

HÁ FILOSOFIA ANTES DOS GREGOS?¹

António Pedro Mesquita*

MESQUITA, A. P. (p.: 11-15, 2014). Há filosofia antes dos Gregos? *Archai*, n. 13, jul - dez, p. 11-15
DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_13_1

RESUMO: *Circunscrever de modo consensual e rigoroso aquilo a que se convencionou chamar “filosofia antiga” não é tarefa que levante dificuldade.*

Com efeito, se encararmos este conceito de um ponto de vista histórico, imediatamente se perfila um determinado quadro temporal, decorrendo grosso modo entre os séculos VII a.C. e VI d.C., mediando a emergência da primeira especulação em moldes filosóficos, com Tales de Mileto, e os últimos testemunhos de um pensamento especificamente grego ou “pagão”, com o neoplatonismo, dentro do qual é possível reconhecer uma sucessão de determinados períodos, fases e épocas, bem como o florescimento de outras tantas correntes e escolas, que esgotam e estruturam a filosofia antiga.

Todavia, o que assim se encontra exposto é simplesmente a filosofia antiga enquanto conceito historiográfico, ou, se preferir, é a história da filosofia antiga: e enquanto conceito historiográfico, a filosofia antiga deixa-se, de facto, retratar nestes termos, convergindo numa larga periodização de conjunto, que todos reconhecem e respeitam.

Ora, se é de admitir um consenso em torno da circunscrição histórica da filosofia antiga, o mesmo não é possível dizer da sua caracterização filosófica. E não o é, desde logo, porque não existe sequer consenso quanto à tese preliminar segundo a qual, para além da sua descrição histórica, a filosofia antiga é também passível de uma perspetivação filosófica, isto é, a tese segundo a qual, longe de ser apenas um período histórico-filosófico, ela configura antes de mais um modo de consciência particular, cujo reconhecimento como tal modo de consciência constituiria justamente a aludida caracterização filosófica do conceito de filosofia antiga.

É nesta segunda direcção que segue o presente texto. E, ao prosseguir-la, a resposta à questão enunciada no título, “há filosofia antes dos gregos?”, impor-se-á, assim o esperamos, por si mesma.

* Universidade de Lisboa - Lisboa, Portugal.

1. O presente texto recupera partes dos estudos: “A Grécia e o Conceito de Filosofia”, *Poiética do Mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Departamento e Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 145-154; e “A Filosofia na Era da (Primeira) Globalização: Uma Fábula sobre o Destino da Civilização” (*Dissertatio*, 30, 2009, pp. 335-346; reeditado em *Varia Antiqua. Estudos de Filosofia Antiga*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, pp. 213-222).

Há filosofia antes dos gregos?

Eis, sem dúvida, uma questão sugestiva, importante, inevitável, até, mas a que – convém desde já esclarecê-lo – não pretenderei responder aqui.

Que me proponho fazer então, sob um título que interroga isto mesmo: se há filosofia antes dos gregos?

Mais modestamente, que, e por que é que, não há filosofia antes dos gregos *para os próprios gregos*.

Para bem compreender esta tese, devemos, assaz hegelianamente, começar pelo fim.

Não por qualquer exigência apriorística de revisão teleológica e totalizante. Mas porque calha ser num horizonte já terminal, para a cultura antiga, que a consciência desta tese logra expressar-se de modo mais explícito e lapidar.

Referimo-nos ao prómio da mais famosa biodoxografia da filosofia antiga, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio (séc. III d. C.).

O trecho em causa, que corresponde ao exacto início do texto, é bem conhecido e arranca deste modo:

A actividade filosófica [τό τῆς φιλοσοφίας ἔργον], dizem alguns, teve origem entre os bárbaros. Com efeito, entre os Persas nasceram os Magos, entre os

PALAVRAS-CHAVE: Diógenes Laércio; filosofia; Grécia; género humano.

