

A FILOSOFIA NA ERA DA (PRIMEIRA) GLOBALIZAÇÃO UMA FÁBULA SOBRE O DESTINO DA CIVILIZAÇÃO

António Pedro Mesquita
Universidade do Minho

Abstract: This essay is on thinking the meaning and the place of philosophy at a time of globalization, but by means of a historical retreat, challenging the dominant view according to which globalization is a phenomenon of today. For that matter, I will turn to four central questions: 1) What is the sociocultural environment, or else, what is the civilization in which the rupture we know as "first globalization" occurs? What kind of consciousness has it come to disturb and change? What were the effects that such disturbance had on philosophy? What can modern man and today's philosophy both learn from the answers to the three preceding questions?

Keywords: Philosophy, first globalization, destiny.

Resumo: O sentido deste ensaio é o de pensar o sentido e o lugar da filosofia na época da globalização, mas por via de um recuo histórico, por forma a desafiar a visão dominante segundo a qual a globalização é um fenómeno atual. Para o efeito, procurarei abordar quatro questões: 1) Em que ambiente sociocultural, melhor, em que civilização, se dá a ruptura que conhecemos aqui por "primeira globalização"? 2) Que modo de consciência veio ela perturbar e alterar? 3) Que efeitos teve sobre a filosofia tal perturbação? 4) Que tem o homem moderno e a filosofia atual a aprender com a resposta às três questões anteriores?

Palavras-chave: Filosofia, primeira globalização, destino.

I

O sentido deste ensaio é o de pensar o sentido e o lugar da filosofia na época da globalização, mas por via de um recuo histórico, por forma a desafiar a visão dominante segundo a qual a globalização é um fenómeno atual.

Sem dúvida que a globalização é um fenômeno atual, se por tal se entender que ela é um fenômeno da atualidade, ou, de outro modo, que vivemos hoje uma era de globalização.

Mas, para melhor dizermos, e assim melhor entendermos e nos entendermos, é fundamental perceber que a globalização também não é um fenômeno atual, no sentido em que não fosse igualmente um fenômeno do passado e um fenômeno de muitos futuros possíveis descontinuados em relação ao nosso presente, isto é, um fenômeno cíclico na história do homem e na das civilizações humanas.

De fato, a globalização é um fenômeno de muitas atualidades, que é como quem diz, o homem conheceu ao longo da sua história diversas épocas de globalização.

Tenho a presunção de que possa ser instrutivo meditar um pouco sobre essas épocas de globalização, pelo que me vou referir àquela que melhor conheço – e a que chamarei, com alguma pompa, mas certamente também com muito injustiça, a “época da primeira globalização”.

Trata-se do helenismo alexandrino, isto é, dos cerca de 300 anos marcados pela decadência da polis grega, pelas conquistas de Alexandre Magno, pela guerra dos diádocos e pela recomposição dos equilíbrios geoestratégicos no Mediterrâneo em torno de três grandes impérios de matriz oriental, mas inspiração cultural e linguística grega, que sobreviveram até à conquista romana, no século I a.C.

Não me vou perder em detalhes históricos, de todos sobejamente conhecidos.

O tema a que me aterei é, pois: “A Filosofia na Era da (Primeira) Globalização”.

Para o efeito, procurarei abordar quatro questões:

- 1) Em que ambiente sócio-cultural, melhor, em que civilização, se dá a ruptura que conhecemos aqui por “primeira globalização”?
- 2) Que modo de consciência veio ela perturbar e alterar?
- 3) Que efeitos teve sobre a filosofia tal perturbação?
- 4) Que tem o homem moderno e a filosofia atual a aprender com a resposta às três questões anteriores?

II

Um tanto inesperadamente, começo com um texto do século III d.C., muito posterior, pois, ao período histórico a que nos reportamos.

Mas não se trata de um texto qualquer.

Trata-se das primeiras linhas da mais famosa doxografia da filosofia antiga, *Vidas e Doutrinas dos Reputados em Filosofia*, de Diógenes Laércio, onde reputo encontrar-se a mais profunda síntese do que poderia chamar-se a “autoconsciência grega clássica”.

Nele, o autor diz o seguinte:

A actividade filosófica [to; th" filosofiva" e[rgon], dizem alguns, teve origem entre os bárbaros.

