

## A CRÍTICA DE HEGEL E DE HABERMAS AO HELENISMO ENQUANTO PERSPECTIVA FILOSÓFICA: UMA ANÁLISE A PARTIR DA QUESTÃO DA TEORIA E DA FIGURA DO SÁBIO

Adalberto Ximenes Leitão Filho\*

**Resumo:** Hegel concebe as grandes correntes helenistas do estoicismo, do epicurismo e do ceticismo como parte do processo de autoconsciência humana. Habermas considera como o momento no qual a teoria era tida como essencialmente prática. Nas *Lições de História da Filosofia*, Hegel afirma que estas filosofias simbolizam o momento no qual o pensar filosófico tenta compreender a Ideia não no Todo, mas no particular. Assim, a filosofia se confronta com dois problemas fundamentais: o do critério de verdade e da busca do ideal do sábio. Já na *Fenomenologia do Espírito*, o estoicismo e o ceticismo são interpretados como parte do processo da autoconsciência, ou consciência-de-si do Espírito. Habermas, por sua vez, afirma que para os filósofos antigos a teoria prometia um processo de formação que era o caminho tanto do conhecimento quanto da salvação. O sábio helenista retratava de forma privilegiada este caminho. Com o cristianismo o caminho da salvação da alma perdeu o caráter elitista e a filosofia se retira cada vez mais para tarefas cognitivas. Após a consolidação da racionalidade científica e da “reviravolta linguística”, podemos nos perguntar, com Habermas, se a filosofia ainda teria hoje um objeto de estudo próprio e espaço entre as ciências e os saberes. Afinal, no mundo científico e pós-metafísico ainda há lugar para uma “filosofia de vida” com pretensões racionais? Ou vivenciamos o anunciado “fim da filosofia”, fim de um tipo de filosofar?

**Palavras-chaves:** Hegel. Habermas. Helenismo. Teoria. Sabedoria.

## THE HEGEL AND HABERMAS'S CRITICISM OF HELLENISM: AN ANALYSIS STARTING FROM QUESTION OF THE THEORY AND OF THE WISE'S FIGURE

**Abstract:** Hegel conceives the great Hellenists of Stoicism, Epicureanism and skepticism as part of the process of human self-consciousness. Habermas considers as the moment in which the theory was considered as essentially practical. In the *Lessons of history of philosophy*, Hegel claims that these philosophies symbolize the moment in which the philosophical thinking tries to understand it all, but in particular. Thus, the philosophy is confronted with two fundamental problems: the criterion of truth and the

---

\*Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN).

pursuit of the ideal of the wise. In the *Phenomenology of Spirit*, the stoicism and skepticism are interpreted as part of the process of self-consciousness, or consciousness of the Spirit. Habermas, for his part, asserts that the old philosophers the theory promised a formation process that was the road as much of the knowledge as of the salvation. The Hellenistic sage portrayed this path in a privileged way. With Christianity the path of my lost life, the elitist and philosophy are increasingly withdrawing from their cognitive tasks. After reviewing the literature and the linguistic turnaround, we can access this question as one of the following forms of learning and space between the sciences and the knowledge. After all, in the scientific and post-metaphysical world is there still room for a "philosophy of life" with rational pretensions? Or do we experience the announced "end of philosophy," end of a kind of philosophizing?

**KEYWORDS:** Hegel. Habermas Hellenism Theory. Wisdom.

## I

A filosofia ocidental surgiu na Grécia Antiga e nela a figura do filósofo como amante da sabedoria, ou seja, como amante da verdade. Nela, surge também a imagem do sábio como exemplo de virtude humana e como fonte de inspiração para lições de verdade moral. Segundo Voltaire, todos os antigos filósofos gregos disseram tolices em física e em metafísica, mas foram excelentes em moral (1978, p. 325). “Todos puderam enganar-se sobre física; mas esta é tão pouco necessária à condução da vida que os filósofos não tinham precisão dela” (1978, p. 188). Voltaire complementa afirmando que os filósofos gregos deixaram lições de sabedoria, de virtude e de moral comparável com os antigos sábios do oriente e incomparáveis aos dias de hoje. Se ainda devemos nos reportar aos filósofos antigos, é por causa de seus belos ensinamentos morais que atravessa os tempos. “Mas onde estão os sábios hoje”? Ele se pergunta.

O helenismo foi um período da História da Filosofia que representou muito bem o ideal da filosofia como sabedoria de vida, como esforço do pensamento para uma vida ética, virtuosa e feliz. Claro que este pensamento moral teve um fundamento teórico, aquilo que Voltaire chamou de física e de metafísica. O estudo da natureza, da *physis*, pelos antigos, corroborava com um tipo de vida mais modesto em conformidade com

aquilo que nos era natural: a força de nossas paixões, de nossa corporeidade e a força de nossa própria vontade ao tentar orientar estas paixões.

