

BIBLIOGRAFIA

PAULO MENESES — *Para ler a Fenomenologia do Espírito-Roteiro* (col. Filosofia 1) São Paulo, Edições Loyola, 1985, 211 pgs.

A nova coleção FILOSOFIA, sob a responsabilidade do Centro de Estudos Superiores de Filosofia e Teologia da Companhia de Jesus (Belo Horizonte, MG) e publicada pelas Edições Loyola (São Paulo, SP) tem como finalidade contribuir para o enriquecimento da rara bibliografia filosófica brasileira. Para tanto propõe-se divulgar textos de filósofos brasileiros contemporâneos, sobretudo dissertações e teses de valor que acabam esquecidas por falta de oportunidade editorial, e injustamente arquivadas, cursos universitários, protocolos de seminários, traduções de textos contemporâneos e clássicos, e outros instrumentos de trabalho que constituem parte importante da produção filosófica brasileira e poderão enriquecer notavelmente nosso acervo bibliográfico no campo da Filosofia.

O livro de Paulo Meneses, Professor na Universidade Católica de Pernambuco, que inaugura a nova coleção, apresenta-se com características originais. Não é um estudo sobre a *Fenomenologia do Espírito*, mas um roteiro para a sua leitura. A sua origem e finalidade didáticas são, assim patentes. Eis aí um caso privilegiado em que simples protocolos de seminário transformam-se num roteiro magistral, num utilíssimo instrumento de trabalho que qualquer iniciante — ou mesmo o iniciado — podem ter aberto ao seu lado enquanto avançam pelo difícil texto de Hegel. Sem ser um comentário propriamente dito, o roteiro de Paulo Meneses é, antes, uma paráfrase que busca aderir estreitamente ao movimento dialético do discurso hegeliano de um lado e, de outro, realçar suas linhas estruturais, segundo o programa de leitura que havia sido proposto pelo conhecido hegelianista P.-J. Labarrière na sua tese de 1968, programa que o roteiro de Paulo Meneses permite executar com segurança. Esse programa de leitura com duas chaves — o fluxo dialético e a estrutura — pode, aliás, ser visualizado sinoticamente no gráfico das figuras e seções inserido no

livro em folha separada para mais fácil manuseio.

O texto da *Fenomenologia do Espírito* é, sem dúvida, um *hápax*, um caso único na história da Filosofia em termos de discurso filosófico: Como os *Diálogos* de Platão, é inimitável e, de fato, não inaugurou um gênero novo de escritura filosófica porque ninguém até hoje tentou escrever, com novas figuras e novas dialéticas, uma nova *Fenomenologia*. Não que a idéia geratriz da primeira grande obra de Hegel fosse absolutamente original. O propósito de se escrever uma história da consciência que sabe — ou do saber que se manifesta na consciência — reponta já nas origens do Idealismo alemão, nas breves páginas sobre a história da Razão pura com que Kant conclui a sua primeira *Crítica*. A ambição de Fichte e do jovem Schelling foi mostrar na *Doutrina da Ciência* ou no *Sistema do Idealismo transcendental* o desfecho necessário do progresso histórico da Razão ou a forma adequada do conhecimento do Absoluto presente na Razão. Deduzir a necessidade da Filosofia como ciência do Absoluto da história ideal da consciência na qual o Absoluto mesmo se manifesta, essa a tarefa que Schelling se propusera cumprir no *Sistema do Idealismo transcendental* de 1800, no ano mesmo em que Hegel iria encontrá-lo em Iena para dar início a uma colaboração que encontrará seu fim justamente com a publicação, em 1807, da *Fenomenologia do Espírito* na qual se afirmará a originalidade do caminho hegeliano. Com efeito, uma comparação entre a obra mais brilhante da juventude de Schelling e o livro com que um Hegel já amadurecido ocupará definitivamente seu lugar na cena filosófica, mostra a distância que os separa. As três “épocas” de Schelling são momentos de uma dedução ideal que se apresenta metaforicamente como história da Consciência-de-si. O desenho de Hegel é infinitamente mais vasto e complexo e sua execução dará à *Fenomenologia* essa feição discursiva à primeira vista desconcertante que afasta muitos leitores, dando origem, como diz Paulo Meneses, ao “mito da obscuridade impenetrável de Hegel” (p. 9). Com efeito, o que Hegel pretende é, nada menos, do que demonstrar a necessidade da Filosofia como destino e desfecho da cultura ocidental, no momento em que as oposições que atravessam essa cultura e se inscrevem no seu traçado histórico objetivo ou nas suas obras, atingem a sua amplitude máxima e impõem como tarefa teórica indeclinável o pensamento da “reconciliação” (*Versöhnung*). Desde o início da sua estadia em Iena Hegel está convencido de que à Filosofia, entendida como pensamento ou lógica do Absoluto, cabe responder ao desafio histórico da “reconciliação”, sendo capaz de “expor” (*darstellen*) essa sua necessidade num discurso rigorosamente científico no qual as experiências fundantes da consciência na cultura oci-

