

## AÇÃO, LITERATURA E FILOSOFIA MÍSTICAS – ALDOUS HUXLEY<sup>1</sup>

MYSTICAL ACTION, LITERATURE AND PHILOSOPHY – ALDOUS HUXLEY

Eric Weil

Tradução, apresentação e notas de

Daniel Benevides Soares<sup>2</sup>

E-mail: benevides.soares@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7275-9217>

Evanildo Costeski<sup>3</sup>

E-mail: evanildoc@uol.com.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8713-915X>

### Apresentação

A revista que originalmente recebeu o presente texto de Eric Weil – *Critique* – foi iniciada em 1946 por Georges Bataille<sup>4</sup>. Weil fazia parte do comitê de redação (BATAILLE, 2014, p. 301.). A revista reuniu grandes intelectuais, sagrando-se uma das melhores do mundo, contribuindo para o desenvolvimento da história das ideias, das ciências sociais, das ciências históricas e sociais (cf. CANIVEZ, 1999, p. 12). O artigo sobre Huxley traduzido adiante e intitulado *Ação, literatura e filosofia místicas* foi publicado nos números 15-16 referentes aos meses de agosto-setembro do ano de 1947, ocupando as páginas 172 a 187 (PATRON, 2014, p. 195, nota 7).

Sabemos que a data da publicação da *Lógica da filosofia* é 1950. Também sabemos que ela é a tese de doutoramento de Weil, acompanhada da tese complementar *Hegel e o Estado* (cf. CANIVEZ, 1999, p. 8). Isso colocaria o artigo sobre Huxley numa posição cronológica anterior

---

<sup>1</sup> Os tradutores querem agradecer a Judikael Castelo Branco pela colaboração imprescindível. Para lhe fazer justiça, devemos registrar que esse texto deve a ele a sua forma final.

<sup>2</sup> Professor da Universidade Estadual do Maranhão, doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará e pós-doutor em Filosofia pelo Programa de Pesquisador Voluntário da Universidade federal do Ceará. A presente tradução faz parte das atividades do Programa de Pesquisador Voluntário da UFC.

<sup>3</sup> Professor titular da Universidade Federal do Ceará e doutor em Filosofia pela Universidade Gregoriana de Roma.

<sup>4</sup> De acordo com Canivez (1999, p. 7), Weil teria sido cofundador da revista. Porém, Patron (2014, p. 10) afirma o seguinte a esse respeito: “Contrariamente ao que frequentemente sustenta a literatura sobre Weil, o filósofo não é o cofundador de *Critique* com Bataille”. A autora afirma ainda que, mesmo não sendo cofundador, Weil começa a colaborar com a revista muito cedo, em janeiro de 1946. Ainda assim, não chegou a integrar o primeiro comitê de redação (PATRON, 2014, p. 10). Essa adesão terá sido posterior, tendo em vista que a carta em que Bataille elenca Weil como membro desse conselho é de dezembro de 1946, ou seja, passado quase um ano do início da colaboração de Weil com *Critique*. Voltaremos a essa carta mais adiante.

ao *magnum opus* weiliano. *Colocaria*, mas esse não é o caso, pois, embora vindo a público em 1950, a escrita da *Lógica de Filosofia* de Eric Weil teria sido concluída já em 1946<sup>5</sup>, ano da fundação de *Critique*. E por que esse dado importa? Não se trata de uma informação banal? Diante desse questionamento importa apontar que o presente artigo aqui traduzido é escrito posteriormente à *Lógica*, o que faz com que uma das suas possibilidades de leitura seja a de uma *aplicação* da perspectiva filosófica de Weil já rematada e não um *exercício* para a sua formulação ou maturação, como seria caso a ordem das produções fosse invertida.

Temos que ter em mente, portanto, que no momento em que o artigo *Ação, literatura e filosofia místicas* vem a lume em *Critique*, a díade que ocupa o centro gravitacional da filosofia weiliana – razão e violência<sup>6</sup> –, bem como os conceitos de atitudes, categorias e retomadas<sup>7</sup> já estão formulados. Entre as categorias, portanto, já dispomos da categoria do não-sentido<sup>8</sup> e da inteligência (CANIVEZ, 1999, p. 51-52). Por enquanto, guardemos mais esse dado banal. Tornaremos a ele.

Entre a correspondência de Weil com o fundador de *Critique*, Bataille, destacamos seis itens que tratam da escrita do texto sobre Huxley. São cartas remetidas entre os pensadores no entreato de 1946 a 1947. Naquela datada de 24 de novembro de 1946 e redigida por Weil a Georges Bataille, o pensador propõe para publicação em *Critique* um artigo sobre a *Filosofia perene* de Huxley, argumentando que o texto lhe ofereceria o ensejo para discutir coisas importantes a respeito da relação entre religiosidade e filosofia e sobre o quietismo<sup>9</sup> em política (cf. BATAILLE; WEIL, 2014, p. 105). À sua análise da *Filosofia perene*, Weil propõe adicionar outro livro de Huxley, *Ciência, liberdade e paz*<sup>10</sup>, ambos sendo o conteúdo do artigo agora traduzido e originalmente publicado em *Critique*.

Ainda tratando do artigo que pretende escrever a respeito de Huxley, Weil afirma em carta de primeiro de dezembro de 1946, endereçada a Bataille, que projeta um texto “violento, não na forma, mas no fundo filosófico” (BATAILLE; WEIL, 2014, p. 108). Qual seria a razão dessa violência? Melhor deixarmos que o próprio autor explique os seus motivos, trazendo aqui a sua

<sup>5</sup> Conforme anotação feita pelo próprio Weil no manuscrito original da *Lógica da Filosofia*, depositado na Biblioteca Eric Weil, em Lille, França.

<sup>6</sup> Cf. a esse respeito Weil, 2012, p. 83-128; Canivez, 1999, p. 36-41; Kirscher, 1992, p. 113-167; Savadogo, 2003, p. 19-26, Castelo Branco, 2023, p. 179-189.

<sup>7</sup> Cf. sobre isso Canivez, 1999, p. 31-36, Kirscher, 1992, p. 46-49.

<sup>8</sup> Weil, 2012, p. 139-146, Canivez, 1999, p. 22-23, Savadogo, 2003, p. 105-108.

<sup>9</sup> O quietismo em política pode ser compreendido a partir de uma da descrição de uma das funções que a filosofia política tem para John Rawls. A função de reconciliação permite dirigir um olhar racional para as instituições políticas de modo a enxergá-las como tendo se desenvolvido para adquirir uma forma racional, em consonância com o pensamento de Hegel (2003, p. 4 – 5). Contudo, essa função não está livre de um perigo. “A ideia da filosofia política como reconciliação deve ser invocada com cuidado, pois a filosofia política sempre corre o risco de ser usada de modo corrupto para defender um *status quo* injusto e indigno, passando a ser ideológica no sentido empregado por Marx” (RAWLS, 2003, p. 5, nota 4).

