

O ESPIRITUAL E O PRAGMÁTICO

ABAH ANDRADE

Abah Andrade é professor titular de filosofia na UFPB

E-mail: andradesimples@gmail.com

Recebido em 13/abril/2019

Aprovado em 30/abril/2019

Sistema de Avaliação: *Double blind review*

Resumo: Neste ensaio, o autor propõe ao leitor a elaboração de um problema, mas deixa em aberto qualquer tentativa de solução. Estimula-o a pensar por meio do questionamento que chamamos de realidade e de história pode ser também uma ficção.

Palavras-chave: Símbolo. História. Espiritual. Pragmático. Voegelin

Seria um dado prévio de toda a realidade humana a ligação entre cada indivíduo humano e sua respectiva rede social? Seria possível dizer seja decorrente de um princípio interno ao ser humano existir sob a forma de grupo?¹ Sem querer oferecer uma resposta cabal a tal interrogação, podemos ao menos – de um lugar a se construir – observar um ponto específico a esse respeito: cada “sociedade”, ou, com maior precisão sociológica, cada “comunidade” humana, para manter unidos os seus membros e assim manter-se a si mesma como um todo, precisou ater-se a uma verdade, isto é, a uma crença que ela tomou como verdade, cujo compartilhamento cotidiano justificou e, ao mesmo tempo, fomentou a identidade cultural e a paz social de cada um de todos os grupos humanos registrados na “história” – ou seria melhor dizer na *arqueologia* – dos povos.² Essa “verdade”, eis nossa hipótese, seria um recorte no trágico, no lúdico, no amálgama ainda sem nome composto de trágico e de lúdico, que outros também chamam de “sublime”, ou *vida*, que sempre implica a morte – recorte com o qual se tece certo sentido de justiça a ser socialmente compartilhado. Todavia, não é ainda o objetivo deste ensaio explicitar esse composto recortado de trágico e lúdico, senão que tentar entender as duas direções possíveis abertas àquela verdade compartilhada.

Esse compartilhamento de uma verdade *justificadora* ou de *justiça verdadeira* garantiria à comunidade sua vigência *no* mundo (na paisagem aberta de uma habitação) e *como* mundo, como redoma fechada, porém repleta de significações. A vigência de uma comunidade seria por isso também a sustentação “simbólica”, noutra palavra, “divina”, da ordem *pública*³ por ela instituída como identidade cultural. Alguns estudiosos designam essa identidade cultural, que são laços afetivos e efetivos, pela expressão “comunidade de espírito”.⁴

¹ Como defende Fichte, em “O programa da doutrina-da-ciência”, in: **Os pensadores**. Trad.: R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

² Cf. ANDRADE, A. **Fragmento com forma**. A filosofia na experiência da modernidade. São Paulo: Opção, 2016.

³ Essa seria porventura a problemática central do pensamento de Eric Voegelin. Cf. VOEGELIN, E. **Ordem e história**, v. 1, 2, 3, São Paulo, Loyola, 2009a, 2009b, 2009c. E quanto a relação “da humanidade de um ser humano com sua condição de membro na sociedade”, cf. VOEGELIN, E. **Ordem e história**, v. 4. São Paulo: Loyola, 2010, p. 154. (Como muitas vezes citaremos esse autor, para quem “a ordem da história é a história da ordem”, proposição muito facilmente apropriada por leitores conservadores, que fazem de Voegelin um guru, tenho a obrigação de, logo de partida, dizer que um trabalho de pensamento e pesquisa de fôlego tão alto como o dele não pode ser rapidamente confundido com tomada ideológica de partido, e, ao mesmo tempo, marcar a diferença que possa existir entre ele e minha própria posição de pensamento, afirmando: a ordem da história é a história da história, o processo pelo qual os seres humanos buscaram, ao longo do tempo, fazer o tempo como busca de uma ordem nunca de todo perdida porquanto nunca de todo vivida como tal.

⁴ Cf. LIFSCHITZ, J. A. **Comunidades tradicionais e neocomunidades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 22: “A comunidade de espírito também remete a um lugar e a um laço social, mas sua forma é imaterial.” E, para explicar esta última expressão, cita F. Tönnies: “um laço invisível, um imperativo moral, uma reunião mística animada de algum modo por uma

Apesar de o processo de diferenciação interna das sociedades ditas “modernas” implicar na necessidade de fazer nuances a essa observação axial, pode-se dizer que os povos ditos primitivos se contariam seus *mitos* para criar e reforçar esse sentimento de identidade, sem o qual o grupo se desintegraria.