ABSTRACT: *To circumscribe, in a strict and consensual way, that which is conventionally called “Ancient Philosophy” is not a task that poses difficulties.*

If this concept is addressed from an historical point of view, one is at once put before a certain time frame, taking place approximately between the VII century B.C. and the VI A.D., which mediates the emergency of the first philosophically shaped speculation, with Thales of Miletus, and the last testimonies of a specifically Greek or “pagan” thought, with the neoplatonism, within which it is possible to recognize a sequence of specific periods, stages and epochs, as well as the flourishing of as many schools and currents of thought, structuring and filling out Ancient Philosophy.

However, what is thus exposed is no more than Ancient Philosophy as an historiographical concept or, if preferred, as the history of Ancient Philosophy: and as historiographical concept, Ancient Philosophy can be depicted in those terms, converging into a large periodization block, respected and acknowledged by all.

Nevertheless, if one can accept a consensus on the historical delimitation of Ancient Philosophy, the same does not happen with its philosophical characterization. And, in the second case, such a consensus is absent because, first and foremost, there is a lack of consensus regarding the preliminary thesis according to which, in addition to historical description, Ancient Philosophy can also be put under philosophical perspective, that is, the thesis according to which, far from being just an historical-philosophical period, Ancient Philosophy amounts, before anything else, to a particular mode of consciousness, the recognizance of which would precisely constitute the alluded philosophical characterization of the concept of Ancient Philosophy.

This paper follows this second direction. Hopefully, in doing so, the answer to the question put forward in the title – “Is there philosophy before the Greeks?” – will impose itself by itself

KEY WORDS: Diogenes Laërtius; philosophy; Greece; human race.

Babilónios ou Assírios os Caldeus, os Gimnosofistas entre os Indianos e entre os Celtas e Gauleses os chamados Druidas ou Veneráveis, segundo diz Aristóteles no Mágico e Sócion no vigésimo terceiro livro das Sucessões.

E, após algumas referências do mesmo tipo, concluí assim:

Todavia, ao atribuí-los aos bárbaros, estes autores esquecem os feitos dos Gregos, com os quais se originou, não só a filosofia, mas o próprio género humano [μη ὅτι γε φιλοσοφία, ἀλλὰ καὶ γένος ἀνθρώπων].

O carácter inesperado e desconcertante da conclusão é manifesto.

Eis por que, para cabalmente a compreender, convém situá-la no seu contexto.

É que Diógenes Laércio inicia a sua exposição por uma oblíqua referência àqueles para quem a filosofia “teve origem entre os bárbaros” e neste ponto, pelo menos, não está a ser retórico.

Ao fazê-lo, o doxógrafo está antes a aludir a outras tradições sapienciais onde haviam emergido figuras e regimes de pensamento que poderiam ser considerados aparentados com a “actividade filosófica” e que, pela sua mais remota antiguidade, teriam de ser ditos anteriores à filosofia ou mesmo seus predecessores. Referência que muito provavelmente visa a interpretação generalizada a partir do século I, mormente através dos pensadores grego-judaicos de Alexandria, segundo a qual a filosofia teria uma origem oriental, de que, aliás, seria mero decalque ou simples repetição.

Esta interpretação, bem mais duradoura, no que tem de nuclear, do que modernamente poderia suspeitar-se e ainda presente no padrão das histórias da filosofia do século XIX,² bem como, nos nossos dias, na reminiscência anedótica das viagens lendárias de quase todos os primeiros filósofos ao Egipto, à Mesopotâmia ou à Índia, onde haviam supostamente adquirido os seus “conhecimentos”,³ era, portanto, no tempo de Diógenes Laércio, uma posição vulgar, senão mesmo dominante, cuja rejeição, precisamente por isso, adquiria um cunho verdadeiramente singularizante.

Ora, esta circunstância torna a posição de que este autor se faz arauto mais decisiva ainda.

É que, ao declarar que a filosofia não se originou “entre os bárbaros”, Diógenes não está a enunciar uma tese histórica, ainda que polémica; menos ainda está, como modernamente soaria, a recapitular uma evidência. Ao contrário, ele reclama-se de uma interpretação que, *já na sua época*, ia a *contrario sensu* da tradição e que, por esse motivo, se afigurava então inusitada, senão bizarra.