<sup>10</sup> Huxley, Aldous, *Science, Liberty, and Peace*, New York, Harper na Brothers, 1946. Sem tradução brasileira.

visão sobre as ideias de Huxley que partilha com Bataille: “Para mim ele é o mais talentoso e, conseqüentemente, o mais detestável de uma intelligentsia ‘avançada’ que se refugia das responsabilidades e das decisões em um misticismo barato e em um anarquismo covarde” (BATAILLE; WEIL, 2014, p. 108.). São palavras que inicialmente aguçam a sensibilidade do leitor, criando a suspeita de que se trata de um comentário de cunho pessoal e acerbo. Será esse o caso? A sensibilidade, então, teria dado conta do sentido dessas palavras?

Voltaremos a tratar dessa citação, porém, antes de nos determos um pouco mais sobre ela, completemos o panorama sobre as missivas que tratam do artigo, cuja gênese de elaboração está ali retratada.

Em outra carta, datada de 31 de dezembro de 1946, Weil menciona que precisa do livro *Ciência, liberdade e paz* para redigir o artigo (BATAILLE; WEIL, 2014, p. 117). Em carta de 23 de março de 1947, Weil expressa ainda o desejo de fazer o texto, com a condição de tratar também, em conjunto com a *Filosofia perene*, de *Ciência, liberdade e paz*; para isso, a condição é obter a tempo o texto ou uma tradução da obra. Weil também solicita que Bataille fixe uma data para a entrega do texto (BATAILLE; WEIL, 2014, p. 127). Finalmente, em carta datada de 2 de abril de 1947, Weil registra que trabalha no artigo sobre Huxley (BATAILLE; WEIL, 2014, p. 132.). Não há menções nessa carta a respeito da solução para o problema da obtenção de *Ciência, liberdade e paz* (BATAILLE; WEIL, 2014, p. 131-132). Como no cabeçalho do artigo pronto *A filosofia perene* consta em um exemplar original em inglês e *Ciência, liberdade e paz* vem em uma edição francesa, é plausível assumir que Weil acabou trabalhando com uma tradução.

O item derradeiro do epistolário Weil-Bataille que menciona o artigo sobre Huxley é a carta escrita pelo último e destinada a Jean Bruno. Não é o derradeiro cronologicamente, já que é datado de 5 de dezembro de 1946, apenas aparece assim na lógica do nosso excursus. É nessa correspondência que Bataille transcreve o trecho da carta que recebera de Weil datada de primeiro de dezembro de 1946 e que, por nossa vez, transcrevemos acima em seguida manifestando a intenção de retomá-la. Bataille abre a correspondência perguntando se o seu destinatário concluíra o estudo sobre Huxley, para então mencionar o desejo que Weil lhe participara de escrever o seu próprio e então advertir o destinatário Bruno que o outro então membro do comitê redator – Weil – pretende publicar um texto violento sobre Huxley – e então transcreve o trecho da epístola de Eric Weil. Após isso, Bataille afirma não esperar menos que Bruno exponha positivamente no que consiste para ele esse misticismo de Huxley. Ele encerra a correspondência reforçando que deseja ter, o mais breve possível, o estudo de Bruno sobre Huxley. É curioso notar que no pós-escrito, Bataille menciona um artigo que ele afirma se recusar a publicar. É da autoria de Louis Pauwels, tem como título *Le Commissaire et le Yogi*, e Bataille o adjetiva de execrável, servindo-se em seguida

da expressão que Weil empregara para se referir a Huxley: de um misticismo barato. E é essa expressão tomada de empréstimo que encerra a missiva (BATAILLE; WEIL, 2014, p. 301-302).

Eis o panorama do epistolário de *Critique* que compõe os paratextos do artigo de Weil sobre Huxley. Temos, então, um conjunto de seis cartas, que vai de novembro de 1946 até março de 1947, que mostram desde a vontade inicial de Weil de escrever o artigo, a necessidade de obter os textos para tal, a intenção violenta de Weil na sua resposta e parte da recepção de Bataille. Comparando esse projeto com o artigo completo publicado cinco meses após a última das missivas, constata-se que Weil realizou o que projetara. Seu artigo não tem uma *forma* violenta, apenas apresenta, sob um fundo filosófico, os limites da posição de Huxley. Esse fundo, podemos arriscar, é o próprio sistema weiliano, mormente sua *Lógica da filosofia*, que a essa altura já está pronta. Os temas candentes do pensamento weiliano se fazem presentes nesse artigo: a violência como fundo do discurso, razão e violência como possibilidades irreduzíveis para o ser humano, o Estado mundial, a dificuldade da transição da formalidade para o empírico. Diante disso, nossa hipótese é a seguinte: é nesse quadro que devemos compreender o que Weil qualificou então como “violência” da sua análise. Para isso, vamos recuperar os dados e menções que guardamos em suspenso ao longo das linhas acima.

Primeiramente, podemos agora retornar às categorias que mencionamos no início da nossa exposição. A filosofia perene de Huxley, no que Weil denomina “intelligentsia ‘avançada’ que se refugia das responsabilidades e das decisões em um misticismo barato e em um anarquismo covarde”, pode ser compreendida como uma retomada da categoria do não-sentido pelo observador dito imparcial da inteligência. Nessa perspectiva, essa filosofia perene, na sua própria lógica interna, é indefectível. Ela só pode ser refutada de fora, ou seja, na sucessão do sistema. Quando ela é retomada pela inteligência, o esquema se mantém. Apenas a partir da categoria da personalidade é que a categoria da inteligência, com as retomadas que opera, é superada. Os limites da inteligência se mostram no desenrolar do sistema. É a partir da categoria da ação razoável, por exemplo, que os limites da ação política da inteligência são explicitados e então podem ser confrontados. Assim compreendido, do interior do sistema weiliano, o fato de apontar esses limites é nuançado. E a “violência” do artigo, como a própria violência no interior do sistema, é compreendida e assim adquire um sentido para o seu outro, a filosofia. A declaração dita “violenta” de Weil a respeito de Huxley em um primeiro contato pode bem ser sentida como acerba, uma mera queixa, quase uma detração ligada à sensibilidade filosófica de um pensador. Acreditamos que não seja esse o caso. Na carta de novembro de 1946, Weil pede a Bataille que não hesite em advertir-lhe caso algum de seus textos não seja agradável, pois ele não tem muita vaidade de autor, está pronto a se defender e adora aprender com as críticas (BATAILLE; WEIL, 2014, p. 104). As

palavras de Weil são as palavras de um filósofo que também afirma que sentir é mais fácil do que pensar. Logo, o sentimento que à primeira vista as palavras dele sobre as ideias de Huxley causam devem ser colocados de lado para que a filosofia possa realizar o seu trabalho, o trabalho do pensamento.