Do ponto de vista histórico, o período helenista pode ser delimitado entre 334 a.C. a 30 a.C., a época da expedição de Alexandre Magno até a conquista do Antigo Egito pelos romanos. Este é o momento no qual a palavra grega “hellenizien” significou o processo de expansão da cultura grega, cultura helênica, para o mediterrâneo e para o oriente (2011, p. 35-36). Entretanto, poderemos também considerar que a cultura helenista se estende para além de 30 a.C., uma vez que ela adentra no Império Romano, como foi imortalizado por Horácio: “A Grécia cativa conquistou seu feroz conquistador e introduziu as artes no rústico Lácio”. As filosofias helenistas foram bem adaptadas ao mundo romano, pois, ao pregar um refúgio em si mesmo, serviram de contrapeso ao sufocamento das individualidades e espontaneidades promovidos pela universalidade política abstrata do Estado romano (2008, p. 236 e p. 239).

Indiscutivelmente as grandes correntes helenistas do estoicismo, do epicurismo e do ceticismo compõem uma parte importante da História da Filosofia. Hegel as concebe como parte do processo de autoconsciência humana e Habermas como o momento no qual a teoria era tida como essencialmente prática. Todavia, podemos nos perguntar: será que o helenismo representou somente um período passado da Filosofia? O paradigma da filosofia como “sabedoria de vida” está superado, ou ainda podemos encontrar algo de relevante e contemporâneo neste grande pensamento? A fim de responder estas questões, iremos analisar a crítica de Hegel e de Habermas. Do primeiro vamos nos delimitar à análise das obras *Lições de História da Filosofia* e *Fenomenologia do Espírito* e do segundo às obras *Consciência Moral e Agir Comunicativo* e *Verdade e Justificação*.

## II

Nas *Lições de História da Filosofia*, Hegel classifica o estoicismo e o epicurismo como dogmáticos, em contraposição ao ceticismo (1981, p. 337). Segundo ele, enquanto que em Platão e em Aristóteles a Ideia era compreendida como princípio

do pensar e do Todo, agora, no período helenístico, o objetivo filosófico é aplicar o geral no particular. Os grandes sistemas especulativos de Platão e de Aristóteles são substituídos por um dogmatismo do entendimento. A filosofia se confronta então com dois problemas fundamentais: o do critério de verdade e a busca do ideal do sábio.

Sobre o primeiro problema Hegel indaga: qual o princípio geral da identidade do subjetivo com o objetivo, o princípio com o qual julgamos a identidade do pensamento com a realidade? (1981, p. 337). Segundo ele, a resposta é encontrada sob o ponto de vista dogmático e formal em todas as três correntes de pensamento investigadas. Dogmático, porque se assenta na consciência da unilateralidade deste princípio, ou seja, na consciência subjetiva. Formal, porque este princípio subjetivo é apenas uma significação da subjetividade. Não é a Ideia, mas a “consciência-de-si-mesmo”, o ponto supremo de todo o pensamento.

Sobre o ideal do sábio, Hegel afirma que a Ideia, a razão, e tudo o que é objetivo, só é pensado enquanto subjetivo, enquanto “meu” pensamento (1981, p. 338). É o que ele chama de identidade formal do pensamento consigo mesmo. Tanto o critério de verdade, quanto o princípio da realidade imediata, se encontram no sujeito.

El sujeto busca para sí un principio de su libertad, la *firmeza incommovible* de suyo; debe ser conforme al criterio, es decir, a este principio completamente general, para poder elevarse a esta independencia abstracta. La consciencia de sí mismo vive en la soledad de su pensamiento y encuentra en ella su satisfacción. (1981, p, 338).

Segundo Hegel, a causa para este tipo de filosofia foi a perda da independência política da Grécia para a Macedônia e sua posterior dominação por Roma. No luminoso mundo grego o indivíduo sentia-se unido ao seu Estado, partícipe de uma moralidade concreta. O mundo romano significou o “divórcio com o mundo” (1981, p. 339). O indivíduo foi impelido para sua interioridade e forçado a buscar, pela via da abstração, a unidade e satisfação que não encontrava mais no mundo concreto. Antes, dono e senhor do universo, agora, o indivíduo se refugia na abstração do pensamento e da liberdade interior. A filosofia se encontra retraída em si mesma, busca o racional dentro de si e se

satisfaz no dogmatismo do princípio formal do entendimento. Portanto, o ponto comum dessas três correntes filosóficas é a “imperturbabilidade da alma”, ou seja, a igualdade do espírito consigo mesmo (1981, p. 340). Podemos destacar também outros pontos em comum: o pensamento abstrato como critério de verdade, para o estoicismo; os princípios unilaterais da individualidade, da sensação, da intuição ou da percepção, para o estoicismo e epicurismo; o princípio de negação de todo e qualquer critério de verdade, para o ceticismo. Desta forma, o ideal do sábio e da vida virtuosa foi a solução encontrada pelos pensadores desta época frente a desintegração social.