Os termos hiperbólicos em que essa interpretação é apresentada, a saber, considerando que na Grécia não surge apenas a filosofia, “mas o próprio género humano”, inscrevem-se, pois, como quer

2. Para um exemplo paradigmático, cf. o compêndio clássico de Friedrich Ueberweg, já na edição noventa e cinco de K. Praechter: Ueberweg - Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Die Philosophie des Altertums*, Berlin, E. S. Mittler u. Sohn, 192612, § 3.

3. A obra de Kirk, Raven e Schofield (2010), *The Presocratic Philosophers*, dá delas uma criteriosa descrição. De notar que é ainda com este tipo de referências, muitas das quais aliás hauridas em Diógenes Laércio, que temos de contar para a biografia dos primeiros filósofos.

que sejam posteriormente interpretados, na linha desta singularidade que imediatamente caracteriza a mensagem do autor.

Mas como interpretar esses mesmos termos, não justamente como uma hipérbole, senão no que eles rigorosamente significam, quer dizer, na sua surpreendente reivindicação para a Grécia do início do género humano?

Numa primeira leitura, uma tal reivindicação soa não só disparatada, como provocatória.

Na realidade, ela não é nada disso: de um ponto de vista grego, é típica.

Com efeito, ela marca com limpidez invulgar a consciência profunda que a cultura grega tem de si mesma como um começo radical e como uma absoluta novidade (no que, aliás, lhe continuamos a dar frequentemente razão) e também a noção de que esse começo e essa novidade se encontram de algum modo vinculados à filosofia.

Mas por que razão e em que sentido é esse começo pensado como o começo *do género humano*?

Esta a questão que vale a pena analisar.

Ora, para o fazer, é imprescindível começar por uma clarificação do que neste quadro se pode entender por “género humano”.

É que, a despeito do que o próprio Diógenes pudesse pensar a este respeito, dificilmente se aceitaria hoje que o que se abrange nesta noção fosse o homem ou a humanidade, de tal modo que a contra-senso se diria que “os homens” surgiram com os gregos ou que os gregos são os “primeiros homens”.

Mas talvez em *γένος ἀνθρώπων* ressoe ainda a noção mais dinâmica de uma *geração dos homens*, de tal modo que o que estaria em causa seria, antes, a consideração de que os gregos representam uma nova geração de homens, ou que com a Grécia tem lugar uma nova gênese da humanidade, mas de tal forma nova, quer dizer, dotada de uma tal singularidade e de uma tão flagrante distinção em relação ao que está “antes” (ou, em geral, em relação ao que está “fora”, isto é, ao *βάρβαρος*), que se permite legitimamente designar-se a si mesma, tão-simplesmente, como “o género humano”.

Ora, esta interpretação tem pelo menos um mérito: a de conferir uma inesperada pertinência ao depoimento de Diógenes Laércio.

É que, na realidade, é de algum modo na Grécia que o homem toma perante si mesmo a consciência que ainda hoje o caracteriza: a saber, a consciência de si *como um género*, isto é, como um conjunto simultaneamente autónomo, homogêneo e dotado de especificidade própria. E, nesta medida, a consciência pela qual o homem acede à sua designação como “o género humano” é já, também ela, especificamente grega.

Com efeito, este conceito, enquanto é *um* conceito e enquanto é *este* conceito, patenteia um ponto de vista particular, que é propriamente helénico.

Enquanto conceito e conceito de um género, a noção de género humano inscreve-se, desde logo, numa visão classificativa que tem por base a suposição de um universo hierárquico e diferenciado, mas homogêneo e, portanto, passível de uma generalização sucessiva até aos *μέγιστα γένη*.

Enquanto conceito de género *humano*, ela integra o homem numa dupla continuidade ontológica: por um lado, assinalando-lhe um lugar autónomo na cadeia dos entes, tendo como pano de fundo o seu parentesco com todos os vivos; por outro, diluindo sob a comunidade dessa indiferenciada referência ao humano todas as diferenças que porventura possam ser pensadas como diversificando os homens pela raiz.

Ora, todos estes “modos de ver”, longe de corresponderem a uma espécie de universal auto-compreensão do homem, representam outras tantas determinações originais da cultura grega, sem as quais o homem sem dúvida *seria*, mas não *seria* para si mesmo como *género*.