### Referências bibliográficas

- BATAILLE, G.; WEIL, E. *À en-tête de Critique: Correspondence entre Georges Bataille et Éric Weil (1946 - 1951)*. Édition établi, présentée et anotée par Sylvie Patron. Paris: Editions Lignes, 2014.
- CANIVEZ, P. *Weil*. Paris: Société d'édition les Belles Lettres, 1999.
- CASTELO BRANCO, J. "Razão delirante": insatisfação e tédio no pensamento de Eric Weil. In: CAIRES, F.; CASTELO BRANCO, J.; PERIUS, O. (Orgs.). *Sobre a(s) violência(s)*. Análises, formas, críticas. Porto Alegre. Fundação Fênix, 2023, p. 179-198.
- KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.
- PATRON, S. Notas. Em: WEIL, E.; BATAILLE, G. *À en-tête de Critique: Correspondence entre Georges Bataille et Éric Weil (1946 - 1951)*. Édition établi, présentée et anotée par Sylvie Patron. Paris: Editions Lignes, 2014.
- PATRON, S. Préface. Em: WEIL, E.; BATAILLE, G. *À en-tête de Critique: Correspondence entre Georges Bataille et Éric Weil (1946 - 1951)*. Édition établi, présentée et anotée par Sylvie Patron. Paris: Editions Lignes, 2014.
- RAWLS, J. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SAVADOGO, M. *Éric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 2003.
- WEIL, E. *Lógica da filosofia*. São Paulo: É realizações, 2012.

## Ação, Literatura e Filosofia Místicas – Aldous Huxley<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Artigo originalmente publicado em *Critique*, tome III, 1947, p. 172 – 187. Os tradutores e a revista agradecem ao professor Sequoya Yiaueki, Diretor do Institut Eric Weil, da Universidade de Lille, a autorização para publicar esta tradução.

Por Eric Weil

Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*<sup>12</sup> [La Philosophie éternelle], Londres, Chatto and Windus, 1946, in-8º, VIII-358 p.

*La Science, la Paix, la Liberté*, traduction française par Jules Castier, Monaco, Éditions du Rocher, 1947, in-8º, 100 p.

*Estou ciente de que a curiosa mistura de Huxley de profeta israelita, jornalista do século dezanove e pregador moderno é particularmente repugnante para mim. Como consequência, posso acabar sendo involuntariamente injusta com ele.*

(L. Susan Stebbing<sup>13</sup>, *Philosophy and the Physicists*. Pelican Books, p. 200 – falando de Thomas H. Huxley<sup>14</sup>).

Em dois de seus romances, Aldous Huxley defendeu duas teses chocantes para a ortodoxia do mundo liberal (ou ex-liberal): *Admirável mundo novo*<sup>15</sup> mostra – pouco nos importa no momento que a demonstração seja ou não bem-sucedida – que o homem, tornando-se mestre da natureza e da organização social, perde aquilo que, no decorrer de todo o curso de sua história, conferiu sentido e grandeza à sua existência: - sentimento, paixão, poesia – que ele se torna, em um mundo perfeito segundo o padrão da técnica, engrenagem, ferramenta fabricada e empregada em vista de um objetivo que não é esse que denominamos humano, que não permite ao homem mesmo a possibilidade de ser infeliz. *Também o cisne morre*<sup>16</sup> mostra o homem mestre de sua morte – e tornado precisamente por essa vitória sobre sua condição, animal vivendo em um presente animal, fechado, em um presente que não é de participação, mas de isolamento, não de fusão, mas de aprisionamento.

Huxley escreveu outros romances e sustentou outras teses chocantes em grande número. Mas os dois “contos filosóficos” que acabamos de citar são suficientes para compreender que isso que chamamos a fase mística do romancista não é somente uma conversão miraculosa, um acidente biográfico, um fenômeno biológico. Certamente, esse gênero de explicações é sempre possível e, logicamente, pelo menos, legítimo; entretanto, ele não é muito interessante: no fundo, ele equivale a dizer que o autor de um livro, de uma teoria, de uma concepção de mundo teria sido outro – se

<sup>12</sup> Edição em português: *Filosofia Perene*, tradução Adriano Scandolaro, Editora Azul, 2020 (nota dos tradutores).

<sup>13</sup> Lizzie Susan Stebbing, filósofa analítica britânica da década de 1930 e fundadora da revista *Analysis* (nota dos tradutores).

<sup>14</sup> Filósofo e biólogo britânico do século XIX e avô de Aldous Huxley (nota dos tradutores).

<sup>15</sup> No original *Brave New World*. Publicado em 1932. Edição brasileira *Admirável Mundo Novo*, tradução Vidal de Oliveira, Editora Azul, 2014 (nota dos tradutores).

<sup>16</sup> No original *After many a Summer*. Título completo: *After many a Summer Dies the Swan: a Novel*. Publicado em 1939. Edição brasileira *Também o cisne morre*, tradução Paulo Moreira da Silva, Editora Azul, 2014 (nota dos tradutores).

ele tivesse sido outro, e que certos fatores teriam sido alterados – se certos fatores tivessem sido alterados, que, em suma, ele não teria feito o que ele fez – se ele não tivesse sido o homem que fez. Tudo isso é verdade e isso pode ter a sua utilidade, não para o conhecimento do “objeto” em questão, mas para o avanço da ciência que se cerca desse objeto para confirmar ou informar suas teses pela observação e pela experiência imaginária. Isso pode mesmo – e sobretudo – ser útil na polêmica e para a contrapropaganda; porque, fato curioso, comumente se acredita que uma opinião é depreciativa e inválida quando se mostra por que um dado indivíduo a proclama – como se para a reflexão causal nunca seria possível manter uma opinião gratuitamente. Ora, o problema não é saber porque se mantém uma tese, mas se a tese se mantém, e apenas depois de se obter clareza sobre esse ponto torna-se útil e sensato colocar o problema das causas que levam os homens – supostamente razoáveis – a rejeitar uma verdade ou a se dependurar em um erro; pode-se então querer separar os fatores, procurar conhecê-los para lhes modificar e assim devolver o homem a ele mesmo ao libertá-lo daquilo que, nele, não é ele.

Se Huxley chegou ao misticismo, a uma doutrina que vê na união direta do indivíduo com o *Uno* o acabamento, a supressão e a realização do indivíduo (aquilo que Hegel chamou seu *Aufhebung*), ele teve razão, no sentido em que seu ponto de partida determinou sua rota, essa rota. Nenhum motivo, portanto, para justificativas psicológicas. A tese de Huxley é verdadeira, o que significa coerente. Se essa é a única verdade, se é toda a verdade, em cujo sentido é a (ou uma) verdade, teremos que nos perguntar: começemos por admitir que ele tem razão – a tal ponto que se possa duvidar se seu pensamento, encerrado em si mesmo e tornado irrefutável (negligenciemos algumas falhas sem importância na elaboração), possui ainda um sentido discutível se não é rejeitado em bloco por aquilo que se denomina uma escolha livre, isto é, arbitrária, isto é, absurda.

Eis a questão: supondo que o homem seja um ser livre, razoável e individualizado, como ele deve viver para ser feliz (poderíamos muito bem dizer, no melhor estilo aristotélico: para ser ele mesmo)? Ele não será razoável se ele obstina na sua individualidade; porque a razão é universal. Ele não será livre se ele emprega a sua liberdade para fazer dele próprio um objeto em um mundo de coisas. Ele não será feliz se ele se separa daquilo que dá à sua existência um conteúdo e um valor, se ele se impede de se realizar. Como então ele deve viver?