dental — as experiências do seu *saber* — designam um caminho lógico que conduz a consciência ao Saber absoluto, ou seja, à necessidade demonstrada da Filosofia como captação do tempo histórico no conceito. Esse discurso é justamente a *Fenomenologia*. Daí a sua extrema complexidade: ela deve urdir na estrutura de um mesmo discurso três fios de significação: as experiências que a consciência faz sobre os objetos do seu saber, as formas paradigmáticas que algumas dessas experiências assumem na história da cultura ocidental, a lógica que ordena necessariamente essas experiências e as integra no devir da consciência mesma para o Saber absoluto ou para o limiar da Filosofia como Sistema do Absoluto, que emerge assim com necessidade lógica ao termo da sua própria gestação histórica.

Como encontrar regras de leitura para um discurso de tal complexidade? Eis uma questão que se tornou crucial para os comentadores da *Fenomenologia* e deu origem a uma vasta literatura que se enriqueceu nos últimos anos sobretudo com estudos dedicados à discussão do árduo tema das relações entre *Fenomenologia* e Sistema pois é claro que, para o próprio Hegel uma leitura adequada da *Fenomenologia* só pode ser uma leitura *sistemática*. Com efeito, na sua apresentação do discurso fenomenológico (no *Prefácio* e na *Introdução*; ver as magistrais paráfrases de Paulo Meneses, p. 17-21; 29-34), Hegel preocupou-se em distinguir os níveis de leitura que o leitor eventual da sua obra deve levar em conta para poder situar-se na perspectiva da estrutura e do movimento dialético do texto. Esses níveis de leitura elevam-se sobre um pressuposto fundamental: o discurso fenomenológico é um discurso científico, seus momentos se estruturam portanto como momentos da verdade. Que verdade? A verdade do sistema total dos modos ou figuras com que o saber se *manifesta* à consciência. Uma verdade, por conseguinte, que é-para-a-consciência e que ao termo do discurso — no Saber absoluto — deve justamente libertar-se desse seu ser-para-a-consciência e expor-se como verdade-em-si no discurso do Sistema da Ciência propriamente dito que Hegel desenvolverá mais tarde na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Na leitura da *Fenomenologia* há, portanto, necessidade de se estar permanentemente atento: a) à *ordem* em que os objetos surgem para a consciência que experimenta ou consciência fenomenal dando conteúdo às figuras do seu saber. Esse é o nível do *em-si* do objeto do discurso fenomenológico, que não é percebido pela própria consciência mergulhada na experiência. Mas, b) é percebido pela consciência filosófica que constrói o discurso e estabelece a ordem das figuras do saber da consciência como ordem necessária (lógica fenomenológica do discurso). É o nível de leitura que Hegel denomina “para-nós (*für uns*) ou seja, para o leitor-filósofo, e ocupa a maior parte do texto na me-

dida em que o texto mesmo constitui a exposição (*Darstellung*) do caminho que a "consciência natural" (primeiro nível) percorreu para tornar-se "consciência filosófica" capaz de, no tempo histórico do filósofo Hegel, escrever justamente o discurso fenomenológico (segundo nível). Mas, c) subjacente a esse discurso ou "atrás da consciência" (*hinter dem Bewusstsein*, como escreveu o próprio Hegel numa folha solta redigida enquanto preparava, em 1831, a 2ª edição da *Fenomenologia* que afinal não chegou a publicar; ver ed. Hoffmeister, p. 578) está a seqüência das categorias ou essencialidades lógicas propriamente ditas que asseguram a cientificidade do discurso e constituem o nível do seu "em si" (*an sich*) como discurso filosófico (terceiro nível). Justamente um dos tópicos mais discutidos e investigados na literatura atual sobre a *Fenomenologia* é o que se ocupa em tentar estabelecer uma correspondência entre o texto da *Fenomenologia* e as duas versões da Lógica que Hegel nos deixou: a de Jena e a de Nürnberg, que foi a definitiva. Qualquer que seja a solução que se adote, o importante é que o leitor saiba que o discurso da *Fenomenologia* é sustentado por um arcabouço lógico que será necessário reconstituir, ao menos nas suas grandes linhas, para que a leitura alcance abranger todos os níveis ou todas as linhas do complexo desenho hegeliano.