A articulação generativa não é, com efeito, uma exigência radical ou constitutiva de toda a cosmovisão. Como o não é principalmente quando projectada para abranger especialmente o homem, seja considerado na concatenação com a globalidade dos géneros, seja considerado ele próprio como *um género*.

E, neste sentido, aquela concepção autónoma e homogeneizante de homem que a Grécia transporta institui um modo particular de encarar o homem, ou, se se preferir, um modo particular do homem se encarar a si mesmo – justamente aquele único pelo

qual os homens se podem chamar a si próprios o “género humano”.⁴

Nesta acepção, podemos começar a compreender Diógenes Laércio. Antes dos gregos havia homens: mas não havia género humano; pois só na Grécia emerge uma consciência do humano como tal, ou, mais justamente, só na Grécia emerge uma consciência do humano como precisamente *um género*.

E a verdade é que, se para nós próprios existe género humano “antes” da Grécia, é porque também nós olhamos para esse passado de um modo grego, isto é, é porque também nós somos partícipes de uma herança que é grega.

Mas, por isso mesmo, porque vemos o mundo de um modo grego, também para nós falar em homem significa falar em “género humano” e, portanto, também para nós a consciência do homem *como género* é idêntica à consciência do homem *como tal*, ambas começando, e de alguma forma começando-nos, com a Grécia. Numa palavra, pois, também para nós a Grécia é origem “não só da filosofia, mas do próprio género humano”.

Por esta razão talvez, a despeito de todos os protestos de repugnância mais ou menos ideológica ou moral e ao arrepio mesmo do que o vulgar senso-comum imediatamente nos imporia, é a esta mesma experiência profunda da Grécia como *começo*, como começo do homem e, em especial, como começo do homem que somos, que é fiel a nossa sublimar consciência histórica, nomeadamente na dificuldade com que representamos tudo o que está “antes” da Grécia e na estranheza com que aproximamos esse “antes”, em contraste com a familiaridade com que tomamos contacto com o nosso passado grego.

A história antes dos gregos é para nós, em sentido forte, uma pré-história, na acepção do que fica para trás de uma ruptura inaugural e como o qual o que então começa não possui nenhuma ligação, nenhum reconhecimento de afinidade, nenhuma filiação, nenhuma solução de continuidade.

É certo que se poderia aqui objectar que a emergência de uma nova forma de consciência de determinado objecto não só não coincide com a emergência desse objecto, como nem sequer coincide com a emergência desse objecto sob a forma como esse modo de consciência o apreende.

Uma coisa é, com efeito, o surgimento de um inovador modo de consciência; outra coisa é aquilo de que esse modo toma consciência e que precisamente deve ser já tal qual o mesmo o concebe, para que seja rigorosamente dele que aquele modo de consciência é modo.

Nesta medida, também no caso vertente se poderá dizer, aplicando a lição, que “antes” da Grécia já o “género humano” era, embora só com ela tenha tomado consciência de si como tal.

Eis uma excelente objecção, não só por mérito próprio, mas porque permite pôr em relevo uma característica fundamental do depoimento de Diógenes que de outro modo passaria em claro.

É que o que se afigura particularmente curioso nesse depoimento é a circunstância de ele não fazer referência ao sentido que atribui à originação do género humano “entre os gregos”, ou, de outro modo, o facto de ele não qualificar a ocorrência do conceito de “género humano”, seja referindo o género humano propriamente, seja designando apenas o modo de consciência pelo qual ele se torna *propriamente* género humano.

Ora o que isto significa é que não há precisamente, para ele, nenhuma distinção entre género humano e modo de consciência do género humano como tal, porque só existe género humano *quando ele se torna tal nesse modo particular de consciência*.

E, nesta medida, se o que está em causa no apontar de uma originação do “género humano” é de veras essa consciência pela qual o humano se torna género, semelhante apontar só é ele próprio concebível a partir de uma tácita identificação do ser homem com o modo de consciência particular pelo qual a si mesmo acede, identificação que supõe (e portanto revela) a convicção de que quando falamos em género humano é sempre de um modo de consciência que estamos a falar.