Admitamos: falando dessa maneira, estamos realizando a doutrina de Huxley. Esta não é uma ciência da boa vida, mas uma instrução<sup>17</sup>, seu livro não é teórico, mas edificante.” Você é

---

<sup>17</sup> O termo aqui traduzido, cognato do original em francês, não deve ser confundido com o conceito de instrução que aparecerá na *Filosofia política* de Weil, no escopo da qual o filósofo distingue entre instrução e educação. A instrução é parte e primeira etapa imprescindível da educação propriamente dita, pois, quando bem executada, por corresponder aos ensinamentos técnicos necessários para que o indivíduo se engaje na competição social, ensina que de nada valem preferências pessoais frente a datas históricas, resultados de equações e descobertas científicas. Se a instrução é etapa da educação que não pode ser negligenciada, a educação propriamente dita compreende o emprego do sentido, quando o indivíduo alcança a condição de educador de si mesmo e dos outros; o objetivo da educação para

infeliz”, ele disse ao homem, “siga os preceitos dos homens felizes e você acabará por ser um deles”. Os preceitos dos grandes homens, é disso que se trata; porque Huxley não apresenta uma obra pessoal, mas uma seleção de textos sagrados, fora do tempo e da história, eternamente verdadeiros. São as palavras do budismo místico da Índia e o ensinamento do Zen, de Mestre Eckhart, Fenelon, William Law, Ansari, São João da Cruz, Jalal-eddin Roumi, Lao Tsé, São Francisco de Sales, Tchouang-Tseu, Augustine Baker, de... mas não se trata de copiar o índice dos nomes citados. Falemos sobretudo dos ausentes, que são numerosos e cuja ausência é significativa: nem Platão, nem Aristóteles, nem Descartes, nem Leibniz, nem Kant: nenhuma filosofia, nada do que o Ocidente tem o hábito de considerar como *a* filosofia. Não é que os nomes dos mestres do pensamento - como caracterizar esse pensamento? Racionalista, grego, discursivo, pensamento do homem no mundo e se relacionando com o mundo? - não apareçam em parte alguma: até se encontra mesmo um texto de Spinoza, os outros passam; não como citações, mas nos comentários que conectam os apogeuas dos pensadores eternos e os aspectos da verdade una e atemporal, como exemplos negativos ou simplesmente por associação (com exceção de Hegel, que não é mencionado – ou poderíamos dizer: e diríamos que por uma boa razão, se a expressão não fizesse pensar em um estratagema ou na supressão premeditada). Que os grandes teólogos do Cristianismo e do Islã tenham tido o mesmo destino (com exceção de Santo Tomás, que se faz entender em alguns textos do mais puro aristotelismo - coisa curiosa, mas pouco surpreendente para aquele que não se contenta, para a compreensão da filosofia europeia, com uma lembrança do bacharelado), que sejam resolutamente descartados não há nada de ilógico: não são eles os herdeiros do pensamento discursivo dos gregos, do pensamento formalista e legalista dos judeus e romanos? Se assim não fosse, o seu ensinamento não seria de um acesso demasiadamente difícil, não se tornaria inacessível devido a excessivas camadas sobrepostas? Porque precisamente nunca deixou de agir, portanto de estar carregado de significados que, longe de estarem previstos no momento do nascimento dos “sistemas”, muitas vezes destruíram o seu equilíbrio, se não os fizeram parecer contraditórios e incoerentes neles mesmos e entre eles mesmos.

Quaisquer que sejam as razões, pessoais ou pedagógicas, que proibiram Huxley de apelar à razão ocidental, o fato é que ele parte daquilo que considera, em justa medida, como o bem comum de todos os verdadeiros místicos, daqueles que, numa palavra, mostram o caminho que leva o homem à união com o absoluto. Reconhecer a si mesmo em tudo o que é (*tat tvam asi*<sup>18</sup>), reconhecer em tudo o que é aquilo que está no fundo de tudo e é assim, além de tudo e além do próprio ser,

---

Weil é tornar o indivíduo filósofo. A esse respeito conferir Weil, 2011, p. 59-72; Castelo Branco, 2018, p. 45-67. Incontornáveis também sobre esse tema são os textos de Weil reunidos e traduzidos por Judikael Castelo Branco em *Escritos sobre educação e democracia* (2021) (nota dos tradutores).

<sup>18</sup> Fórmula sânscrita da filosofia hindu que pode ser traduzida por “tu és isto” e que advoga em favor da unidade metafísica de todos os seres (nota dos tradutores).

coincidência do que é e do que é não-ser, a libertação do *eu* das cadeias da personalidade, do egoísmo da individualidade que não sofre o infortúnio, mas que *é*, é essa ideia, essa mais que ideia que a edificação do homem, nos dois sentidos da palavra, inicia e termina. Porque cada coisa que não é esta união só se justifica na medida em que contribui para ela e se torna mal e obstáculo se for valorizada em si mesma e para ela mesma. Deus é, mas é suprapessoal e todos os Deuses são apenas formas perecíveis do Uno: tomado como único, como eterno, um Deus desvia o homem da salvação última, oferecendo talvez o paraíso de uma outra existência, mas somente um paraíso, não essa beatitude em que aparência e realidade, *samsara*<sup>19</sup> e *nirvana*<sup>20</sup> não se distinguem mais. As mortificações, as orações, os símbolos da fé podem deter a alma que deve e quer espiritualizar-se, assim como podem ajudá-la, se não se opuserem à caridade, não alimentando o espírito de particularidade, o egoísmo do coração, o farisaísmo. O fato de se afastar do mundo pode levar ao orgulho e à dureza, também pode talvez ser a fonte desse silêncio vivo ao qual tudo se revela na unidade de um não-ser existente. Tudo é salutar aos homens de boa vontade, tudo perdem aqueles que se perdem: a liberdade e a graça, a condição natural e a estrada particular que corresponde ao temperamento, a razão e aquilo que ultrapassa toda razão podem ser combatidos como podem completar uma a outra, sempre na mesma condição: a abertura ao transcendente na caridade, o sacrifício da personalidade, egoísta e egotista. É apenas em vista desse fim que o exercício espiritual, a abstinência, a perseverança, mesmo a humildade valem e agem; do contrário tudo não passa de endurecimento, no máximo preparação insuficiente, libertação parcial, nova estação numa estrada que deve continuar através de novas existências, talvez felizes, mas sempre existências.

Desnecessário dizer que as religiões positivas se tornam suspeitas: não estão elas encerradas no mundo? Suas práticas, seus dogmas, suas lutas, sobretudo sua pretensão à verdade exclusiva, seu caráter dominador, sua rigidez mágica ou legalista, o ódio que elas inspiram aos seus crentes contra os adeptos de outra fé, as guerras e as perseguições (das quais, sobretudo têm sido culpadas as Igrejas cristãs – Huxley é talvez parcialmente tendencioso em favor dos Orientais nesse ponto. Ele insiste a respeito de um perigo particular do cristianismo que, porque aos seus olhos a encarnação é única e histórica, não consegue, pelo menos em suas formas “ortodoxas”, se libertar

---

<sup>19</sup> Segundo Eliade e Couliano (2009, p. 332): “Metensomatose (encarnação de uma alma preexistente em novos corpos) no hinduísmo tradicional, paradoxalmente aceita pelo budismo. Concebida como negativa. Diversos métodos ascéticos e/ou místicos aparecem ao longo da história religiosa indiana para obter a libertação (*moksa*) dos laços cármicos que produzem a repetição das descidas para o corpo. Uma concepção semelhante à metensomatose é aceita por certos pré-socráticos e por Platão. Em outros contextos religiosos, a metensomatose pode ser positiva”. (Nota dos tradutores).

