. 9-10). E não pode ser diferente, uma vez que, para Weil (2020a, p. 10), a própria filosofia não é mais do que

[...] a busca daquele que quer compreender, porque compreende que ainda não compreendeu e que se debate num mundo incompleto, num quase-mundo incoerente, mas que contém coerência suficiente para que o desejo de uma coerência verdadeira e total possa nele surgir e de fato surja, historicamente.

Logo, se a filosofia é “desconfortável” para quem a refuta, ela também o é para aqueles que a ela se dedicam, para quem, de forma livre, decidiu-se por ela.

Tudo se resume, enfim, a uma decisão livre entre a violência e a filosofia, cuja diferença essencial reside no simples fato de que o filósofo não pode deixar de procurar compreender o violento, enquanto este, ao recusar a compreensão, não compreende o filósofo (cf. Weil, 2012b, p. 30-32).

A filosofia repousa, portanto, na atitude de quem escolheu, livremente, a compreensão. É dessa maneira que a liberdade se revela como o fundamento da própria filosofia. E é também a partir dessa revelação que o problema do futuro da filosofia assume seus contornos definitivos. Em termos weilianos:

É possível, de fato – e essa possibilidade se tornou realidade mais de uma vez, tanto no passado como em nosso presente –, que a violência se imponha ou que uma revelação, seja ela religiosa, antirreligiosa, para-religiosa, convença uma maioria ou um grupo dirigente, ou que a maioria ou que os dirigentes defendam uma tradição sagrada que não tolere ser questionada. Portanto, pode acontecer que os filósofos, esses céticos, descrentes e encrenqueiros, sejam reduzidos ao silêncio, pela censura ou nas prisões, ou, o que é sempre o mais eficaz, pelo carrasco. Estariamos totalmente equivocados se esquecêssemos dessa possibilidade: Sócrates não foi o único a passar pelo tratamento radical reservado aos estraga-prazeres (Weil, 2020a, p. 10-11).

Logo, se para Habermas está em jogo o *pro-*

prium da filosofia, para Weil, essa questão deve ser entendida hoje no contexto das críticas ao discurso filosófico vindas não só de discursos baseados no modelo epistemológico das ciências modernas, mas, sobretudo, da recusa violenta à compreensão. Antes de tudo, é preciso afirmar que, para o filósofo teuto-francês, o *proprium* da filosofia é a escolha da compreensão em detrimento da violência. Em suma, a radicalidade da perspectiva weiliana reside no fato de que, para esse filósofo, pensar o futuro da filosofia é refletir sobre as condições de possibilidade para a concretização de um mundo no qual os filósofos não sejam silenciados pela violência.

4 O futuro da filosofia ou a sua perene busca de um lugar no mundo

Embora a preocupação com o futuro da filosofia aproxime as produções intelectuais de Eric Weil e Richard Rorty, as abordagens desses pensadores revelam claras dessesemelhanças entre seus projetos. Para Weil, em sua identificação como “kantiano pós-hegeliano” – segundo o conhecido testemunho de Paul Ricoeur (1988, p. 401) –, a filosofia mantém uma identidade precisa como “ciência do sentido” (Weil, 2012b, p. 593) em vista da “realização do sentido” (Weil, 2003, p. 34)¹⁷, enquanto, para Rorty, trata-se muito mais de apreendê-la como “política cultural”.

Na verdade, para o pensador estadunidense, um futuro legítimo para a filosofia significa, entre outras coisas, “parar de querer estabelecer linhas muito claras para distinguir questões filosóficas de questões políticas, religiosas, estéticas ou econômicas” (Rorty, 2000, p. 135). Uma postura que se patenteia não apenas em seu retorno a Dewey e no reconhecimento da condição parasítica da filosofia, mas também em sua defesa persistente da primazia da literatura sobre a filosofia¹⁸.

Em resumo, a proposta rortyana passa por três exigências fundamentais e bastante polêmicas. Em primeiro lugar, critica toda tendência ao “vanguardismo filosófico”, que ele mesmo enxerga em

¹⁷ Uma bela apresentação do pensamento weiliano como uma filosofia do sentido encontra-se no artigo de Peter Gaitsch (2024), no qual o autor dedica especial atenção à comparação da obra do filósofo teuto-francês com a fenomenologia do século XX.