A verdade do mito, por conseguinte, vale por sua vigência. Isto é: quanto mais um povo se enfronha em seus mitos, mais esses mitos só podem ser verdadeiros. Perdendo seu vigor, a verdade (que é, nesse âmbito, o sorver e absorver de uma experiência compartilhada, e não, como mais tarde, uma qualquer correlação entre proposição e estado de coisas)⁵ esfuma-se, e a sociedade que dela se beneficiava entra em crise, em dissociação interna, sofrendo o sério risco de, então, simplesmente deixar de existir, porque era intrínseca à sua existência a crença naquela verdade: o mito é aquilo a que se pertence, e não algo estranho ao mundo que seria, de fora, adotado; é por isso vital pertencer e fazer pertencer ao mito. Uma falha nessa pertença abre a crise de identidade.

A crise, porém, a separação entre o povo e suas crenças e, portanto, entre o povo e ele mesmo, não sobrevém, todavia, somente pelo esmorecimento do mito, mas este esmoreceu uma vez porque condições materiais concretas (exteriores) levaram a *crise* a explodir a rotina, e essa explosão “*crítica*” da rotina toca diretamente as experiências mais íntimas desse povo, justamente aquelas que o mito cuidava de guardar e de resguardar enquanto era vigente. Deste modo, ou dir-se-ia que mito e condições materiais da existência se imbricam, ou dir-se-ia ser o mito parte constitutiva das assim chamadas condições materiais: o mito como infraestrutura da sociabilidade; a produção econômica e a produção simbólica como uma só e mesma unidade de produção.

A crise do mito, como crise da comunidade, na Grécia arcaica, por exemplo, é contemporânea de um longo período *crítico*, do qual a *Ilíada* de Homero (2013) seria, como epopeia, isto é, como gênero literário, um primeiro testemunho (a desavença entre o rei Agamenon e o guerreiro Aquiles) e uma primeira forma espiritual de sua superação (a dura lição que Agamenon teve de aprender, ao ver quase perdida a sua guerra pela ausência de Aquiles, e a dura lição deste ao ter de sofrer a perda pela morte de seu melhor amigo)⁶. A

intuição e uma vontade criadora.”

⁵ Cf. RICOEUR, P. O conflito das interpretações. Trad.: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Forense, 1978. Cf. ELIADE, M. Mito e realidade. Trad.: P. Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2010.

⁶ Superação pelo alto, pelas classes dominantes, é verdade, pois “Homero” quer dizer, sobretudo, uso da escrita, *literacia*, isto é, qualquer coisa de inacessível ao grande povo enquanto expressão autônoma de si mesmo, que desse modo se limitava a ouvir nas Panateneias a recitação do poema. Cf. SANTOS, J. T. dos. **Antes de Sócrates**. Introdução ao

epopeia, contudo, devotada aos mitos, não pôde por mais tempo que pôde (uns 500 anos) manter incólume a crença nos mitos e assegurar a vigência e a estabilidade dos tipos sociais tradicionais; e essa crise do mito como crise social teria gerado, então, uma luta acirrada (*agon*) para se buscar, em favor das novas configurações sociais emergentes, outra verdade, diversa (mas nem por isso menos pretensamente forte) da que os mitos asseguravam, e forte o suficiente para garantir, na nova ordem que gerou a crise da velha sociedade e de seus mitos, o mesmo padrão ordeiro de comportamento necessário à manutenção e florescimento da ordem nova, superveniente. Em outras palavras, e para falar com maior franqueza, estamos a dizer que aquilo que cada grupo humano chama de verdade é uma providência social e materialmente tomada no sentido de adotar uma crença em alguma configuração de sentido como sendo a realidade última, e também primeira. Mas estamos dizendo mais: não se trata apenas de uma mera adoção, mas de uma criação, a criação daquilo que, uma vez adotado, torna-se a verdade difícil de ser contraposta, porque vital a quem nela habita-acredita. E esse “uma vez adotado” aponta para o *agon* mesmo no qual a decisão – política – por esta ou aquela verdade é feita.

No contexto desse “*agon*” (luta, mas também tentativa de reunião; disputa, contenda e, por isso, crise e perigo, mas também palestra e arena de grandes jogos; numa palavra: num contexto de vida política, de *polis*, mas também de vida democrática, isto é, de relações de poder), dessa *agonia político-democrática*, entre epopeia, tragédia, sofisticada e, mesmo, comédia, além da nascente historiografia (a lírica ficaria de fora),⁷ passando por cima do culto popular a Baco,⁸ surgiu o discurso filosófico como um desses fortes concorrentes a ver quem, no jogo da grande política de decisão e na batalha militar pela verdade, melhor oferecia à sociedade recente (ou à classe social abastada emergente) o veio certo de sua sustentação ideológica por via de uma nova forma de unidade e coesão:⁹ o princípio, a *arché*,

estudo da filosofia grega. Lisboa: Gradiva, 1992, pp. 37ss.