<sup>20</sup> Ainda de acordo com Eliade e Couliano (2009, p. 325): “Palavra sânscrita cuja etimologia não é bem conhecida. No budismo, descreve a condição inefável do Iluminado e opõe-se a *samsara*, ciclo das reencarnações. Nesse sentido, o *nirvana* é a cessação de tudo o que diz respeito ao mundo dos fenômenos e não pode ter nenhuma descrição positiva”. (Nota dos tradutores).

do tempo e da temporalidade), tudo isso não mostra que as crenças estabelecidas não são separadas daquilo que é o contrário da filosofia eterna, da violência, da renitência em manter a individualidade, do orgulho? Também é desnecessário dizer que as religiões históricas constituem acessos à união, por limitados que sejam as possibilidades que elas oferecem, por maiores que sejam as precauções que devem tomar aqueles que através delas querem chegar à beatitude - enquanto as religiões seculares formam muros impenetráveis para o peregrino: a superstição do progresso, a projeção da perfeição no futuro temporal, as formas concretas deste erro, o capitalismo, o fascismo, o comunismo, todos eles restringem o homem e o proíbem da purificação, do retorno a si mesmo, da caridade para com todos que partilham com ele a vida nos tempos e lhe priva de entrar na eternidade presente – o que não acontecerá se não se sabe onde nem quando, mas aqui, agora, em mim mesmo.

Que não se pense que isso se trata de fuga para o homem! Ele não é um animal, ele não segue nem deve seguir uma lei inata que o conduz infalivelmente. Ao mesmo tempo corporal, psíquico, espiritual, que ele não tenta se fazer animal, mas que ele se esforce para ascender, sobre o plano da pura espiritualidade, ao conhecimento unificado e imediato do fundo divino (que Boehme<sup>21</sup> chamaria o *Ungrund*<sup>22</sup>), não ao negar a sua inteligência, mas colocando-a ao serviço do espírito, criando, graças a ela, as condições íntimas e as circunstâncias exteriores que permitem à inteligência a se superar ela mesma<sup>23</sup>. Assim toda técnica refletida é boa: arte, ciência, práticas religiosas, treinamento ascético do ioga, pensamento puro, se não são tratadas como fins em si mesmas, ajudam na libertação, preparando o homem para essa graça que o iluminará se ele souber se abrir à palavra eterna sempre repetida ao longo dos tempos pelos perfeitos, os Budas, que, movidos pela caridade, se voltam na sua beatitude para os sofrimentos dos seres apartados do Uno.

Há pouco para dizer, e nada além do que é conhecido, a respeito da metafísica que sustenta essa doutrina da salvação. Unidade original que foi rompida por um ato de liberdade (Huxley está pronto para reconhecer a toda natureza uma liberdade suficiente para a queda), mundo do sentido que é prisão e lugar de penitência, encadeamento das causas morais e dos efeitos psíquicos e morais (que não é o mal, mas no e pelo qual o mal se constitui), físico admitindo a ação direta do psíquico sobre o material (ação que a moral da libertação olha com suspeita: ela detém o homem demasiado facilmente sobre o plano do simples psíquico e o faz esquecer o fim espiritual no gozo incorpóreo e o orgulho do extraordinário – São João da Cruz é um dos autores preferidos de Huxley por causa de sua doutrina do êxtase vazio, sem milagres, sentimentalismo nem sensualidade), redenção pelo

---

<sup>21</sup> Místico e pensador alemão nascido em 1575 e falecido em 1624 (nota dos tradutores).

<sup>22</sup> Pode ser definido como uma forma atípica de negação que apresenta a condição de paradoxo ou negação de acordo com as leis da lógica (nota dos tradutores).

<sup>23</sup> O historiador da filosofia ficará surpreso ao nunca encontrar o nome de Schopenhauer, mais próximo que ninguém do pensamento de Huxley.

retorno à origem (com o auxílio da ideia de revelação que não é nada além da experiência imediata do homem puro, puramente anunciada, possibilidade de passagem da liberdade do tempo ao intemporal, seja *hic et nunc*, seja na continuação das existências) – tudo isso é conhecido, desde os textos sagrados da Índia e dos livros secretos dos gnósticos até os místicos dos tempos modernos: mundo decaído, redenção para o homem, único ser sobre a terra que representa o espiritual pela resistências às tentações (e, no plano social, pela redução das tentações), do desejo, do orgulho, da crueldade, da vontade de poder, com as quais o indivíduo afirma seu isolamento ao invés de o combater – com efeito, esses temas constituem uma *philosophia perennis*, um grupo de ideias que, de uma forma ou de outra, se encontra em todos os lugares e sempre (ou quase).

Huxley provavelmente tem razão quando afirma que nenhuma época, nenhuma civilização foi mais esquecida do problema da salvação do que aquelas em que vivemos no Ocidente. Não seria difícil indicar as causas históricas, sociológicas, econômicas; mas Huxley rejeitaria essa forma de análise: procurar nessa direção seria admitir de início os princípios que ele não quer reconhecer, a saber, que esse mundo se compreende nele mesmo e por ele mesmo; isso seria então admitir um quadro que ele afirma ser ilegítimo, ou seja, aquele do tempo. Se o mundo se compreende nele mesmo e se compreende no tempo, existe uma condição: que ele deva ser compreendido como universal pelo universal, como razão pela razão, ser-razoável para a razão que é. Contudo, essa condição não é aceita por Huxley (nem pela filosofia eterna que ele assinala) – porque se trata para ele (e para ela) da dor do ser finito tomada na sua finitude. E isso coloca um problema que merece atenção.

Que a merece tanto quanto ele é muito mais “moderno” do que a solução dada por Huxley. Isso que se designa, ou é designado, malgrado os protestos de certos autores, sob o nome de existencialismo, não é outra coisa do que a tentativa de formular esse mesmo problema de forma mais precisa e mais exhaustiva. É de se temer, evidentemente, que essa comparação escandalize: para os existencialistas, a *philosophia perennis* será sempre um pensamento inautêntico; para os místicos, o existencialismo será necessariamente uma doutrina diabólica, falando propriamente. Hostilidade que indica justamente o acordo de fundo sem o qual nada haveria além de incompreensão. Para ambos os lados, não se trata do eu, mas de mim; para os dois, o homem é um ser finito, isto é, *non capax veritatis*, incapaz de conhecer a Verdade pela razão, para os dois, ele é essencialmente temporal na sua vida de todos os dias, ou seja, separado do Ser, da eternidade (= presença do Ser), para os dois, sua existência empírica é aflição, agonia, ser-lançado- para-a-morte, ser-no-mundo. Se houvesse discussão entre os dois, a posição de Huxley seria firme: todas as categorias do existencialismo não são determinadas pela oposição àquelas da eternidade, não é a filosofia eterna que fornece os critérios pelos quais a existência é mensurada? Certamente, o existencialismo rejeita