¹⁸ A respeito, veja-se o trabalho de Wilker Marques e Vigeando Sousa (2022). Do próprio autor, indicamos a leitura de seu ensaio seminal: “A filosofia como gênero transitório” (Rorty, 2009, p. 155-178).

autores tão dispares quanto Marx, Nietzsche e Heidegger (Rorty, 2000, p. 136). Em segundo lugar, reprova a "ansiedade pela profissionalização" que caracteriza certas discussões. Com efeito, para Rorty, a principal preocupação dos filósofos não pode ser a manutenção de uma disciplina, menos ainda às custas da redução de seu escopo, como ele aponta em alguns pensadores analíticos. Antes, Rorty acompanha Hilary Putnam, para quem a autonomia da disciplina filosófica vem quase invariavelmente seguida pelo perigo do escolasticismo (Rorty, 2000, p. 137). Por último, para o estadunidense, um futuro legítimo para a filosofia requer ainda que se evite o "risco do chauvinismo". Nas palavras do autor:

Ocasionalmente, vemos filósofos dizendo que o seu país, ou a sua região, requer uma filosofia própria, para expressar sua própria e única experiência, do mesmo modo que precisa de uma bandeira e de um hino nacional. Mas, ao passo que romancistas e poetas podem criar uma literatura nacional útil, uma literatura na qual os jovens possam encontrar uma narrativa sobre a emergência e o desenvolvimento da nação da qual são cidadãos, tenho dúvidas de que haja qualquer tarefa análoga a essa que possa ser executada pelos filósofos. Nós, filósofos, somos bons em construir pontes entre as nações, em tomar iniciativas cosmopolitas, mas não somos bons em contar histórias. Quando contamos histórias, elas tendem a ser histórias ruins, como as que Hegel e Heidegger contaram aos alemães sobre si mesmos – histórias sobre a relação privilegiada que um determinado país mantém com algum poder sobrenatural (Rorty, 2000, p. 137-138).

Somente quando essas "tentações" forem superadas, a filosofia poderá ser vista como um "agente de reconciliação" (Rorty, 2000, p. 138), expressão que, em Rorty, descreve o papel distintivo da filosofia como mediadora entre gerações e entre culturas.

Em síntese, opõem-se, dessa forma, na reflexão do estadunidense, duas diferentes figuras de "cosmopolitismo": por um lado, está aquilo que Lévi-Strauss denominou "cosmopolitismo da UNESCO", e, por outro, a proposta rortyana de um "cosmopolitismo multicultural e homogêneo"

(Rorty, 2000, p. 139). O primeiro se caracteriza por sua habilidade em conviver bem demais com a defesa dos direitos humanos nas culturas eurocêntricas, enquanto reserva para outras culturas "uma polícia secreta eficiente", além de "juizes subservientes, professores e jornalistas à sua disposição" e "guardas de prisão e torturadores" (Rorty, 2000, p. 139). O segundo – no qual os filósofos devem desempenhar um papel periférico, mas importante – carrega em seu bojo uma imagem específica de um futuro humano cosmopolita: "a imagem de uma democracia planetária, uma sociedade na qual a tortura ou o fechamento de uma universidade ou um jornal nos causarão tanta revolta se acontecerem do outro lado do mundo quanto se acontecerem em nosso país" (Rorty, 2000, p. 139).

Mas, afinal, qual será, no futuro rortyano, vislumbrado na expectativa de um novo cosmopolitismo, o papel do filósofo? Em resumo, na utopia de Rorty, caberá ao filósofo mediar entre a linguagem igualitária almejada e as formas discriminatórias de linguagem presentes em tantas tradições culturais, nas quais persistem, apesar de todos os esforços, formas propriamente pré-modernas de injustiça¹⁹. Como ele ressalta, nesse contexto,

Alguém terá de fazer a mediação entre a linguagem igualitária desse tipo de política e as linguagens explicitamente discriminatórias de muitas tradições culturais diferentes. Alguém terá de infiltrar, gentil e pacientemente, a política igualitária na linguagem de tradições que insistem numa distinção entre uns poucos racionais ou inspirados, e os muitos desorganizados ou confusos. Alguém terá de nos persuadir a modificar nosso hábito de basear decisões políticas na diferença entre pessoas como nós, os seres humanos paradigmáticos, e casos duvidosos de humanidade como estrangeiros, infieis, intocáveis, mulheres, homossexuais, mestiços, e pessoas deformadas ou aleijadas (Rorty, 2000, p. 139-140).

Na prática, essa tarefa tem a ver com o progresso da conversação entre as culturas e as tradições, engendrando, dessa forma, "novas

¹⁹ Veja-se, em especial, as pesquisas de Wilker Marques (2023), em que o intérprete aproxima a obra rortyana à produção intelectual de Huxley e Scruton. Remetemos igualmente ao artigo de Ricardo Araújo (2010) e à bela homenagem no ensaio de Paulo Margutti Pinto (2007), em que Rorty é justamente apresentado como defensor da visão de um novo mundo.

práticas sociais e mudanças nos vocabulários empregados em deliberações morais e políticas" (Rorty, 2009, p. 11). Mais uma vez, a referência é John Dewey (*apud* Rorty, 2009, p. 12), para quem a filosofia é, antes de mais nada, "uma esperança social reduzida a um programa de trabalho de ação, uma profecia para o futuro". O que está em jogo na conversação que o filósofo medeia é a possibilidade de novas percepções das pessoas sobre o que elas são, sobre o que é importante para elas e, em definitivo, sobre o que é mais importante.