E continua, em aparente abono desta tese:

Com efeito, entre os Persas nasceram os Magos, entre os Babilónios ou Assirios os Caldeus, os Gimnosofistas entre os Indianos e entre os Celtas e Gauleses os chamados Druidas ou Veneráveis, segundo diz Aristóteles no *Mágicos e Sócion* no vigésimo terceiro livro das *Sucessões*.

Porém, após algumas referências do mesmo tipo, conclui deste modo:

Mas, ao atribuí-los aos bárbaros, estes autores esquecem os feitos dos Gregos, com os quais se originou, não só a filosofia, mas o próprio gênero humano [mh; o{ti ge filosofiva, ajlla; kai; gevno" ajnqrwvwn].

O carácter inesperado e desconcertante da conclusão é manifesto.

Por isso, para cabalmente a compreender, é necessário situá-la no seu contexto.

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 uma interpretação que, já na sua época, ia a contrário *sensu* da tradição e que, por esse motivo, afigurava-se 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 gênero humano”, inscrevem-se, pois, na linha desta singularidade que imediatamente caracteriza a mensagem do autor.

Mas como interpretar esses termos, não justamente como uma hipérbole, mas no que eles rigorosamente significam, isto é, na sua surpreendente reivindicação para a Grécia do início do gênero humano?

Numa primeira leitura, uma tal reivindicação parece 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 aqui precisamente pensado como o começo do gênero humano?

Esta a questão que vale a pena comentar.

Naturalmente, devemos fazer a justiça de acreditar que o que se abrange nesta noção não é 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 que em “gênero humano” ressoe ainda a noção dinâmica de uma geração dos homens, de tal modo que o que estaria em causa seria 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 bavbaro), que se permite legitimamente designar-se a si mesma, tão-simplesmente, como “o gênero humano”.

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

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

Nesta acepção, podemos começar a compreender o que queria dizer Diógenes Laércio: antes dos gregos havia homens; mas não havia gênero humano, pois só na Grécia emerge uma consciência do humano como tal.

Ora, nesta declaração invulgar, o que avulta sobretudo não é a tese que ela invoca, muito menos a verdade ou falsidade dela: é, antes, aquilo que revela

sobre a consciência que de si mesmo tinha o autor e, mais do que isso, a consciência que tinha da especificidade da cultura de que se sentia herdeiro.

Nela não se expressa, pois, qualquer vaidade ou desmesura: expressa-se antes a reivindicação 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 gênero de homens.

Chamar a tal gênero de homens o gênero 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.

III

Por tudo o que acabámos de expor, perpassa a presença implícita ou recalçada de um outro: de um outro homem, ou de um outro do homem. Numa palavra, perpassa a presença de um outro tipo de homem, que os gregos nunca conseguiram, nem quiseram, compreender.

Esse, ou esses, eram, em geral, “os bárbaros”, expressão confortável com que se estigmatizava a diferença e a que se recorria sempre que se queria insultar alguém, especialmente se o não fosse, um pouco como hoje se faz ainda, com outras designações, mas nem sempre de modo mais subtil.

Baixemos, pois, da macro-história à micro-história, para podermos assistir à gigantomaciva entre estes dois tipos de homem, tal como ela foi inquietantemente experimentada nos espíritos dos gregos e, em particular, nos dos atenienses, ao longo do século IV a.C.

É sabido que, durante este período, foi-se progressivamente desenhando entre os atenienses uma profunda fractura acerca da Macedónia, dividindo-os, durante dezenas de anos, entre “pró” e “anti”.

É preciso que se diga que, nesta dilacerante polémica, as razões estavam bem distribuídas.

De resto, entre os amigos e os adversários, não havia verdadeira diferença quanto aos fins, mas sim quanto aos meios.

Para ambos, como em geral para todos os gregos, o grande, o verdadeiro, o único inimigo estratégico da Hélade era o império persa, em

que se corporizava uma secular história sangrenta de contendas e guerras e, principalmente, em que residia, à época, a única ameaça real e consistente (parecia então) ao modo de vida grego.

Os persas eram os bárbaros – e eram bárbaros perigosos.

E por “bárbaros” entendiam eles: seres inferiores, naturalmente feitos para serem escravos, porque a ignorância culposa da sua humanidade os fazia sofrer sem remorso nem vergonha a indignidade de servirem um amo onde os gregos obedeciam à neutralidade objectiva da lei e de entregarem a um só a soberania que era originariamente de todos.