⁷ A poesia lírica seria, salvo engano, mais signo da crise, do conflito, do que tentativa de sua superação, na medida em que a poesia lírica seja o destaque de uma subjetividade individual, e é justamente da emergência do indivíduo como contraposição ao todo social que surge a crise a que aqui se alude. Cf. SCHELLING, F. W. J. Filosofia da arte. Trad. M. Suzuki. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 311. Para matizar essa posição, porém, cf. ANDRADE, A. C. Lírica e subjetividade: qual o problema do poeta? In: Literatura e sociedade. FFLCH-USP, São Paulo, 2017, n. 23. Mas para reforçá-la, cf. DILTHEY, W. Introdução às ciências humanas. Trad.: M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2010, p. 170: “Na poesia lírica, ao menos no tempo de Tales, há até mesmo rastros que indicam uma retirada da confiança dos deuses...”

⁸ Uma providência por parte do povo para conseguir por conta própria a coesão em vias de perda total? Culto ao bode, como na tradição judaica se faria um culto ao bezerro de ouro? E a tragédia, que teria nascido desse culto, seria ela, simultaneamente, uma homenagem tardia (ao povo) e uma conjuração interessada (por parte das classes dominantes? Cf. *As bacantes*, de Eurípidas.

⁹ A obra completa de Platão seria o testemunho material (histórico) dessa luta (*agon*),

palavra que unifica tanto a dimensão filosófica da unidade de pensamento quanto a dimensão política do poder de coesão social, se candidataria a ocupar o lugar do divino.

Ora, na filosofia tradicional, a busca pelo princípio (*arché*) como nova figura do divino respaldava a crença de que, com esse princípio em mão (em mente), assegurando-se com ele a *certeza* de haver uma ordem do mundo (o *cosmos*), assegurar-se-ia também a ordem social, ou a *pólis* justa, além da própria *areté* (a excelência) humana. Eric Voegelin, pensando nessa tripla dimensão do *cosmo*, da *polis*, e do *cosmion* humano, faz uma notável distinção entre dois tipos de ecúmeno, dois tipos de habitabilidade do mundo comum, o pragmático e o espiritual, a fim de mostrar o descompasso sempre presente entre o que os pensadores apontam como necessário para formar a unidade divina de uma sociedade e o que a própria sociedade, na dinâmica de sua vida pragmática, para si mesma se arranja em meio aos embaraços do poder e de suas relações com as outras sociedades (Voegelin, 2010a, p. 176). Ao fazer essa distinção, porém, ele não permite de forma explícita que contrastemos e criemos uma oposição entre os polos distinguidos, nem tampouco que pensemos que um exista para ajudar na realização ou na confirmação do outro. Não se trata de afirmar apenas que correm no mundo duas políticas paralelas em busca de um encontro possível, a política pragmática do Estado (e da sociedade civil a ele correspondente),¹⁰ e aquela, que Nietzsche veio a chamar de “a Grande Política”,¹¹ da vida espiritual, a política para estabelecer o que seja afinal a verdade; mas, ao que parece, trata-se sobretudo de afirmar que o sentido mesmo de uma “história” (política ou social) exige que se levem em conta como igualmente partícipes (*id.*, *ibid.*, p. 386) de uma mesma constituição do mundo (o mundo da história) a dimensão pragmática e a dimensão espiritual.

Ao se tentar fisgar a realidade humana nos idos de seu passado, aquilo que os seres humanos *pensaram* e a si se representaram *são acontecimentos* do mesmo quilate (alto ou baixo) do que aquilo que eles *fizeram e sofreram*. Que Platão, contra o fundo trágico e lúdico ou dionísio que teimosamente é deixado no passado, tenha criado a sóbria noção de “Ideia” e, a partir disso, tenha procurado delinear um mundo também ele sóbrio, isto é para Voegelin tão importante quanto a iniciativa real de um construtor de mundo do tipo de um

contra as outras formas de manifestação do ser social criador. (Cf. DANTO, A. **O descredenciamento filosófico da arte**. Trad.: R. Duarte. Belo Horizonte: Autêntica, 2014; cf. ANDRADE, A. “Mímesis: a fonte, o tempo, o véu”, 2015, inédito.)

¹⁰ Cf. LOWY, M. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Trad.: Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012.