Como acenamos, no pensamento do autor estadunidense, a primazia na construção dessa forma de cosmopolitismo – quer dizer, na realização dessa utopia – não pertence à filosofia, mas a outras áreas do saber e do agir humanos. Concerne à filosofia, entretanto, o importantíssimo cômputo de persuadir os povos de que essas discriminações devem ser superadas. Trata-se de uma tarefa fundamental pelo menos por duas razões incontornáveis. Primeiro, porque a persistência dessas injustiças contradiz diretamente um dos imperativos constitutivos da Modernidade: a *igualdade*, entendida, no domínio político, como o *igual tratamento de todos* (*cf.* Aron, 1969, p. 21). Segundo, porque erode desde as bases a possibilidade de uma vivência verdadeiramente democrática, que, para Rorty (2000, p. 140-141), é uma invenção especificamente europeia, mas com ressonância universal²⁰.

Enquanto visa à construção de uma "comunidade política democrática planetária" (Rorty, 2000, p. 141), uma comunidade que só se concretiza na liberdade e que, portanto, não pode ser imposta, mas à qual os povos podem ser convencidos por meio de argumentos, a utopia rortyana reserva à filosofia um belo futuro. Ao fim e ao cabo, nessa utopia, o trabalho dos filósofos é, sobretudo, convencer os homens de sua própria liberdade.

Na realização dessa tarefa, o filósofo estará menos interessado em uma verdade "eterna e duradoura" e mais preocupado com noções temporais, contingentes e frágeis, como a honestidade. Os filósofos são, assim, "servos da liberdade de sermos honestos uns com os outros sem sermos punidos por isso", e desse modo, enfim, verdadeiros "servos da democracia" (Rorty, 2000, p. 142). Uma visão resumida também em um ensaio seminal sugestivamente intitulado "A prioridade da democracia para a filosofia" (Rorty, 1997, p. 234-262).

Nesse sentido, os projetos intelectuais de Rorty e Weil – em que pesem as muitíssimas diferenças entre eles – tomam novamente direções convergentes, uma vez que reforçam as imbricações existentes entre a futuridade da filosofia e a da democracia. Em definitivo, em ambos os filósofos está em questão a possibilidade de um futuro no qual haja ainda espaço para a liberdade e para a argumentação, alicerces que a filosofia e a democracia compartilham²¹. Se na filosofia rortyana esses alicerces se expressam na descrição da tarefa do filósofo como um esforço em vista da ampliação de uma possível conversão entre diferentes culturas e diversas gerações, no pensamento de Weil a mesma realidade aparece na definição do filósofo como homem "de cultura", "da palavra" e "do diálogo" (Weil, 2024, p. 276, 278-279), vistos com desconfiança pela opinião pública e pelos homens de ação (Weil, 2024, p. 277)²².

Para Weil, aos "homens de ação", os políticos profissionais, cabe, em primeiro lugar, participar da *discussão* para distinguir os *verdadeiros* problemas políticos daqueles próprios de outras esferas – quer dizer, daqueles que não devem tornar-se objeto de discussão política –, depois, discernir os meios técnicos à disposição para a solução desses mesmos problemas, e, enfim, acompanhar

²⁰ "Cada cultura, não importa quão paroquial, contém material que pode ser mesclado a imagens utópicas de uma comunidade política democrática planetária" (Rorty, 2000, 140-141).

²¹ No que concerne à análise da questão em Weil, veja-se os trabalhos de Judikael Castelo Branco (2018a, 2021) e Marcelo Perine (2023). Já sobre a reflexão rortyana, enviamos à interpretação de Eric Hirsche Jr. (2008), Johannes von Stritzky (2008), Juan José Ramírez (2011, 2023), Luis Gomes da Silva (2024), Marli Damasceno e Raquelina Sampaio (2024).

²² "Ele terá *convicções*, e as afirmará. Terá *princípios* e, segundo estes princípios, julgará os acontecimentos. Criticará as ações de seu país, de seu partido, aquelas dos homens que ele considera como adversários de sua nação e de sua causa. Cidadão mais consciente, ele viverá como cidadão "politicado", como todo mundo. Mas enquanto pensador, porá suas convicções continuamente em questão, pois ele será o ser falante, quer dizer, o homem do diálogo" (Weil, 2024, p. 279).

a concretização da solução escolhida²³. Por seu turno, toca ao “homem de cultura”, portanto, ao filósofo, manter o diálogo, que, sem ser a política, “é político no sentido mais forte” (Weil, 2024, p. 281), tarefa que descreve nestes termos:

[o diálogo] é a via do pensamento no mundo que se pretende razoável e quer sê-lo. O pensador não deve prometer a si mesmo a eficácia no imediato; se tiver influência, só a terá a longo prazo. Portanto, ele não será afastado da vida política: é ela que ele terá de pensar, em tudo o que ela é, em tudo o que ela quer ser (que ela quer ser sem o saber), em toda sua paixão razoável e incapaz de apreender sua própria razão. Ele rejeitará a paixão, a violência, mesmo que isso signifique renunciar à ação no imediato; mas sua recusa é apenas a condição para compreender a ação, a paixão e a violência. Se o conseguir (e somente um deus poderia lhe garantir o sucesso), terá fornecido à política a maior contribuição que um homem pode conceder. Terá permitido à política compreender-se em si e reduzir – sendo ela mesma, no fundo do seu ser, violência e conflito de interesses – a violência na vida. Terá permitido ver quais são as coisas pelas quais é legítimo matar e morrer – e quais são as coisas que não valem esse preço. Terá convencido pelo diálogo, pois o diálogo no qual ele entra não quer convencer o homem político de uma tese específica, mas convencê-lo do valor do diálogo, isto é, do valor do pensamento. Terá mostrado que só o emprego da violência permite o emprego da violência e que o combate só se torna imperioso diante daquele que ataca o homem em sua humanidade – daquele que nega a razão e a nega com conhecimento de causa (Weil, 2024, p. 281).

Naturalmente, não há confusão entre discussão e diálogo em Weil, assim como não há entre os papéis do político e do filósofo em sua filosofia política – como foi suficientemente demonstrado pelo trabalho de Marly Soares (1998). Por um lado, a discussão é sempre “o método essencial da democracia” (Weil, 2021, p. 189); por outro, já na elaboração desse método, Weil nos permite entender o papel que o diálogo desenvolve aqui. Com efeito, em seu ensaio *A democracia em um mundo de tensões*, o filósofo teuto-francês afirma em nota que

[...] a democracia não está baseada no ceticismo, como se afirma. Ou melhor, seu ceticismo é aquele da ciência moderna, que se recusa

a reconhecer verdades completas e concretas; qualquer verdade alcançada está sujeita à correção e, no caso de verdades formais (idênticas), à reavaliação. A democracia não pode provar que os valores que ela reconhece sejam os únicos valores “verdadeiros”; mas é totalmente capaz de definir seus valores e de declarar o que é incompatível com eles e quais são as etapas a serem tomadas, em uma determinada situação, para alcançá-los. Também não é verdade que a democracia se opõe ou duvida de valores “eternos”; o democrata reconhece todas essas verdades, mas exige que elas sejam mantidas fora da discussão sobre o progresso. Nada que não possa ser discutido razoavelmente deve ser discutido no plano político (Weil, 2021a, p. 189-190).

Portanto, trata-se, substancialmente, da *construção* de um contexto em que o questionamento e a argumentação que caracterizam – consoante seus domínios específicos – tanto o exercício filosófico quanto a discussão democrática, sejam sempre possíveis.

Na citação anterior, Weil faz questão de frisar o reconhecimento de valores “eternos”, quer dizer, de valores que podem ser sempre compreendidos do ponto de vista teórico da filosofia, mas nunca apreensíveis pela discussão democrática. Isso reforça, por outra via, a exigência de discernir entre os temas que devem ser objeto de deliberação democrática e aqueles que permanecem exclusivamente no terreno da esfera privada – demanda que recobrou sua premência nos últimos anos com a intrusão sempre mais sentida de questões morais e religiosas nos discursos políticos. Todavia, o autor não afirma que temas religiosos não possam ser discutidos. Antes, o contrário: em seus ensaios sobre o assunto, ele se esforça em compreender e explicitar os limites constitutivos da tolerância em sociedades plurirreligiosas. Sumarizando seus argumentos, o filósofo reconhece a persistência de valores situados fora do espaço da discussão, ao mesmo tempo que sublinha que atitudes fundadas sobre esses mesmos valores, uma vez que atingem pessoas que vivem segundo outras visões de mundo, devem ser julgadas diante do critério da universalidade. Ou seja, é preciso ajuizar acerca

²³ A respeito, veja-se o texto de Weil (1991, p. 341-350) sobre responsabilidade política.

de comportamentos religiosos, saber se são, de fato, humana e universalmente aceitáveis.

Deixando o exemplo da religião como problema político, podemos nos voltar à pergunta acerca das condições para tal discussão. Dito com precisão: o que fundamenta a discussão "razoável", "universal" e "livre" (Weil, 2021a, p. 191, 193) que define a democracia? No pensamento weiliano, é justamente o *diálogo* como registro *fundamental* da linguagem política que estabelece as condições de possibilidade da existência de uma comunidade *verdadeiramente* democrática, quer dizer, de uma comunidade capaz de deliberar sobre os problemas que lhe concernem²⁴. Nesse sentido, vale recordar as regras do diálogo que Weil dispõe e que, em grande medida, podemos reconhecer também como parte das regras (essenciais) da democracia. Logo, se, para Weil, o filósofo é o "homem do diálogo", ele será também o "homem da democracia", uma vez que seu ofício se identifica diretamente com os próprios fundamentos da vivência democrática.