o que a *philosophia perennis* oferece; mas sua rejeição mesma seria pensável, seria ela uma rejeição *com conhecimento de causa*, se todas as possibilidades humanas não estivessem ligadas a essa impossibilidade? Se não há vida da teoria, da pura intelecção do puro Ser, se não há liberdade nesse mundo, mas somente libertações pelo engajamento da liberdade fundamental, se há uma culpabilidade da finitude, culpável porque finita e portanto insuficiente, se não há sentido na existência, mas somente sentidos precários e inautênticos precisamente na medida em que qualquer sentido dado à existência pela existência é um sentido *estabelecido e partilhável* – que não é outra coisa que o reconhecimento da vida pura, da inocência, da liberdade total, do sentido absoluto – o reconhecimento na e pela rejeição? A aparição do Nada que “nadifica” tudo que é “dado” não mostra que mesmo a rejeição da solução não chega a afastar essa *coincidentia oppositorum* na qual o discurso se transcende para fazer explodir, além das palavras, o nada do Ser que é por sua vez o ser do Nada?

Posição forte – forte demais, talvez? Já colocamos a questão, podemos respondê-la agora. É um fato que o homem pode alcançar a sua salvação, que ele pode encontrar a beatitude na união com o *Logos*: não faltam exemplos e não temos o direito de duvidar dos testemunhos. Também é um fato que todo discurso que se quer coerente (é irrelevante determinar em qual sentido essa palavra essencialmente ambígua é tomada) visa à unidade e ao desaparecimento do individual no universal. Mas é um fato também que a salvação pode ser recusada pelo homem e que essa recusa não é menos legítima que sua aceitação; porque, essencialmente, a legitimidade se discute, ela pertence ao domínio do discurso e da discussão. Ora, a *philosophia perennis* se proíbe de discutir: ela pode falar da discussão, ela não pode discutir, até porque discutir é querer ter razão, é se permanecer no mundo das aparências. Ela não quer convencer com argumentos, ela quer fazer sentir a dor da finitude e a beatitude da união, ela não quer demonstrar, ela quer mostrar e evocar. É por isso que ela não tem sentido, no sentido de que as teorias têm sentido. Uma posição forte, tão forte que o homem não regenerado nem consegue contorná-la: ela não existe para ele.

É necessário dizer que isso não é uma objeção para o crente? São Paulo já o falou, os doutores do Zen têm percebido isso muito antes dos seus críticos. Não se refuta uma atitude fundamental do homem. Mas a oposição que não alcança a atitude em si nos esclarece, nós que continuamos a viver no mundo. Posição forte, já dissemos, demasiado forte de acordo com o mundo – por quê? Porque ela reconhece, prega, impõe o silêncio, não o mutismo (Huxley o exprime claramente: é o discurso, mais do que qualquer outra coisa, que leva ao silêncio), mas o silêncio essencial que unicamente permite ao discurso se destacar sobre o silêncio como sobre seu fundo. O não-sentido da união tem raízes mais profundas do que aparece no discurso: como silêncio, o não-sentido é o sentido mesmo, sentido total, absoluto, concreto. Não há um problema (um

problema é o que se coloca no caminho do homem) para além de todos os problemas. Eis porque não há discurso do silêncio, não há *teoria* da união, mas apenas uma *teoria*, uma inteligência viva e vivificante, não há doutrina, mas apenas um caminho, suficiente na medida em que ele leva ao fim – e falso, porque ainda não foi completado. Falar por amor ao silêncio, falar porque não há nada mais a fazer: essas são as duas possibilidades últimas para o homem que se leva a sério enquanto *eu*, na insuficiência da sua finitude perante o Ser e a Verdade.

Em termos de psicologia, é possível distinguir entre os contentes e os descontentes, entre os temperamentos felizes e as almas infelizes. Mas isso seria rebaixar o nível da discussão sem trazer uma clareza nova: isso chegaria rapidamente nas platitudes e nos adágios “de gostos e cores”. A discussão moral não pode ser mais promissora: a censura de abandono do mundo se responderia com a condenação por causa do egoísmo, e como a crítica psicológica faria do *eu* um objeto no mundo (o que se recusa a ser), a apreciação moral suporia valores que estão justamente em questão. Silêncio e recusa do silêncio, discurso e acabamento do discurso, não há outra oposição. Que a dor pareça mais “real” que o prazer aos olhos do místico, que a análise possa desvelar por trás do medo da dor o gozo e o desejo do gozo total – isso pouco importa: como a eternidade salvaria ao homem se não o fazendo sentir a inadequação da sua existência? Que se deva falar no finito para escapar da finitude, onde está o paradoxo, já que o homem não regenerado está preso nas amarras do discurso e seus ouvidos devem primeiro estar preparados para ouvir o silêncio? *A philosophia perennis* é indefectível.

O que resta após isso? Resta a história. Ou, para evitar essa palavra perigosa, resta o problema da violência. Porque onde há o discurso, há ação e violência, há mundo humano e devir, progresso e decadência. Pouco importa a eternidade, pouco importa o homem regenerado, para o qual há presença e eternidade. Mas e o homem que não chegou ao porto, para o qual o devir não é revelado no seu ser do Nada? Aldous Huxley não faz mais do que seguir a sabedoria intemporal quando ele estigmatiza mais do que qualquer outra a pseudo-religião do progresso: ela é provavelmente a maneira mais radical de esquecer o *eu* pelo *eu* – esquecer e não libertar -, a alienação completa, a projeção do universal no progresso e a degradação do homem reduzido ao papel de engrenagem no movimento de um relógio, girando sem mostrar as horas, porque não possui mostrador e ninguém o utiliza. E Huxley não está apenas somente de acordo com a tradição “eternalista”: um pensamento assim estritamente, de tal maneira conscientemente engajado nos tempos que como o de Hegel ou de Marx rejeita o progresso vazio, o mau infinito. Existe mesmo mais do que um entendimento entre os dois, há identidade de pontos de vista: o progresso é movimento voltado para a liberdade do indivíduo, voltado para a vida total, completa, não mutilada, vida que seus profetas indicam mas recusam a descrever: como, com efeito, falando da existência

alienada e agrilhoadada, poderiam eles predizer o que será a liberdade do homem no fim do seu caminho? Entretanto, essa identidade – que explode na comparação desse fundo comum com a recusa da salvação – é apenas uma identidade de fundo: porque, isso que para um pode e deve ser alcançado *hic et nunc*, para o outro se encontra apenas no fim da história.

Separemos os maus argumentos. Dizer que o homem que quer agir na história acaba por não mais ver o fim por se preocupar com os meios, talvez seja verdade para a maioria dos casos, mas não é uma verdade necessária. Dizer, por outro lado, que o “eternalista”, num egoísmo metafísico, ignora a dor e as reais condições dos outros, seria injusto: apenas é Buda aquele que, perfeito, se volta para o sofrimento. O problema está em outro lugar e é infinitamente simples e infinitamente grave: o discurso basta para superar, basta para dominar a violência, que, no entanto, é a sua realidade profunda? O discurso não é nada além (sob esse aspecto) do que esse empreendimento profundamente e exclusivamente humano de submeter a natureza, a natureza que é violência apenas para esse ser falante que é o homem e que o ameaça de fora, como o faz de dentro seu interior que não é ele mesmo e que ele nega, porque ele quer mudar, mudar a si mesmo. Se Deus é a natureza antes da natureza, se o animal está na natureza, o homem está com – e isto implica também contra – a natureza. Ele se encontra negado, porque ele nega, e é o discurso que desencadeia a violência, porque ele quer subjugar-la.