Para os estóicos, o sábio é aquele que se atém à ideia do bem pelo próprio bem, sem se deixar mover por qualquer outra consideração, apetites ou dores (1981, p. 367). A harmonia entre virtude e felicidade se torna a questão central. A consciência virtuosa tem como virtude, mesmo que de forma circular (1981, p. 368), a própria conservação racional do homem. A realidade moral consiste em se viver conforme a natureza. Realidade esta que, para Hegel, não passa de um ideal subjetivo, ela não representa uma moralidade concreta. Ao situar a virtude no pensamento, os estóicos não encontram nenhum princípio concreto de autodeterminação racional, apenas indicaram boas razões para sermos virtuosos, tais como faziam, por exemplo, Marco Aurélio e Sêneca.

Las razones son, sin embargo, algo muy elástico, pues para todo hay buenas razones, tales como ‘estos instintos puestos en nosotros por la naturaleza’, la ‘brevedad de la vida’, etc. Qué razones hayan de valer, entre todas éstas, como buenas dependerá del fin, del interés de que se parta como premisa y que es lo que les infunde fuerza y vigor. De aquí que las razones sean, en general, algo subjetivo. (1981, p. 371).

Não é à toa que Hegel alega que a filosofia estoíca foi a que melhor se adaptou ao mundo romano, “como se vivesse em seu próprio mundo” (1981, p. 374). O império romano exigia uma atitude consequente e acomodada ao estado de coisas existente, uma indiferença ante a vida e a tudo que é objetivo. Por sua vez, o epicurismo, apesar de um caminho diferente do estoicismo, chega à mesma conclusão: à individualidade da consciência-de-si, à imperturbabilidade do espírito e ao gozo puro e diáfano de si mesmo (1981, p. 395). O caminho do epicurismo para o critério da verdade, do bom e

do justo, é buscado nas sensações, nos sentimentos do agradável e do desagradável. Ao pôr estes princípios como o fim a ser alcançado na vida humana, Hegel entende que o epicurismo não fundamenta uma moral, mas sim, destrói a moral. O princípio moral do epicurismo é, na verdade, um princípio imoral, que ainda abre as portas para a arbitrariedade da conduta humana (1981, p. 396). Portanto, tanto o estoicismo quanto o epicurismo desembocam na unilateralidade, no dogmatismo e na contradição de si mesmo. Além disso, para compensar o pensamento abstrato, ambos tentam obter algum conteúdo concreto no próprio pensamento, ou seja, o conteúdo é somente algo pensado, uma representação da consciência, quer se remeta ao ente, ao ser, ou aos átomos (1981, p. 404).

Por fim, Hegel destaca a importância do ceticismo por trazer de volta o movimento do conceito e a restauração da dialética, frente à unilateralidade do pensamento abstrato e da sensação, presentes no estoicismo e no epicurismo. Por elevar à consciência a contraposição entre pensamento e ser, o ceticismo traz em si o princípio da dialética. Ele desloca-se, desta maneira, do unilateralismo para o negativo. Contudo, infelizmente ele se restringe ao negativo, não tem a capacidade de chegar a algo afirmativo (1981, p. 404.). De acordo com Hegel, o ceticismo é o corolário da concepção da subjetividade do saber (1981, p. 420). Por mostrar aos homens a aparência de todo o saber e de toda a universalidade, o ceticismo profundiou grande respeito em toda a filosofia. Ele se mostrou mesmo como o mais terrível adversário da filosofia (1981, p. 421), um adversário que jamais se dá por vencido. Entretanto, por se manter sempre no individual e no negativo, o ceticismo é incapaz de chegar a uma verdade; ele se mostra, de fato, como uma espécie de “paralisia geral”. É um pensamento que se mantém eternamente vacilante, fixo no finito e no determinado (1981, p. 422). Apesar disso, mesmo não chegando a nenhuma resultado positivo, o ceticismo representa o final do processo de tomada de consciência individual, ele representa a conquista da liberdade da consciência-de-si através do pensamento (1981, p. 457).

O Hegel das *Lições de História da Filosofia* é o chamado “Hegel maduro”, o Hegel que já tinha carreira e filosofia consagrada como professor e reitor da Universidade de Berlin (1965, p. 81). O Hegel que ofuscava e irritava um de seus

principais críticos contemporâneos, Schopenhauer, a ponto deste questionar suas próprias aulas em Berlin (1965, p. 70) e de tornar famoso as críticas ao hermetismo filosófico hegeliano (1994b, p. 57). Este Hegel maduro conserva ainda uma perspectiva filosófica que já se manifestara em sua grande obra de juventude, a *Fenomenologia do Espírito*. Nela, Hegel demonstra que a conquista da consciência-de-si é resultado de um processo social (2004, p. 207) e não somente teórico. Tal compreensão, é o que Hegel nos mostra no processo dialético da experiência da autoconsciência, ou “consciência-de-si”, quando ele afirma que “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (2007b, §175). E, em outro momento: “a consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer só é algo reconhecido” (2007b, §178). Este reconhecimento não é algo espontâneo, imediato ou natural, ele é fruto de um embate de vida e morte (2007b, §187), donde a consciência se eleva de sua “coisidade” para a criação do mundo, da cultura e da liberdade humana. O processo da sociabilidade e da liberdade humana nela inerentes se inicia na relação elementar de dominação e escravidão, na qual a consciência individual se eleva, através do trabalho e do pensamento, à consciência de sua singularidade e universalidade, do reconhecimento mútuo e da liberdade.