O diálogo pressupõe que exista uma comunidade: não há diálogo com quem não queira considerar a violência como a razão verdadeiramente última, à qual só se deve recorrer depois de esgotado o diálogo, depois de ter mostrado, no próprio diálogo, que não há acordo possível sobre uma ação comum. Não existe diálogo entre aqueles que não têm nada em comum, que não podem se pôr em acordo sobre o seu desacordo, porque não podem remeter a um valor que todos reconheçam e diante do qual estejam dispostos a medir-se e a se deixar medir. Em particular, não há diálogo – isso decorre da regra precedente – entre homens que não reconheçam os mesmos critérios de verdade e não se entendam sobre o que é um fato. Não há diálogo entre homens que estejam convencidos de possuir verdades que sejam ao mesmo tempo absolutas e concretas: eles só podem se entender, ou pelo menos compreender por que não se entendem, enquanto as suas verdades forem absolutas, mas formais, ou concretas, mas não absolutas. Para resumir tudo numa frase: só há diálogo quando cada um dos participantes admitir que todos os demais são tão razoáveis quanto ele mesmo (Weil, 2024, p. 272-273).

Não é difícil observar que, em comparação com a proposta rortyana, Weil põe sua reflexão em uma escala diferente. Com efeito, enquanto o estadunidense pensa em uma conversação entre culturas, o filósofo teuto-francês se volta diretamente às condições do diálogo dentro de uma comunidade particular. Nesse quadro, a tarefa do filósofo weiliano visa principalmente à *compreensão* das contradições presentes na realidade (cf. Weil, 2012b, p. 599). Em outras palavras, o filósofo deve ocupar-se com a articulação de um discurso ao mesmo tempo coerente e abrangente, capaz de superar essas mesmas contradições. Um exemplo desse esforço é encontrado na tentativa do próprio Weil de compreender em seu pensamento político as tensões existentes entre as características constitutivas da sociedade moderna, entre elas a preocupação com a justiça, e a persistência de formas tradicionais de injustiça, como aquelas presentes em discursos racistas e misóginos (cf. Canivez, 2024)²⁵.

A relevância dessa tarefa se torna especialmente patente quando encaramos o fato de que nenhuma outra área do conhecimento se interessa agora em alcançar uma coerência para fora de seu próprio campo de abrangência. Resta, assim, para a filosofia pensar um mundo que é mais do que "uma multiplicidade de fatos e de valores sem conexões entre si" (Weil, 2021a, p. 75), mas um todo que, sem ser inteiramente sensato, põe as condições para a busca do sentido; um sentido que deve orientar também as discussões democráticas e diante do qual os jargões científicos mostram sua insuficiência.

Como busca de sentido, a filosofia *pode* sempre ter um futuro, mas nada o garante, assim como nada garante o futuro da democracia. Enfim, filosofia e democracia não existem, quer em Weil, quer em Rorty, como realidades rematadas, mas, no máximo, como construção, sempre *in fieri*, expostas às intempéries da história e às vicissitudes das ações dos homens. Assim, retomando

²⁴ Sobre o diálogo como um fundamental registro político da linguagem, veja-se artigo de Judikael Castelo Branco (2018b) no qual o autor aborda o tema a partir das reflexões de Weil e Hannah Arendt.

²⁵ Coube a Patrice Canivez (2024) tratar da noção de justiça em Weil, não sem oportunas comparações com o pensamento de John Rawls.

as palavras de Weil (2020a, p. 11):

A filosofia terá seu lugar nesse mundo, pelo menos terá direito a um lugar nele enquanto a palavra "direito" significar alguma coisa. Mas nada lhe garante que o mundo no qual este lugar se encontra seja especialmente confortável: ao contrário, a voz da filosofia será ainda mais clara e melhor entendida num mundo do desconforto, da insegurança e da falta de evidências indubitáveis, em outros termos, mundo no qual as certezas particulares e parciais se enfrentarão com violência ou confessarão a própria incapacidade de responder às questões que os homens colocarão e se colocarão enquanto homens e não nos seus diferentes papéis de especialistas. A filosofia, é preciso admitir, prospera durante as épocas que, com certeza, não são aquelas do silêncio, da extrema miséria, mas que também não são as do conforto intelectual e da tranquilidade social, política e moral: neste sentido, não é improvável que a filosofia tenha hoje um belo futuro pela frente. Infelizmente, responderá o homem carnal em nós.

5 À guisa de conclusão

Partindo da pergunta pelo futuro da filosofia, chegamos, com Weil e Rorty, a uma consideração de natureza *metafilosófica* (se nos for permitido o uso de tal termo), isto é, à reflexão sobre o que é a filosofia e, concretamente, sobre qual seria a tarefa social do filósofo. Vemos em ambos os autores, mediante diferentes razões, a comum preocupação de libertar a filosofia de seus interesses a-históricos. Nesse sentido, tanto o estadunidense quanto o teuto-francês propõem uma filosofia entendida acima de tudo como *filosofar*.