Vamos à resposta, infalível, da *philosophia perennis*: o discurso basta, porque ele pode levar ao silêncio vivo. O reino dos céus está em nós, ele não está em além do tempo ou do espaço; dizer que ele nos é acessível seria ainda falsear o caráter de sua presença, porque isso não será o *nous* finito que o penetrará, permanecendo o que ele era antes, porém de uma forma *eminente*: ele será, e ele será só e enquanto só, ele será tudo. Não há violência contra aquele que não existe no domínio onde a violência é encontrada, e ninguém nem nada matará aquele que está morto para este mundo, o homem regenerado, aquele que, como Sócrates, passou a vida aprendendo a morrer. Entretanto...

Entretanto, o perfeito é Buda e ele não entra diretamente no nirvana. Em todo o caso, nada sabemos sobre aqueles que entraram diretamente: não só ficaram somente no silêncio, eles se tornaram mudos. Outros Budas falam, ensinam e agem. Assim, eles também estão no nível da violência. Oh, não que eles sejam violentos; pelo contrário, sua ação é aquela do verbo, do conselho que abre a graça para o homem carnal. E eles não têm medo da violência: nada pode lhes acontecer. Mas para falar e para se fazer entender, eles têm que descer nesta caverna de que fala Platão (de que Huxley poderia ter se servido) e se expressar no jargão da caverna e dos prisioneiros que estão acorrentados lá. Além do mais, terão até que tentar libertar os prisioneiros para que possam olhar para o sol. Se quiserem salvar os homens e não apenas as suas próprias almas, pelo menos terão de reconhecer a violência, embora a reprovem – porque eles a reprovem.

Aldous Huxley, Buda ele próprio ou porta-voz de incontáveis Budas que anunciaram a salvação, viu o problema. Seria fácil a ironia que lhe reprovasse por se intrometer naquilo que não lhe diz respeito, que o aconselhasse a realizar sua salvação e a não perturbar as pessoas que trabalham. Se ele fala de *Ciência, paz e liberdade*, deve-se sobretudo ser grato e admitir que seria mais cômodo para ele fazer como tem feito e ainda fazem todos os mercadores de panaceias transcendentais. Proclamar que as condições reais deste mundo real (que é, para os regenerados, o mundo irreal) se opõem à libertação, por não descansar no travesseiro macio da desaprovação, exige coragem de todos, especialmente de todos que buscam a salvação eterna. Huxley sabe que a fome e o medo podem esconder a preocupação essencial do homem por eles dominado.

Dito isso, parece difícil reconhecer um valor prático às proposições de Huxley. Ele demanda uma ação não violenta à maneira de Gandhi, embora admita honestamente que não há garantia de sucesso se o adversário estiver decidido a usar todos os meios; ele protesta contra o embrutecimento das massas pela propaganda, seja ela política ou comercial, contra os ídolos do nacionalismo, do fetichismo do poder, o mito do progresso sem fim ou finalidade, contra a servidão da razão, do espírito, da ciência aos poderes egoístas das classes e dos Estados; ele exige de todos os homens de ciência que prometam, por meio de um juramento solene, de não trabalhar pela guerra e pela opressão. Ele propõe um sistema econômico baseado sobre uma colaboração de produtores independentes e unidades cooperativas limitadas, assegurando assim aos cidadãos certa independência que certamente lhe será usurpada por um Estado Moloch; hoje eles exigem segurança, ainda que às custas da liberdade política; mas a organização toda poderosa certamente os esmagaria, se eles não resguardassem ao máximo a independência econômica.

Todos estarão de acordo em subscrever estes princípios (desde que o Terceiro Reich de Hitler foi esmagado, já ninguém apela à violência pura). Mas estamos lidando com o mundo do discurso e da violência e, nesse mundo, seja ele baixo ou não, os desejos piedosos são desejos piedosos. Abolir a centralização? Suponhamos que seja possível (se houvesse uma guerra atômica, isso seria o mesmo que voltar à enxada, ao tear de Penélope, talvez às ferramentas de sílex): não começaríamos por aí? E isso não faria pensar na palavra certa dos quarenta reis que fizeram a República? Não se poderia preservar uma grande indústria fornecendo a força e as máquinas graças às quais o homem poderia trabalhar sem o embrutecimento de uma escravidão que não seria aquela da exploração do homem pelo homem, mas aquela da necessidade natural imediata? Bem, esse setor, que seria inevitavelmente o coração e o cérebro do sistema (de acordo com Huxley, ele ocuparia 30% dos trabalhadores), não domaria todo o restante? Dissolver os Estados em nome da independência dos indivíduos, não seria então um sonho? E se existisse, impossivelmente, tal mundo de produtores independentes, seria esse um mundo de indivíduos se aproximando cada vez

mais, e com rapidez cada vez maior, do estado último no qual todo finito será reabsorvido no infinito, ou, segundo as palavras do Apocalipse, “não haverá mais tempo”? Até agora a sede de eternidade só apareceu nas sociedades civilizadas, ditas citadinas: apenas elas produziram esses eremitas que se retiram nas tebaidas, enquanto as populações dispersas conheceram apenas essas religiões terríveis, esses deuses atrozos e incompreensíveis que enchem Huxley de horror: porque a natureza só é bela e boa para os habitantes da cidade. Seria possível ainda acrescentar que somente uma sociedade rica e tecnicamente avançada pode manter uma aristocracia mística: sendo ela composta exclusivamente de mendigos, ainda seria preciso um excedente de bens para mantê-la. Poderíamos insistir a respeito da estranha cegueira que faz tremer perante a ideia de superpopulação da terra, que represa um Estado mundial – como se (esse é um exemplo entre muitos outros, que seriam igualmente impressionantes) um Estado mundial não estaria desembaraçado de tudo aquilo que atravança o conceito e a realidade da política estrangeira. Poderíamos... – mas não vamos fazer as críticas detalhadas que, sempre enfadonhas, seriam particularmente aqui: seria demasiado fácil.