Mais do que a estranheza da língua, que relevava sobretudo do simbólico, o que distinguia os gregos dos bárbaros era, para eles, um *modus vivendi*, tanto político como espiritual, que os fazia crer acima e antes de tudo no império da lei, na soberania do cidadão e na autonomia da cidade e, portanto, deplorar a visão soturna, para oriente, de extensos territórios lavrados por servos ao ritmo do chicote de um sátrapa, representante corrupto e vênal do imperador todo-poderoso, qual deus abscondito no seu casulo distante.

Pelo contrário, os macedônios eram apenas uma espécie de gregos degenerados, diminuídos da sua condição natural de homens livres à degradante situação de súbditos de um soberano absoluto, “à maneira oriental”.

Ora, o que dividia pró-macedônios e anti-macedônios era uma questão táctica, não uma questão estratégica: a percepção que cada um deles respectivamente fazia do “inimigo principal”, isto é, daquele que, na circunstância, estava em condições de fazer pior e provocar um dano mais profundo e prolongado ao *modus vivendi* helénico.

Para os primeiros, entre os quais se encontrava Platão, Isócrates ou Aristóteles, como, em geral, a maior parte da elite intelectual ática (Demóstenes era uma excepção), a Macedónia, como nação grega, e nação grega poderosa – de fato, a única potência grega regional que sobrevivera à hecatombe das lutas fratricidas do século anterior –, era uma prevenção contra os apetites da Pérsia.

Ser pró-macedónio era, portanto, escolher o mal menor, preferindo tolerar as grosserias marciais dos boiardos do Norte, na expectativa de as poder polir pelo convívio, de modo a preservar o que mais importava, a saber, as liberdades e prerrogativas do homem grego, o autogoverno das Cidades e a estrutura criativa da *povli*”, de onde havia surgido e em que se condensava toda a grandeza e originalidade, não só material, mas sobretudo espiritual, do gênio grego.

Podemos hoje perceber que os anti-macedônios viam mais longe.

Pressentindo que a cobiça indisfarçável dos reis da Macedónia era o sinal de um espírito ele próprio oriental, desconfiaram, com razão, que o

que os animava não era a simples ambição de manter um ascendente, uma predominância ou mesmo um protetorado sobre as cidades gregas, mas sim a volúpia de mandar sobre elas como senhores absolutos.

Para eles, portanto, diante de uma Pérsia decadente, enfraquecida e sonolenta, a Macedônia era, agora, o verdadeiro perigo.

Mais do que isso, no domínio dos fantasmas noturnos, como, em breve, no das duras realidades da vigília, a Pérsia era agora a Macedônia.

Este um difícil aprendizado que alguns dos ingênuos e bem-intencionados aliados da Macedônia haveriam de fazer dolorosamente à sua custa, como Calístenes de Olinto, sobrinho e colaborador de Aristóteles, mandado executar por Alexandre em 327, por se ter recusado a postergar-se a seus pés como perante um soberano asiático.

É que os homens como Calístenes haviam-se alistado na causa de Alexandre, não por causa de Alexandre, mas por causa da Grécia. Não tinham aderido ao seu sonho oriental para expandir qualquer território ou para criar qualquer império, mas para destruir um, e com ele a ameaça permanente que pendia sobre as cidades gregas. Não tinham percorrido desertos sem fim até ao fim do mundo conhecido por desejos de conquista, que nunca tinha movido alma grega nenhuma, mas para conservar as suas próprias intactas e incólumes.

Pelo contrário, Alexandre, é lícito pensá-lo, era para si mesmo a sua própria causa e o seu próprio sonho.

Os anti-macedónios tinham tido razão: na loucura divina do imperador estava o germe daninho da escravidão oriental.

IV

À data da sua morte, Alexandre havia construído a pulso, e num tempo recorde, o maior império que a Antiguidade tinha conhecido, estendendo-se do norte da Grécia à margem do Ganges.

Foi aí que a sua hora chegou, vítima de malária ou de “mão amiga”.

Alexandre fizera um império – e fizera nascer novos impérios.

Volvidos cinquenta anos, uma nova época de estabilidade se abria, desenhada com sangue pelas espadas dos seus generais.

O que ele criara – uma realidade imperial de matriz grega – e o que eles criaram – os grandes impérios helenísticos – decidiram a sorte da civilização grega clássica.

Para lá dela, começara o mundo helenístico, a era da primeira globalização.