Rorty expõe as circunstâncias históricas que tornaram possível, na Modernidade, a própria pergunta pelo futuro em geral e, por conseguinte, pelo futuro da filosofia em particular, destacando o papel que os trabalhos de Darwin e a filosofia hegeliana tiveram nesse processo. Por sua vez, Weil ressalta os elementos constitutivos do contexto moderno, no qual o discurso filosófico se encontra confrontado com o discurso científico. Enfim, apesar de suas muitas dessemelhanças, as duas perspectivas – seguramente a partir de

ângulos diferentes – compartilham como eixo a noção de "crise" que demarcou a filosofia desde as primeiras décadas do século passado. Para um, uma crise decorrente da perda das grandes garantias da tradição, para o outro, um desafio representado pela hegemonia do modelo epistemológico das ciências modernas na sociedade ocidental.

A chave escolhida para abordar a questão do futuro da filosofia levou-nos também às representações que Weil e Rorty esboçam para a figura do filósofo nos tempos atuais. Assim, encontramos em Weil o "homem do diálogo" e em Rorty o "servo da democracia". Dito de outro modo, ao se preocuparem com as condições do "diálogo" e da "conversação", os dois pensadores estabelecem relações entre filosofia e democracia, ajudando-nos a reconhecer os alicerces compartilhados por elas. Desse modo, ficam simultaneamente realçados tanto a relevância da tarefa do filósofo no mundo moderno como os vínculos que unem o futuro da filosofia com o futuro da democracia.

As divergências entre os dois projetos intelectuais expostos neste artigo não são dirimidas pelas similaridades nele aventadas. Com efeito, diferenças radicais separam a visão weiliana, marcada pela *Hegel renaissance* francesa, do neopragmatismo rortiano. Um exemplo disso pode ser apreendido na noção de *universalidade*, central para Weil, como horizonte para o pensamento e para a ação, e inteiramente dispensável para a filosofia de Rorty. É também nesse sentido que podemos entender, por exemplo, a aproximação entre Weil e Habermas, procurada por alguns intérpretes do primeiro²⁶, e as polêmicas entre Rorty e o ilustre representante da Escola de Frankfurt²⁷.

A questão adquire seus contornos definitivos quando, começando por uma nova compreensão da tarefa social do filósofo, os dois autores tratados expõem a figura do "servo da democracia",

²⁶ A aproximação entre Weil e Habermas ganha especial atenção, por exemplo, nas análises de Luís Manuel Bernardo (2003).

²⁷ A abordagem da relação Rorty-Habermas é um expediente recorrente entre os intérpretes do estadunidense; aqui, limitamo-nos a indicar os trabalhos de Manfredo Oliveira (2013), além da excelente introdução ao debate entre os dois autores feita por José Crisóstomo de Souza (2005). Porquanto Oliveira e Souza se concentram em aspectos particulares do debate, uma visão abrangente é encontrada no volume organizado por Françoise Gaillard, Jacques Poulain e Richard Schusterman (1998).

por um lado, e do “homem de diálogo”, por outro. Fica, então, patente que filosofia e democracia compartilham certas condições essenciais, sem as quais uma e outra não são realmente possíveis. Preocupar-se com futuro da filosofia é, fundamentalmente, engajar-se na construção de um mundo no qual, mais do que uma disciplina escolar, haja espaço para verdadeiros diálogos e discussões. Enfim, embora não seja o caso de mera identificação entre elas, a verdade é que, onde a democracia está ameaçada, o futuro da filosofia também se encontra em perigo.