Desta forma, o próprio testemunho de Diógenes Laércio responde à objecção, limitando-se, aliás, a confirmar o sentido implicitamente usado, a saber, o de que *ser* género humano não é senão *ter consciência* de si como tal.

Porém, a importância fundamental deste esclarecimento não se esgota neste ponto, dir-se-ia retrospectivo.

4. Poder-se-ia dizer, com efeito, que a cultura grega homogeneiza duplamente o que outras tradições mantêm diferenciado: ora quebrando a proximidade ontológica que caracteriza a relação do homem com o cosmo nas civilizações tradicionais (cf. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990); ora sobrepondo a noção de “género” às diferenciações radicais de função ou de casta que em determinados horizontes restringem a priori a pertinência de uma generalização do humano (cf. R. Guénon, *Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues*, Paris, Vêga, 1983), o qual só pode vir a ser recuperado de um ponto de vista metafísico e como um particular estado da manifestação universal (cf. *L'homme et son devenir selon le Vedânta*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1984).

A sua importância é antes prospectiva e consiste em recolocar com mais expressiva evidência a própria importância do texto em causa.

Ora essa importância radica no facto de nele não se discutir uma questão puramente nominal, mas antes se pôr em questão a própria consciência que o homem tem de si mesmo. O conceito de género humano não é, neste contexto, precisamente um mero conceito, mas o conceito pelo qual o homem se concebe. E, nesta medida, a afirmação programática do texto, segundo a qual com a Grécia “se originou, não só a filosofia, mas o próprio género humano”, significa afinal que com a Grécia surge uma consciência absolutamente diversa de ser homem, que de si própria e da sua diversidade tem consciência.

Ora, é precisamente neste ponto que intervém a filosofia.

Desde logo, essa intervenção cabe expressamente ao texto, ao associar Grécia, filosofia e género humano no trecho citado.

Todavia, essa associação é, não no que o texto explicitamente refere, mas no que ele constitutivamente supõe, mais complexa do que à primeira vista se diria.

Com efeito, se à Grécia é atribuída, nos termos anteriores, uma nova génese da humanidade, se com ela nasce uma nova consciência de ser homem, no modo pelo qual essa nova génese se dá e nos traços de que se reveste essa consciência está já presente a filosofia.

Não como mais um elemento, por exemplo histórico-cultural, do grande património da π grega: antes como o próprio pensar que elabora os conceitos que determinam a especificidade da consciência grega, designadamente no que ao homem se refere.

E, portanto, mais do que afirmar que a filosofia está no modo de consciência especificamente grego, poder-se-ia mesmo declarar que ela é, de certa forma, esse modo de consciência.

Eis, pois, justificada a paradoxal e inquietante indicação de Diógenes Laércio: com a Grécia teve origem “não só a filosofia, mas o próprio género humano”.

Nela não se expressa qualquer vaidade ou desmesura. Expressa-se apenas a consciência de com

a Grécia haver surgido um novo tipo de homem e um novo tipo de humanidade, que consigo transportava um modo absolutamente original de ver o mundo.

Os outros, os bárbaros, eram homens sem dúvida: mas não este género de homens.

Chamar a tal género de homens o género humano não implicava, pois, generalização abusiva de uma lógica descuidada, etnocentrismo estreito e sobranceiro, ou liberdade poética de um patriotismo grandiloquente.

Representava a consciência de que nesse seu novo modo de ver o mundo estava presente também um novo modo de encarar a humanidade, porventura o primeiro modo de elevar o conjunto disperso dos homens a uma noção única que os compreendia a todos.

Ora esse novo modo – eis o que Diógenes quis sugerir – não é senão a filosofia.

Bibliografia:

GUÉNON, R. (1983). *Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues*, Paris, Vêga.

_____. (1984). *L'homme et son devenir selon le Védânta*, Paris, Éditions Traditionnelles.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. (2010) *Os Filósofos Pré-Socráticos*. 7. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

ELIADE, M. (1990). *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

UEBERWEG, F; HEINZE. (1926). *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Die Philosophie des Altertums*, Berlin, E. S. Mittler u. Sohn.

Recebido em maio de 2013,
aprovado em novembro de 2013.