A *Fenomenologia do Espírito* pode ser considerada como uma tentativa de conceber a história da filosofia e a história da cultura imbricadas. Este é, aliás, o grande diferencial de Hegel em relação aos demais filósofos modernos (2000, p. 8 e p. 25). Hegel argumenta que a consciência subjetiva, a subjetividade, não é algo puramente formal e isolada do mundo. Ela é o resultado de um processo dialético na qual a consciência e o próprio saber se elevam à efetividade, à universalidade e ao verdadeiro. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel define a filosofia como o saber capaz de apreender o verdadeiro (2007b, §01). Segundo ele, a única maneira de compreender o “verdadeiro” seria através de um sistema filosófico (2007b, §05), que, como consequência, reconfiguraria a filosofia, ao ponto dela deixar de ser entendida como o “amor ao saber”, para ser o “saber efetivo” mesmo. Esta é a tarefa que Hegel coloca para si próprio e que configura a genialidade, a grandiosidade e a pretensiosidade da *Fenomenologia do Espírito*. A originalidade de Hegel se mostra na sua crítica à

Filosofia Moderna e aos outros representantes do Idealismo Alemão (2007b, §16), que, com seu solipcismo e formalismo, faziam do objeto da filosofia, o Absoluto, algo abstratamente intuído (como um “tiro de pistola” – 2007b, §27), ou, para além do conhecimento humano (2007b, §08). Hegel vai postular, então, uma filosofia que, através de seu método dialético (2007b, §02, §47), possa elevar-se até o saber efetivo, ao saber absoluto. Em outras palavras, ele tentará mostrar todo o processo dialético que a consciência percorre deste o saber imediato e fenomenal até o saber absoluto (2007b, §28). Tal é esta a “experiência das figuras da consciência” (2007b, §13), que é o “leitmotiv” da *Fenomenologia do Espírito* (2007b, §27).

Ainda sobre a problemática da Filosofia Moderna, Hegel afirmava que o erro dos modernos era o de refletir primeiro sobre o “conhecer”, antes de abordar a “Coisa” mesma, o Absoluto (2007b, §73). Para ele, tal postura fazia do conhecimento uma espécie de “instrumento” usado para conhecer a verdade. Ora, Hegel identifica nisto um contrassenso que acarreta duas consequências (2007b, §73): primeiro, a aplicação de um instrumento não deixa a coisa como ela é mesma, ela chega a nós alterada pelo instrumento; segundo, se o conhecimento não for um instrumento, mas um meio para ver a verdade, então o sujeito se põe de forma passiva em relação à esta última. Em todo caso, Hegel entende que a preocupação latente dos modernos sobre um método de conhecer, sobre a análise do entendimento (consciência) humano, é na verdade o “temor de errar” (2007b, §74), o medo da própria verdade. Deste modo, o Absoluto ficaria de um lado e o conhecimento do outro. Perpetuar-se-ia, assim, a cisão entre ser e pensar, sujeito e objeto, consciência e real. Por seu lado, Hegel entende que só o Absoluto é verdadeiro (2007b, §75) e que o conhecimento parte exatamente da compreensão do Absoluto. Superar a problemática moderna, é a tarefa que a filosofia hegeliana pretendeu realizar. Para isso, Hegel irá demonstrar a como consciência natural abre passagem rumo ao saber verdadeiro (2007b, §89), explicitando como se dá a dialética (2007b, §79 e §86) inerente nas diversas “figuras da consciência”.

A primeira “figura” que Hegel investiga é a figura da “consciência” em suas etapas de percepção e apreensão do mundo sensível. É o que ele denominou de “certeza sensível”, “percepção” e “entendimento”. A segunda figura que Hegel analisa é a figura

da “autoconsciência”. De acordo com ele, a percepção de um objeto externo, ou seja, a consciência de um “Outro”, de algo que não é a consciência, é, na verdade, a consciência-de-si refletida, a consciência de si mesma em seu ser-outro (2007b, §164). Na figura anterior, o objeto (o verdadeiro) era estudado como exterior à consciência, agora, nesta etapa, a consciência se compreende a si mesma como objeto (2007b, §166), como verdadeira também. Este é o momento da “autoconsciência”, ou “consciência-de-si”, demonstrado no capítulo da independência e dependência da consciência-de-si, na relação entre dominação e escravidão; e também no capítulo da liberdade da consciência-de-si, nas representações do estoicismo, do ceticismo e da consciência infeliz.