Referências

- ARAÚJO, I. O Neopragmatismo de R. Rorty. *Cognitio*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 13-24, 2006.
- ARAÚJO, R. O entrelaçamento de esteticismo e utopia na obra de Richard Rorty. *Dissertatio*, Pelotas, v. 31, p. 157-177, 2010.
- ARAÚJO, R. O ironismo de Richard Rorty: uma terceira via entre etnocentrismo e relativismo. *Problemata*, João Pessoa, v. 4, n. 2, p. 80-109, 2013.
- ARON, R. *Les désillusions du progrès*. Essai sur la dialectique de la modernité. Paris: Calmann-Lévy, 1969.
- BERNARDO, L. M. *Linguagem e discurso*: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil. Lisboa: IN-CM, 2003.
- BOUVERESSE, J. *Le mythe moderne du progrès*. Paris: Agone, 2017.
- CANIVEZ, P. La notion de justice chez Eric Weil. *Reflexões*, Sobral, v. 13, n. 25, p. 22-34, 2024.
- CASTELO BRANCO, J. Filosofia e democracia em Eric Weil. *Pensando*, Teresina, v. 9, n. 18, p. 104-121, 2018a.
- CASTELO BRANCO, J. Modernidade e democracia: Eric Weil e a retomada do diálogo na política. *Perspectivas*, Palmas, v. 6, n. 1, p. 115-133, 2021.
- CASTELO BRANCO, J. Politique et dialogue. Réflexions inspirées par Eric Weil et Hannah Arendt. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Iasi, v. X, n. 1, p. 55-76, 2018b.
- CASTELO BRANCO, J.; COSTESKI, E. Eric Weil: o hegelianismo francês e a questão do sentido. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 48, n. 151, p. 507-530, 2021.
- CRUZ, H. *A política cultural de Richard Rorty*. Outros caminhos para a política e para a cultura. Salvador: EDUBA, 2019.
- DAMASCENO, M.; SAMPAIO, R. Democracia e igualitarismo na filosofia política tardia de Richard Rorty: um diálogo com o constitucionalismo. *Cadernos Cajuina*, São Paulo, v. 6, n. 4, p. 1-18, 2024.
- ESPOSITO, R. *Da fuori*. Una filosofia per l'Europa. Torino: Einaudi, 2016.
- FERRAZ, S. O neopragmatismo de Richard Rorty e a reflexão política contemporânea. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 22, n. 49, p. 85-97, 2014.
- FILONI, M. *L'azione politica del filosofo*. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève. Torino: Bollati Boringhieri, 2021.
- GAILLARD, F.; POULAIN, J.; SCHUSTERMAN, R. *La modernité en questions*. De Richard Rorty à Jürgen Habermas. Paris: Cerf, 1998.
- GAITSCH, P. O significado da *Lógica da Filosofia* de Eric Weil para o pensamento contemporâneo. *Reflexões*, Sobral, v. 13, n. 25, p. 75-85, 2024.
- GHIRALDELLI JR., P.; TOSI RODRÍGUEZ, A. Richard Rorty: da filosofia da linguagem à filosofia política democrática. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, v. 7, n. 16, p. 9-28, 2002.
- HABERMAS, J. *Una storia della filosofia*. Per una genealogia del pensiero postmetafisico. Trad. M. De Pascale, G. Fazio, L. Corchia e W. Privetera. Milano: Feltrinelli, 2022.
- HIRSCH JUNIOR, E. D. Rorty and the Priority of Democracy to Philosophy. *New Literary History*, Baltimore, v. 39, n. 1, p. 35-52, 2008.
- HOTTOIS, G.; WEYEMBERGH, M. (éd.). *Richard Rorty*. Ambigüités et limites du postmodernisme. Paris: Vrin, 1994.
- KIRSCHER, G. *Eric Weil ou la raison de la philosophie*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.
- KIRSCHER, G. *La philosophie d'Eric Weil*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- LUSITO, F. Richard Rorty e la riduzione della crudeltà. Ermeneutica, conversazione e solidarietà come pratiche di non-violenza. Logoi.ph – *Journal of Philosophy*, Bari, v. IV, n. 11, p. 27-43, 2018.
- MARQUES, W. Utopia e Distopia: um passeio por Huxley, Rorty e Scruton. *Cognitio*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 1-11, 2023.
- MARQUES, W.; SOUSA, V. Rorty: uma utopia de primazia da literatura e da liberdade. *Griot*, Amargosa, v. 22, n. 2, p. 206-214, 2022.
- NYÍRŐ, M. Rorty on Politics, Culture, and Philosophy: a defence of his romanticism. *Human Affairs*, Bratislava, v. 19, p. 60-67, 2009.
- OLIVEIRA, M. Neopragmatismo de Richard Rorty x teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 58, n. 1, p. 37-60, 2013.
- PALMA, M. *Foto di gruppo con servo e signore*. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau. Roma: Castelveccchi, 2017.
- PERINE, M. *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo*. São Paulo: Loyola, 2004.
- PERINE, M. *Filosofia e violência*. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil. São Paulo: Loyola, 2013.

PERINE, M. Por uma democracia desarmada em um mundo de tensões. *Perspectivas*, Palmas, v. 8, n. 2, p. 128-146, 2023.

PINTO, P. M. Richard Rorty, arauto de uma nova visão de mundo. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 116, p. 527-531, 2007.

PUNTEL, L. B. A unidade da filosofia e a pluralidade de correntes filosóficas: expressão da potencialidade criadora do pensamento, prova de autodesqualificação da filosofia ou problema solúvel/insolúvel? *Síntese*, Belo Horizonte, v. 49, n. 154, p. 197-220, 2022.

RAIMONDI, E. Aristotele "dialettico" e "político": la lettura di Eric Weil di fronte alla crisi della *civilisation*. *Reflexões*, Sobral, v. 13, n. 25, p. 122-140, 2024.

RAIMONDI, E. *Hegel entre Alexandre Kojève e Eric Weil*. História, filosofia e política à sombra do Saber Absoluto. Trad. J. Castelo Branco. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2023.