A sua generalização como novo paradigma civilizacional é inseparável da decadência espiritual da *povli*”, essa fortaleza política e cultural que suportava a identidade e garantia a pureza do gênio grego, mas também a sua segregação do resto do mundo.

Porém, mais do que repisar esta reflexão melancólica, interessa sobretudo sublinhar os efeitos que a revolução alexandrina provocou sobre a consciência que os gregos tinham de si, aquela que Diógenes Laércio recorda nostalgicamente nos dias do fim e que fez a grandeza do grande período clássico da filosofia a que a sua obra se reporta.

O filósofo Diógenes de Sínope, seguramente a mais emblemática figura do primeiro helenismo, ou do que talvez devesse chamar-se o “helenismo precoce”, é também o melhor exemplo da nova atitude e da nova mentalidade resultantes da globalização alexandrina, tal como ela vai espelhar-se paradigmaticamente na primeira fase da filosofia helenística.

Representante cimeiro da Escola Cínica, que celebrizou, foi discípulo de Antístenes de Atenas e, portanto, por interposto mestre, do grande Sócrates.

No entanto, apesar desta sua filiação na mais lídima tradição da filosofia helênica, que os seus temas e métodos aliás recuperam, não pode haver maior diferença entre os dois pensadores e entre os dois pensamentos. É, deveras, de dois mundos diferentes que se trata.

Cultivando um estilo de vida austero, de um ascetismo algo excêntrico e ostensivo, e uma veia cáustica e acerba, que ainda sobrevive em numerosos ditos que lhe são atribuídos, Diógenes terá viajado por diversas cidades da Antiguidade, nomeadamente Atenas e Corinto, onde se estabeleceu.

Aí, a tradição dá-o como vivendo num barril (*pivqo*”), forma escolhida para publicitar o seu desprendimento em relação a todos os laços e obrigações sociais. O nome da Escola pode provir deste hábito e do epíteto *kuvwn* (“cão”), que a si próprio dava.

Parece ter sido ele a introduzir o neologismo “cosmopolita” (à letra: “cidadão do mundo”), no qual se expressa exemplarmente a nova mundividência que o primeiro helenismo consagrará.

Com efeito, antes dele, os gregos não concebiam uma relação direta do homem com o Cosmo, uma vez que entre um e outro colocavam uma realidade incontornável – a realidade incontornável da Cidade, da comunidade politicamente organizada.

Assim, os homens do tempo de Péricles ou de Sócrates, de Aristóteles e de Calístenes, independentemente do muito que viajassem pela orbe conhecida, não se sentiam “cidadãos do mundo”, nem este conceito

teria para eles sentido. O que eles eram, e o que eles se sentiam ser, era Atenenses, ou Espartanos, ou Tebanos, quando muito membros da Hélade, descendentes de Ulisses ou de Zeus.

Por isso mesmo, a relação com o universo também não os afligia, porque eles não a sentiam como tal, a não ser analiticamente, isto é, enquanto investigadores científicos de um objecto particular, no caso o Cosmo, entendido na sua origem e nas suas regras de funcionamento.

O problema da relação com o universo só surge quando a *povli*" implode, com a entrada no helenismo, empurrado pelas legiões de Alexandre Magno.

Então, o homem começa deveras a ter razões para se sentir minúsculo perante a enormidade do cosmo, porque já nada há entre ele e o universo que sirva de mediação e de anteparo. Agora – é ele ou eu. Pior ainda – é ele e eu. É a sensibilidade que, vinte séculos mais tarde, Pascal expressará com o grito: “O silêncio eterno desses espaços infinitos apavora-me”.

Ora é esta nova sensibilidade, prolongada filosoficamente pela obsessão com a felicidade, identificada com a imperturbabilidade, e a demanda da salvação individual, que surge insinuada na expressão “cosmopolita”.

Entre a cidadania do mundo e o recolher noturno ao barril há, subterraneamente, uma subtil solidariedade que espreita: a solidariedade entre a dissolução dos deveres e interesses sociais e a instauração de uma relação direta com o universo, assim convertido numa espécie de baço firmamento azulino.

Neste sentido, seguindo o exemplo de Sócrates na deambulação pelos espaços públicos à procura de quem converter ou castigar, que parece ter cultivado, Diógenes torna-se propriamente o exemplo de uma outra mundividência, inteiramente diversa e já helenística (daí talvez o epíteto de “Sócrates louco”, com que foi brindado)¹.

Nela está, em germe, a nova espiritualidade da globalização.