Esta é a instância na qual a consciência adquire o saber de si. Contudo, ela percebe que só é consciência-de-si, quando é consciência de uma outra consciência, de um “Outro” (2007b, §167). A relação inicial com o outro é de hostilidade e de luta, pois cada consciência inserida no mundo concreto da vida é marcada pelo “desejo” (2007b, §167) de ser tudo e de ter tudo. Neste embate, o “Outro” é visto como objeto de desejo (2007b, §168), como meio para o desejo, e como forma de satisfação (2007b, §175) e de autoafirmação. Por isso, é que a vida é luta (2007b, §187). O perdedor se torna então escravo e o vencedor se torna senhor (2007b, §189). O primeiro se torna objeto de gozo para o segundo e trabalha para a satisfação deste. O segundo não trabalha e se acha independente e com sua singularidade afirmada. Todavia, Hegel constata que, numa relação onde não há reciprocidade, onde não há reconhecimento mútuo, também não há nem independência e nem liberdade (2007b, §188, §191). O Senhor, por não trabalhar se torna um parasita e fica dependente de seu escravo. O escravo, por trabalhar molda, “forma” (2007b, §194, §195) o mundo e se liberta da natureza. Mas por ser uma consciência recalcada, o escravo não se apercebe disso. A percepção de ser livre, através do pensamento em um mundo abjeto, é o que caracteriza, para Hegel, uma nova figura da consciência: a “consciência estoíca”.

A consciência estoíca é marcada pela primeira afirmação da subjetividade: “*no pensar, Eu sou livre; porque não estou em um Outro, mas pura e simplesmente fico em mim mesmo*” (2007b, §197).

Como é sabido, chama-se estoicismo essa liberdade da consciência-de-si, quando surgiu em sua manifestação consciente na história do espírito. Seu princípio é que a consciência é essência pensante e que uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, na medida em que a consciência aí se comporta como essência pensante. (2007b, §198).

De acordo com Hegel, a consciência estóica é negativa em relação à dominação do senhor e do escravo e, por isso, livre. O agir do estóico não é o agir do senhor, que tem sua verdade no escravo, e nem o agir do escravo, que tem sua verdade na vontade do senhor. Seu agir é livre de qualquer dependência singular. Na verdade, é uma liberdade abstrata que busca retirar-se do mundo, do “ser-aí” (2007b, §199), e ater-se na pura universalidade do pensamento. Por isso, Hegel afirma que o estoicismo só podia surgir num tempo de medo e de escravidão universais, assim como num tempo “de cultura universal, que tinha elevado o formar até o nível do pensar” (2007b, §199); uma referência clara à decadência do *ethos* grego pelo cosmopolitismo de Alexandre Magno e pelo universalismo abstrato do Império Romano.

A liberdade da consciência-de-si individual indiferente ao ser-aí natural é, para Hegel, uma liberdade abstrata do puro pensamento, vazia de conteúdo e sem um critério definido de verdade. Se perguntarmos a um estóico o que são o “bem” e o “verdadeiro”, sua resposta seria: “é na racionalidade que deve consistir o bem e o verdadeiro” (2007b, §200). Por isso, é um pensamento sem determinação, sem conteúdo. Hegel chega até a ironizar:

Os termos universais do verdadeiro e do bem, da sabedoria e da virtude, onde o estoicismo tem de parar, de certo são geralmente edificantes; mas como de fato não podem chegar a nenhuma expansão do conteúdo, começam logo a produzir o tédio. (2007b, §200).

Presa na pura universalidade negativa, a liberdade abstrata do estoicismo será radicalizada pelo ceticismo. A negatividade da consciência-de-si livre torna-se agora uma negatividade real (2007b, §202). A consciência cética também é uma consciência negativa, é uma “consciência-de-si perdida” (2007b, §205). Ela procura sua

independência e certeza não mais numa universalidade em geral, mas em si mesma, no contingente e no singular. Por isso, ela é uma confusão em si mesma; ela aniquila o “Outro”, permanece na contradição e na “*absoluta inquietude dialética*” (2007b, §205). Ela revela o movimento dialético no qual nada é essencial: nem a certeza sensível, nem a percepção, nem o entendimento, nem a relação de dominação e servidão, nem as leis morais. Nada vale como determinado. Como consciência do singular, consciência empírica, o ceticismo só se ocupa do contingente, tornando-se ela mesma contraditória. Como aponta Hegel, o ceticismo é a eterna mutabilidade, a eterna igualdade da consciência consigo mesma:

Declara a nulidade do ver, ouvir, etc., e *ela mesma vê, ouve*, etc., declara a nulidade das essências éticas e delas faz as potências de seu proceder. Seu agir e suas palavras se contradizem sempre; e desse modo, ela mesma tem uma dupla consciência contraditória da imutabilidade e *igualdade*; e da completa contingência e *desigualdade* consigo mesma. Mas mantém os termos dessa contradição separados um do outro, e se comporta nisso como no seu movimento puramente negativo em geral. Se lhe indicam a *igualdade*, ela indica a *desigualdade* e quando se lhe objeta essa desigualdade que acaba de declarar, passa adiante para declarar a igualdade. Seu falatório é, de fato, uma discussão entre rapazes teimosos: um diz A quando o outro diz B, e diz B quando o outro diz A: e assim cada um, à custa da contradição *consigo mesmo*, se pega a alegria de ficar sempre em contradição *com o outro*. (2007b, §205).