RAMÍREZ, J. Filosofía, política y democracia liberal en Richard Rorty. *Hermeneutic: Revista de Crítica, Arte y Filosofía*, Rio Gallegos, n. 11, p. 1-12, 2011.

RAMÍREZ, J. *Richard Rorty: democracia, contingencia y verdad: Herramientas pragmáticas para una filosofía política*. Córdoba: Editorial Universidad Católica de Córdoba, 2023.

RICCEUR, P. *O conflito das interpretações*. Ensaios de hermenêutica. Trad. M. F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988.

ROCCA, A. Rorty: pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad. *Polis Revista Latinoamericana*, Santiago, v. 11, p. 1-10, 2005.

RONDEL, D. (ed.). *The Cambridge Companion to Rorty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

RORTY, R. A filosofia e o futuro. In: RORTY, R. *Pragmatismo*. A filosofia da criação e da mudança. Org. C. Magro e A. M. Pereira. Belo Horizonte: EDUFMG, 2000. p. 125-142.

RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad. N. F. da Fonseca. Lisboa: Presença Editorial, 1994.

RORTY, R. *Filosofia como política cultural*. Trad. J. Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RORTY, R. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Escritos Filosóficos I. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Re-lume Dumará, 1997.

SILVA, L. G. Richard Rorty: das contingências à democracia como modo de vida. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 24, n. 3, p. 141-151, 2024.

SOARES, M. C. *O filósofo e o político segundo Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1998.

SOUSA, V.; MARQUES, W. Rorty: uma utopia de primazia da literatura e da liberdade. *Griot*, Amargosa, v. 22, n. 2, p. 206-214, 2022.

SOUZA, J. C. Introdução ao debate Rorty & Habermas: Filosofia, pragmatismo e democracia. In: SOUZA, J. C. (org.). *Filosofia, racionalidade, democracia*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005. p. 13-52.

STRITZKY, J. El pensamiento político de Richard Rorty y sus consecuencias prácticas para la democracia. *Revista Jurídica de la Universidad Autónoma de Madrid*, Madrid, n. 18, p. 109-127, 2008.

TEIXEIRA, A. A utopia liberal de Richard Rorty. *Redescrições*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 59-80, 2011.

VÁSQUEZ, A. Rorty: la realidad como narrativa exitosa y la filosofía como género literario. *Limite: Revista de Filosofía y Psicología*, Arica, v. 1, n. 13, p. 5-23, 2006.

VÁSQUEZ, A. Rorty: pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad. *Espacios Públicos*, Toluca de Lerdo, v. 8, n. 16, p. 200-209, 2005.

VOPARIL, C. Rortyan Cultural Politics and the Problem of Speaking for Others. *Contemporary Pragmatism*, Leiden, v. 8, n. 1, p. 115-131, 2011.

WEIL, E. A Filosofia é científica? *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 22, n. 2, p. 1-11, 2021b.

WEIL, E. A realidade como problema e fundamento em Kant. In: PERINE, M. et al. (org.). *Filosofia e realidade em Eric Weil*. São Paulo: EDUC, 2022. p. 127-140.

WEIL, E. A virtude do diálogo. Trad. J. Castelo Branco. *Reflexões*, Sobral, v. 13, n. 25, p. 270-281, 2024.

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

WEIL, E. *Escritos sobre educação e democracia*. Organização e trad. J. Castelo Branco. Palmas: EDUFT, 2021a.

WEIL, E. *Essais et conférences 2*. Paris: Vrin, 1991.

WEIL, E. *Hegel e nós*. Organização F. Valdério et al. Caxias do Sul: EDUCS, 2019.

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

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

WEIL, E. *Philosophie et réalité 1*. Paris: Beauchesne, 2003.

WEIL, E. *Problemas kantianos*. Trad. L. P. Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012a.

WEIL, E. *Questioni tedesche*. A cura di L. Sichirillo. Urbino: Quattro Venti, 1982.

WEYEMBERGH, M. L'ironisme libéral et l'état d'exception. In: HOTTOIS, G.; WEYEMBERGH, M. (éd.). *Richard Rorty*. Ambiguïtés et limites du postmodernisme. Paris: Vrin, 1994. p. 205-222.

Judikael Castelo Branco

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) em cotutela com a Université de Lille (UL). Professor de Filosofia da UFC e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da UFC e da UFT. Colaborador do Instituto Eric Weil (UL).

Endereço para correspondência**JUDIKAEL CASTELO BRANCO**

Rua Francisca Chagas de Lima, 1310, Morada Leste,
62.850-000

Cascavel, Ceará, Brasil

Como citar este artigo:

Castelo Branco, J. (2026). A filosofia e a preocupação com o seu futuro: considerações à luz de um (im)possível diálogo entre Eric Weil e Richard Rorty. Veritas (Porto Alegre), 71(1), e48823. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2026.1.48823>

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.