Existe uma conclusão? Ou simplesmente nos contentaremos em recordar o adágio: *ne sutor ultra crepidam?*

Não. Os conselhos políticos e econômicos de Huxley não são – como dizer? – não são muito hábeis, não são muito inteligentes, não são muito realistas. O julgamento não seria demasiado severo. Mas não é aí que reside o problema. O erro está mais escondido – e mais instrutivo. Huxley crê que a partir do absoluto é possível dar regras para a organização do mundo. Ora, isso é impossível. É possível dar regras de conduta ao indivíduo que já optou pelo absoluto. Mas isso é tudo. Porque a história, como dito, não é um fiacre que se possa parar para descer quando estamos fartos da excursão. É mais um carro imenso, no qual todo o mundo está em viagem: é verdade que é possível saltar do absoluto; mas não é possível pará-lo, nem pedir um lugar ao lado do condutor, nem mesmo imaginar um ponto tranquilo de onde observar, sentado à beira da estrada, o progresso do veículo. A relação entre o finito e o absoluto, no plano do absoluto, não permite conclusões, porque as conclusões pertencem ao regime do finito. Assim, toda política que se reclama do absoluto é, no senso estrito do termo, absurdo. O demônio de Sócrates não aconselha, ele não faz nada além de desaconselhar. Há atos absolutamente malvados, atos que, para falar com Kant, negam a humanidade do homem, negam a possibilidade da liberdade humana; não há ato bom do ponto de vista do absoluto – porque cada ato é um ato, uma afirmação da particularidade, mesmo quando (e às vezes acima de tudo – Huxley viu isso, iluminado por seus mestres) nega a si mesmo.

Dito de outra maneira, para aquele que age, a história tem um sentido. Perguntar se ela tem um no absoluto, é uma questão absurda. Que esse sentido concreto, esse sentido intramundano não se mostra no primeiro olhar, quem ficará surpreso? A filosofia da eternidade presente indica

ela mesma: liberdade e plenitude da vida humana, conciliação do indivíduo com o universal. Mas isso não é mais do que uma fórmula, inteiramente negativa e que não permite nenhuma ação. Deve-se combater Hitler ou se deixar assassinar – e deixar assassinar o seu próximo – para não se tornar culpado de violência? O absoluto não responderá, pois não tem ouvidos para as questões da particularidade: as duas atitudes se sustentam – mas no plano do finito. Não se desce do céu para a história; quando se vai até lá com segundas intenções, com a certeza da eternidade, se é tratado como covarde, pregador, intelectual presunçoso. Os assuntos do mundo são regulados no mundo e segundo as leis do mundo: o indivíduo pode se subtrair a eles, seja se refugiando no seio do intemporal, seja substituindo o tempo concreto pela reflexão sobre a temporalidade, seja se confinando no sentido absoluto ou na recusa absoluta do sentido: um como o outro não podem interferir no trabalho, na dor, na luta da razão que procura o seu caminho, se debatendo entre o erro e a verdade, os bens e os males, pesando as vantagens e os inconvenientes, se questionando a respeito dos meios e os fins, os sacrifícios e os ganhos.

Deve-se saber ser grato a Aldous Huxley por ter lembrado (mais claramente que outros que se dão importância criticando a civilização, provavelmente porque estão desapontados por uma vitória sobre o mal não ter sido a vitória do bem – aquilo que, para dizer a verdade, teria sido surpreendente) que o homem é capaz do salto para o absoluto, da pura intelecção, do conhecimento imediato da Verdade, a visão da pura iluminação na qual tudo desaparece – e de ter lembrado em um momento no qual se fala tanto de transcendência que se esquece que a transcendência é sempre aqui, na possibilidade do silêncio. Deve-se saber agradecer por ter presente os textos que mostram que não se pode falar dessa possibilidade pela negação dessa possibilidade. Mas como ele quer falar aos homens e agir sobre eles, que ele quer combater a violência no seu próprio terreno, talvez tivesse interesse em ler autores que se ocuparam dessa dificuldade, autores mais conhecidos, porém menos compreensíveis e menos compreendidos, os Platão, Aristóteles, Hegel, Kant e *boc genus omne*. Estabelecer o absoluto inteiramente nu em face do finito, isso abre uma porta para a individualidade; porém, quanto ao homem, ele não se encontra aí; para falar com Hegel, na noite do absoluto, todas as vacas são pretas: pode-se aliás ir mais longe e dizer que elas não existem.

E este é o resultado que a filosofia eterna oferecia desde o início. Ela quis negar a violência, negou e, com ela, negou tudo. Seu discurso – ela não possui discurso além daquele do Buda, do perfeito que age antes de desaparecer – é discurso moral, indicação da salvação destinada ao homem no mundo. Ele não é político e não poderá sê-lo; porque ele não pode levar a sério aquilo que só se compreende no interior do mundo: a salvação como possibilidade para o homem é sempre presente e basta despertá-la no momento. Mas se o mundo não existe para o homem regenerado, o homem regenerado existe para o político, que vê o cidadão no místico e uma definição de

progresso no seu ideal de reconciliação do homem com o universal. Certamente, o homem perfeito não lhe interessará, porque o bem-aventurado não é deste mundo nem está neste mundo. Mas o homem que procura a sua salvação e não a procura contra todos os outros, com a ajuda de uma prática secreta, de uma organização particular, por meios extraordinários, mas com todos os outros e para todos, este homem é, aos olhos da política, o cidadão perfeito – com uma condição: que obedeça à política e cumpra o seu dever, que reconheça o direito imprescritível do discurso e da violência, em uma palavra, da ação razoável sobre o seu mundo. Que ele siga tal partido ou aquele outro, que ele resista, que ele lute, que ele proponha, realize, que ele tome a liderança ou se retire na simples lealdade voltada para a comunidade da qual ele faz parte – mas que se diga sempre que ele habita ainda o mundo que ele não pode julgar *no* mundo condenando *o* mundo na sua totalidade. Seu ideal pode fundar a consciência moral do político, ele pode indicar para onde deve tender *todo* ato humano: mas para saber *qual* ato tende realmente para esse objetivo, ele não pode se conter sobre um julgamento *sobre* a história, ele deve julgar *na* história. Ele não pode se reconduzir à intelecção eterna, ele deve buscar e seguir os caminhos da razão: do contrário ele verá o fim além de um abismo, intransponível não para o salto no transcendente, mas para a marcha do homem no mundo, e ele terá se salvado sozinho. Se ele fala das condições necessárias da salvação da humanidade, ele fala desse mundo, do discurso e da violência que cada um pode abandonar, mas que só podem ser suprimidos, conservados e sublimados por eles próprios. Ou ele deixará os outros em face da violência nua.

### Referências bibliográficas

- CASTELO BRANCO, J. “Eric Weil e o papel da educação humanística no contexto da cultura técnico-científica”. *Educação e Filosofia*, v. 32, 2018, p. 45-67.
- ELIADE, M.; COULIANO, L. *Dicionário das religiões*. Trad. I. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HUXLEY, A. *Filosofia Perene*. Trad. A. Scandolara. São Paulo: Editora Azul, 2020.
- HUXLEY, A. *Admirável Mundo Novo*. Trad. V. de Oliveira. São Paulo: Editora Azul, 2014
- HUXLEY, A. *Também o cisne morre*. Trad. P. M. da Silva. São Paulo: Editora Azul, 2014.
- HUXLEY, A. *Science, Liberty, and Peace*. New York: Harper na Brothers, 1946.
- WEIL, E. *Escritos sobre educação e democracia*. Tradução e organização Judikael Castelo Branco. Palmas: EDUFT, 2021.
- WEIL, E. *Filosofia política*. Trad. M. Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- WEIL, E. “Action, littérature et philosophie mystiques”. *Critique*, tome III, n. 15-16, 1947, p. 172-187.