No estoicismo a consciência-de-si era a simples liberdade de si mesma. Agora, no ceticismo, essa liberdade se realiza e aniquila o outro lado do ser-aí determinado, tornando-se uma consciência duplicada e desembocando no resultado final do processo da autoconsciência. O entendimento de ser ao mesmo tempo universal e particular, de ter a certeza de si mesma e de ser ao mesmo tempo contraditória, é o que vai caracterizar o que Hegel define de “consciência infeliz”: esta é a compreensão da duplicação da consciência, a compreensão de ser “*cindida dentro de si*” (2007b, §207). A consciência infeliz se percebe como mutável e com imutável, como tendo algo de essencial e de inessencial (2007b, §208). Por não encontrar sua certeza no mutável e no contraditório, ela “*parte na ascensão rumo ao Imutável*” (2007b, §209). Porém, a

unidade com este Imutável não pode estar num ser-aí-determinado, não pode estar no desejo e no trabalho, ou no puro pensar. A consciência infeliz busca então ultrapassar esse mundo rumo a um *além* (2007b, §214). Hegel nos mostra que a consciência não percebe que sua liberdade está no outro, na História, no reconhecimento mútuo. Ao contrário, a consciência permanece sempre infeliz, pois o Imutável, além de estar num “além”, tem sua unidade para com ele imposta no abandonar-se de si, na perda de sua singularidade, de tal forma que seu agir continua sendo miserável e seu gozo dor (2007b, §230). Contudo, é a partir deste longo processo dialético, que a consciência adquire consciência-de-si, adquire a certeza de sua singularidade, isto é, se percebe como sendo ela mesma todo este processo, de ser toda a realidade (2007b, §230). Com isto, Hegel evidencia uma nova figura da consciência: a “Razão”, e, por conseguinte, a figura do “Espírito”. Tal é a gênese da consciência e do próprio saber filosófico que Hegel propõe para superar o formalismo da Filosofia Moderna. Entretanto, como observa Habermas, apesar de todo o esforço, Hegel teria ficado devendo a “prova” (1989, p. 21) da necessidade dessa sequência de figuras da consciência, caindo no mesmo erro do qual acusou Kant.

### III

Isto ocorre porque a filosofia tinha, segundo Habermas, grandes pretensões teóricas. Os grandes “mestres-pensadores” (1989, p. 17), como Hegel e Kant, traçaram a imagem da filosofia como um conhecimento independente e superior aos demais tipos de conhecimento. Hegel sustentava que a filosofia era uma teoria da verdade, a “ciências das ciências” (1965, p. 81). Kant afirmava que a filosofia era uma teoria do conhecimento, isto é, um conhecimento que se punha anterior aos demais conhecimentos e que os fundamentava (1989, p. 18). Desta forma, a filosofia possuía a tarefa de indicar o lugar de cada saber e de atribuir o alcance e os limites destes saberes. Em suma, a filosofia tinha os papéis de “indicador de lugar” e de “juiz”.

Ao demarcar os limites, como Max Weber dirá mais tarde, das esferas axiológicas culturais da ciência e da técnica, do direito e da moral, da

arte e da crítica da arte, segundo características exclusivamente formais, e ao legitimá-las ao mesmo tempo dentro de seus limites, a filosofia se comporta como suprema instância jurídica não somente em face das ciências, mas perante a cultura em seu todo. (1989, p. 18-19).

Diante disto, podemos nos perguntar: será que ainda há espaço para esse tipo de filosofia? Uma filosofia que dá a primeira e a última palavra no diálogo com os outros saberes? Uma filosofia que possui um “método” e um “objeto” próprios? Um saber que teria um acesso privilegiado à verdade? Um saber no qual o sábio é respeitado e privilegiado? Em sua obra *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Richard Rorty levanta sérias críticas à estas pretensões filosóficas, anunciando uma pretensa “morte da filosofia” (1989, p. 19).

Abandonar a noção do filósofo como conhecendo algo sobre o conhecer que ninguém mais conhece de modo pleno seria abandonar a noção de que sua voz sempre tem pretensão dominante à atenção dos outros participantes da conversação. [...] Ou pode ser que a imagem do filósofo que Kant ofereceu esteja por seguir o caminho da imagem medieval do padre. Se isso acontecer, mesmo os próprios filósofos não levarão mais a sério a noção de filosofia como proporcionando “fundamentos” ou “justificações” para o resto da cultura, ou como adjudicando *quaestiones juris* sobre os domínios próprios de outras disciplinas. [...] Que papéis esses homens desempenharão na conversação de nossos descendentes, ninguém sabe. Se a distinção entre filosofia sistemática e edificante terá continuidade, ninguém sabe também. Talvez a filosofia torne-se puramente edificante, do modo que a auto-identificação como filósofo se dará antes puramente em termos dos livros que se lê e discute do que em termos dos problemas que se deseja resolver. (1994a, p. 384-386).