¹ Uma sensibilidade cosmopolita parece, todavia, detectar-se já em Demócrito de Abdera, se é que lhe pertence de fato o texto de DK B 247, que diz mais ou menos isto: “Para um homem sábio, toda a terra está aberta; pois a pátria de uma alma boa é o universo inteiro (*οἰ xuvmpa* “*kovsmo*”):”. Não surpreendentemente, o cosmopolitismo vai ser também um aspecto importante na filosofia estóica, logo desde o pensamento do fundador, para quem, segundo o testemunho de Plutarco, “nem nos Estados nem nas comunidades se deveria viver de acordo com leis diferentes entre si, mas dever-se-ia encarar todos os povos em geral como nossos conterrâneos e concidadãos, observando um só modo de vida e uma única organização” (*Sobre a Fortuna de Alexandre*, 329a8b5 = SVF I.262).

Os seus traços filosóficos, obsessivamente repisados como uma moldura intelectual ao longo de todo o helenismo grego e greco-romano, são bem conhecidos: em política, o desprendimento em relação ao social e a desconfiança, senão mesmo a repugnância, relativamente ao político, convertida frequentemente na fuga às responsabilidades públicas e comunitárias; em ética, a tendência para o individualismo, denunciada na fixação escatológica com a ataraxiva e na simpatia pelas religiões orientais da salvação, ou “libertação”, individual e da anulação do eu; em epistemologia, a obsessão com o critério de verdade, contrapartida da suspeita em relação à objetividade do mundo ou do conhecimento; em estética, o culto da forma, a predileção do estilo em detrimento do conteúdo, enfim a paixão da novidade pela novidade e da curiosidade diletante sobre todos os genuínos interesses intelectuais.

Quem pode escamotear as analogias flagrantes com o mundo moderno?

Quem pode deixar de ver aqui um outro ciclo que se fecha?

Em vez de responder, o que seria quase redundante, prefiro passar à última questão.

V

Ora a resposta a essa questão encerra, entre outras, pelo menos uma conclusão: a globalização não é coisa a que se resista; antes, hoje como no passado, é um movimento histórico imparável.

Dela deve pensar-se, na esfera do humano, o que se pensa da glaciação na esfera do geológico.

Teria valido a pena aos nossos antepassados (se os houvesse) doutrinar contra as massas de gelo que sobre eles avançavam imperturbavelmente?

Não parece.

Agora, o que talvez fosse sensato seria criar condições que nos prevenissem de ser engolidos pelo glaciário, ou, no caso, esmagados sob as “massas de gelo” da globalização.

Atevemo-nos a sugerir que a compreensão do que sucedeu aos outros e o conhecimento das suas ingenuidades passadas é a melhor forma de evitar voltar a incorrer nelas.

Que ingenuidades são essas?

Primeira: a de ignorar, menosprezar ou rejeitar a própria globalização, a sua inevitabilidade, mas também, por isso mesmo, as suas virtudes e vantagens.

Segunda: a de não ver que a única forma útil e consequente de resistir culturalmente à globalização, consiste em acreditar na nossa própria cultura, em persistir nela e, mais do que isso, em como que fundir-se com ela, mas também em ter a lucidez e a coragem de censurar e de recusar as que sejam incompatíveis com ela, mesmo que isso imponha a rejeição politicamente incorreta do postulado ideológico da igualdade entre culturas.

Terceira: a de optar pela absentismo e pela neutralidade, mas também, inversamente, a de aderir à militância puramente contra, sinal de uma insatisfação difusa com o que está que é devedora da primeira ingenuidade apontada.

Quarta: a de nos entregarmos às receitas fáceis e às soluções cômodas do irracionalismo, mas também (outra face da mesma moeda) de nos refugiarmos sob a segurança artificial de qualquer pseudocientismo acrítico.

Quinta: a de ignorar a lição e o exemplo dos Antigos, nas suas convicções fortes, nos seus pontos de referência firmes, na sua confiança na realidade e inteligibilidade do mundo e na sua crença nas capacidades do homem para o conhecer, enfim, no seu optimismo em relação ao progresso da humanidade.

Sexta e última: a de imaginar que tal confiança possa fundar-se noutra coisa que não na razão e que a chave para tal progresso possa estar noutra local senão no pensar e no agir humanos.

Email: apmesquita@netcabo.pt

Recebido: outubro/2009

Aprovado: dezembro/2009