¹¹ Cf. MOSÉ, V. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

Moisés, profeta que conduziu todo um povo à sua própria história (ou a desenvolver sua existência no mundo *como história*, esse símbolo de ação e sofrimento, de peregrinação, que marcou de modo tão profundo a nossa experiência de mundo desde uns trinta séculos, que chegamos a vivê-lo como uma realidade total, e não como um símbolo criado pelo poder noético de uma profecia). O que, a ser verdade, não deixa de ser engraçado: se alguém diz “deixemos de símbolo, queremos saber da realidade histórica”, não deixa de fazer, com a expressão “realidade história”, referência a um símbolo tão poderoso que, com ele, esse alguém se julga na posição de contrastar símbolo e realidade. Mas também as ações concretas que levaram à formação dos impérios persa, macedônico ou romano, porque, acrescentamos, fazer revelações (religiosas ou noéticas) ou fazer guerras são ambas atitudes em face do tempo, em face de fazer material e espiritualmente o tempo de uma existência, ambos em vista de certa noção de eternidade, de perenidade,¹² subjacente tanto à gana imperial quanto à aspiração de ser beneficiário do espaço celestial, ou metafísico, contra o trágico que não se cansa de nos dizer o contrário: vais morrer; és perecível.

Ora, é também no caminho dessa imbricação entre tempo e eternidade que gostaríamos de atinar para o foco central em jogo nesse nivelamento entre o pragmático e o espiritual da existência humana, postos como frutos modelados de uma mesma fonte modeladora, fonte de criação de realidades, de modo que a oposição entre “fantasia” e “efetividade” (em verdade, dois outros símbolos, um que remete à *ficção*, outro que remete a *efeito*, enquanto ambos remetem à mesma noção de *produtividade*) seria de segunda categoria ontológica, consequência tardia de uma perda de contato mais íntimo com essa produtividade originária, entrementes ininterrupta, de ser e de devir, e, portanto, de ser multiplicidades, assegurando com isso o sentido *poiético* da sociabilidade e das realidades que a compõem, como do próprio “sujeito” que dela desponta como uma espécie de *povo-miríade*, no encaicho de uma concepção dionisíaca da realidade.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, A. **Fragmento como forma: a filosofia na experiência da modernidade.** São Paulo: Opção, 2016.

ANDRADE, A. C. *Lírica e subjetividade: qual o problema do poeta?*

¹² Cf. HUIZINGA, J. **Homo ludens.** Trad.: J. P. Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 197: “Todas as nações pretendem que as guerras que empreenderam foram outras tantas gloriosas lutas pela preservação da existência. [...] Mas o problema importante é sempre o de saber se o impulso bélico não é em grande medida agonístico, isto é, mais motivado pelo desejo do poder e da glória que por necessidades defensivas.”

In: **Literatura e sociedade**. FFLCH-USP, São Paulo, 2017, n. 23.
ANDRADE, A. **Mimesis**: a fonte, o tempo, o véu. 201. Inédito.
DILTHEY, W. **Introdução às ciências humanas**. Trad.: M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
DANTO, A. **O descredenciamento filosófico da arte**. Trad.: R. Duarte. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
ELIADE, M. **Mito e realidade**. Trad.: P. Civelli. SP: Perspectiva, 2010.
FICHTE, J. G. “O programa da doutrina-da-ciência”, in: **Os pensadores**. Trad.: R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
HUIZINGA, J. **Homo ludens**. Trad.: J. P. Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 1971.
LIFSCHITZ, J. A. **Comunidades tradicionais e neocomunidades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
LOWY, M. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Trad.: Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012.
MOSÉ, V. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
RICOEUR, P. **O conflito das interpretações**. Trad.: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Forense, 1978.
SANTOS, J. T. dos. **Antes de Sócrates**. Introdução ao estudo da filosofia grega. Lisboa: Gradiva, 1992
SCHELLING, F. W. J. **Filosofia da arte**. Trad. M. Suzuki. São Paulo: EDUSP, 2001.
VOEGELIN, E. **Ordem e história**, v. 1, 2, 3, São Paulo, Loyola, 2009a, 2009b, 2009c.
VOEGELIN, E. **Ordem e história**, v. 4. São Paulo: Loyola, 2010.

THE SPIRITUAL AND THE PRAGMATICS

Abstract: In this essay, the author proposes to the reader a elaboration of a problem, but leaves open any solution attempt. It stimulates him to think through the questioning that what we call reality and history can also be a fiction.

Keywords: Symbol. History. Spiritual. Pragmatic. Voegelin.