Essas intrigantes críticas de Rorty à filosofia como um espelho da natureza (1994a, p. 27), como conhecimento representativo do real, são reconhecidas como legítimas por Habermas, porém, não as suas consequências radicais. Habermas aceita a tese do fim do papel da filosofia como indicador de lugar e de juiz, mas não o abandono das pretensões racionais, a confiança numa racionalidade procedural (1989, p. 19-20). A filosofia ainda teria o papel de “guardador de lugar” e de “intérprete”. A filosofia não seria mais uma “teoria da verdade”, de “verdades metafísicas”, ou de “fundamentação

última”. Ela deve abandonar o conceito forte de teoria da tradição e assumir o papel de “intérprete” e mediador do diálogo cooperativo nas esferas da ciência, da moral e da arte, a fim de religa-las às culturas e tradições do mundo da vida, isto é, religar as diversas esferas dispersas da razão técnica com a prática de uma razão comunicativa (1989, p. 33). Ao atribuir legitimidade epistêmica ao diálogo entre as ciências e a cultura, a filosofia deverá tentar evitar as pretensões de validade baseadas em violência ou em argumentos de autoridade. Ela deve defender a prática comunicativa como um agir orientado para o entendimento mútuo, onde aquilo que é justificado, ou fundamentado, deve ser através de boas razões (1989, p. 34) e não em função de hábitos de vida ou do cientificismo. Esse, aliás, seria o segundo papel que a filosofia deveria ter: o papel de “guardião da racionalidade”. Papel este que trás, segundo Habermas, apesar de sua grande relevância, muito mais aborrecimentos do que privilégios (1989, p. 34).

E o helenismo? Onde ele se encontra nesta discussão? Ora, o helenismo propagava a imagem da filosofia como uma “teoria”. Com efeito, não havia nada mais importante e nada mais prático do que a teoria para os filósofos antigos. Segundo Habermas, a teoria prometia um processo de formação que era o caminho tanto do conhecimento, quanto da salvação. Ela era uma catarse da alma que levava à conservação salvífica do espírito: “tanto na tradição aristotélica como na estóica, a forma de vida teórica também goza de primazia sobre a *vita activa*” (2004, p. 314).

Essa referência filosófica durou até a popularização do Cristianismo, para o qual o caminho da salvação poderia se alcançado por qualquer pessoa. A salvação, isto é, a imperturbabilidade da alma, a consciência-de-si, a vida pacífica, comunitária e feliz, não tinha mais um caráter elitista, não era mais um caminho exclusivo que só podia ser trilhado por poucas pessoas cultivadas. O helenismo, e a filosofia de uma forma geral, será absorvida pela religião cristã, perdendo seu significado salvífico (2004, p. 314).

A relação entre teoria e prática, entre verdade e sabedoria, sempre foi uma relação constante ao longo da História da Filosofia. No pensamento contemporâneo, preponderantemente um pensamento pós-metafísico, a filosofia renuncia as pretensões de um conhecimento objetivo da realidade e do conhecer, assim como as pretensões de um saber de um determinado modo de vida. As tentativas de conservação, ou de

despedida da filosofia, no pensamento contemporâneo efetuam-se, por vezes, e de maneira inusitada, na forma “terapêutica”, na forma “heróica”, e na forma “salvática” (1989, p. 26). De acordo com Habermas, a primeira forma é exemplificada por Wittgenstein, para o qual a filosofia é ela própria a doença que deveria vir a curar. A segunda forma é exemplificada por Heidegger, para o qual o pensar filosófico ordenador dever ser substituído por um retrocesso não-discursivo à esfera imemorial do ser. A terceira e última forma é exemplificada por todos aqueles que defendem a sobrevivência da filosofia com o objetivo de salvar antigas verdades; a filosofia, exonerada de pretensões sistemáticas, seria um patrimônio cultural a ser salvo, pois a apropriação dos textos clássicos poderiam ser fontes de iluminação e de despertar (1989, p. 27).

Mesmo diante de todas as limitações e exigências do pensamento contemporâneo, Habermas não abre mão da confiança do papel de intérprete e de guardião da racionalidade que a filosofia deveria ter, assim como também não abre mão da confiança da tarefa e da responsabilidade do intelectual no processo de clarificação do discurso público e científico (2004, p. 324), ou seja, no papel deste nas controvérsias e nas questões que permeiam a esfera pública política sobre os desafios da nossa sociedade atual (2007a, p. 29).

## IV

Considerando o exemplo do helenismo como um período importante do processo do pensar filosófico e também como um importante exemplo de um tipo de filosofar, a interpretação de Hegel e de Habermas tanto se aproximam, quanto se distanciam. Elas se aproximam por compreenderem que a filosofia não significa somente uma “sabedoria de vida”, um conhecimento sobre um modo de vida individual, mas, também, um conhecimento que se direciona essencialmente para a política, para a vida social. Por outro lado elas se distanciam, porque Hegel entende a filosofia como uma “ciência”, um conhecimento teórico sobre a verdade, ao passo que Habermas a entende muito mais como uma “atividade” de esclarecimento e de justificação do

discurso, embora, é claro, sem perder de vista o rigor teórico da racionalidade. O helenismo falhara ao identificar teoria com salvação, e salvação como liberdade abstrata. O ideal de um sábio que, com um esforço sobre-humano ou demasiado humano, atinge um estágio de imperturbabilidade, de autodomínio e autossuficiência, se aproxima da imagem de um indivíduo excepcional para o qual a vida social e política, ou mesmo a reflexão sobre questões relacionadas a ela, seria apenas uma questão de escolha pessoal. Tal indivíduo não percebe que o “fechar-se-em-si-mesmo”, ou em comunidades, depende de circunstâncias externas a si, como, por exemplo, da tolerância política para com as escolas e doutrinas, e, para com os diferentes tipos de pensar e de agir. A defesa de uma ética particular, de um modo de vida particular, também se defronta com as questões de fundamentação, e, portanto, com as questões do relativismo e do universalismo. Claro que se pode objetar que tal interpretação é por demais radical, especialmente se lembramos a relevância de alguns princípios gerais evidenciados pelo helenismo, tais como o da amizade (2014, p. 319), o do respeito ao outro, e o da natureza universal do homem (1985, p. 267). Estes princípios são, a propósito, o que há de admirável e imortal no helenismo: uma ética que reflete e prepara o indivíduo para a finitude da vida, para uma perspectiva e um comportamento à altura de nossas questões existenciais, demandando a exigência de uma vida mais autêntica. Esta é sem dúvida uma dimensão que a filosofia contemporânea, mesmo em suas inúmeras perspectivas, não pode perder de vista; pois, a reflexão sobre o mundo natural e social passa primeiramente e inevitavelmente pela reflexão sobre nós próprios, sobre nossas próprias experiências, sobre nosso papel e posição no mundo. Seguramente, esta é uma postura de humildade indispensável para o trabalho cognitivo e para a ação social da qual fazemos parte, como nos lembra Marco Aurélio:

Rebaixa-te, minha alma, rebaixa-te! [...] Deves sempre lembrar qual a natureza do universo, qual a minha, qual a relação entre esta e aquela, qual parte sou de qual universo e que ninguém te impede de fazer e de dizer o que é consequência da natureza de que és parte (1985, p. 267).

Contudo, hoje em dia, numa época em que a filosofia é novamente e incessantemente confrontada com o porquê de sua existência e utilidade, devemos ainda observar uma questão. Se definirmos filosofia somente como “sabedoria de vida”, o filósofo não teria nada mais a dizer além da orientação sobre um determinado comportamento individual. Ele não teria muito a acrescentar nas discussões sobre justiça, ética, liberdade, emancipação, dentre outras; questões que permeiam a sociedade, a ciência e a cultura. Ao se deparar com essas questões, o “filósofo” refletiria a partir de uma perspectiva pessoal e relativista, como observou Hegel, sempre com o objetivo de “adequar” o indivíduo à “sua realidade”, competindo, em “utilidade”, para com outros saberes que melhor prometem uma salvação para a alma, ou a interpretação do “extraordinário”, como observou Habermas. Por outro lado, se ele trilhar o caminho da “verdade absoluta”, de uma “teoria do real”, ele também ultrapassa suas forças e alça para si um objeto próprio que não existe, e que somente com um acesso privilegiado à verdade poderia ser alcançado; ele se isolaria do diálogo com os saberes empíricos, bem como de sua contribuição no estudo das questões acima mencionadas. Não devemos fugir para a abstração do pensamento, como afirmava Hegel, nem nos deixar levar pelo subjetivismo pós-moderno, como nos lembra Habermas. Ensaçando uma resposta às perguntas iniciais, poderíamos afirmar o seguinte: *será que o helenismo representou somente um período passado da Filosofia?* Do ponto de vista histórico sim, pois as condições históricas, e os respectivos desafios a ele impostos, são diferentes de nossas condições atuais, que exigem um novo tipo de racionalidade e de filosofar. *O paradigma da filosofia como “sabedoria de vida” está superado, ou ainda podemos encontrar algo de relevante e contemporâneo neste grande pensamento?* O paradigma helenista é inspirador, mas não esgota o trabalho da filosofia. A filosofia não precisa e nem deve perder de vista sua sensibilidade e reflexão sobre a condição da existência humana. No entanto, juntamente com ele, precisamos de algo a mais para refletir sobre os desafios de nosso século: “pós-verdade”, obscurantismo, injustiças sociais, crise ambiental, instrumentalização da natureza humana... Precisamos de um paradigma mais amplo e de uma filosofia mais crítica e comprometida, para além paradigma da filosofia como sabedoria de vida ou da filosofia como saber absoluto.

## REFERÊNCIAS:

AURÉLIO, Marco. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).

GUIMARÃES, Mariângela Areal. **A era helenística: os reflexos do fim da pólis na formação do indivíduo**. *Ítaca*, Rio de Janeiro, n. 17, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: 2007a.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2004.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia de espírito**. Petrópolis: Vozes, 2007b.

HEGEL, G.W.F. **Lecciones sobre la historia de la filosofia**. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1981, vol. II.

HEGEL, G.W.F. **Lições de filosofia da história**. Brasília: UNB, 2008.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UNB, 2014.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre livros e leitura**. Porto Alegre: Paraula, 1994b.

VOLTAIRE, François M. A. **Dicionário filosófico; O filósofo ignorante**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção os Pensadores).

WIEDMANN, Franz. **Georg Wilhelm Friedrich Hegel: in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten**. Berlin: Rowohlt, 1965.