Ora, o Roteiro de Paulo Meneses se apresenta como excelente instrumento para orientar esse tipo de leitura — a única adequada ao texto da *Fenomenologia* — tanto no estudo individual quanto em seminários ou leituras em comum. Ele nos faz acompanhar o exato relevo dialético do texto de Hegel indicando, através de uma judiciosa divisão e titulação e de uma bem ritmada numeração os momentos estruturais e a direção do movimento (ver observação do A., p. 10-11).

Para escrever um texto como a *Fenomenologia* Hegel teve que forjar uma linguagem extremamente plástica, bem diferente da rigidez do estilo filosófico habitual, capaz de acompanhar a fluidez de um pensamento que, no dizer de A. Koyré, procede mais por adjetivos do que por substantivos ou melhor, tenta exprimir a incessante diluição que o pensamento dialético opera da rigidez substantiva com que a linguagem comum se esforça por fixar o real em movimento. Nos estudos sobre Hegel o problema da linguagem ocupa um lugar cada vez mais importante e a própria *Fenomenologia* se beneficiou de um utilíssimo *Wortindex* organizado por Joseph Gauvin. Convém observar, por outro lado que, original e inovadora, a língua filosófica de Hegel está profundamente enraizada no solo vocabular e semântico greco-latino que, através do latim escolástico, alimentou as línguas

filosóficas européias e, no século XVIII deu forma definitiva ao alemão filosófico; mas não deixa de servir-se a fundo, como o próprio Hegel observa, dos recursos que a índole da língua alemã oferece para a expressão do pensamento dialético. Inútil, pois, dizer das dificuldades que uma tradução da *Fenomenologia* deve enfrentar. Nessa tarefa, mais do que em qualquer outra, o eventual tradutor deverá aceitar o conselho de Boileau: *Vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage/Polissez-le sans cesse et le repolissez*. Enquanto não chega uma boa tradução portuguesa de *Fenomenologia* Paulo Meneses já se adiantou com sugestões extremamente felizes para a tradução de alguns termos-chave e que proponho sejam adotadas desde já pelos hegelianistas brasileiros. O Glosário da pág. 207 oferece a lista desses termos, dentre os quais se destacam "suprassumir" e "suprassunção" para *aufheben* e *Aufhebung* e o particípio "suprassumido" para *aufgehoben*, assim como "extrusar" e "extrusão" para *entäussern* e *Entäusserung* (ver as explicações do A. nas págs. 9-10).

A *Fenomenologia* é, sem dúvida, a obra mais fascinante do Idealismo alemão. Ela é, de fato, para usar, mas noutro sentido, uma comparação de Rudolf Haym, um palimpsesto sob cuja superfície corre a escritura tumultuosa de todas as correntes da cultura ocidental que vem desaguar no estuário de problemas da modernidade mais atual. Hegel faz convergir esses problemas, através de longo itinerário fenomenológico, para o Saber absoluto que não é senão a resposta filosófica hegeliana à questão que impele incessantemente, desde a Grécia, o caminho civilizatório do Ocidente: é possível uma civilização da Razão que integre a liberdade em formas históricas de racionalidade consensual ou de racionalidade socialmente legitimada? Uma compreensão da *Fenomenologia* parece pois necessária a todo esforço de leitura desse século e meio de história que nos separam de Hegel. Paulo Meneses presta um inestimável serviço à cultura filosófica brasileira oferecendo-nos um roteiro magistral e seguro para essa compreensão.

H. C. Lima Vaz

SÔNIA MARIA VIEGAS ANDRADE — *A Vereda trágica do "Grande Sertão: Veredas"* (Col. Filosofia 2), São Paulo, Edições Loyola, 1985, 104 pgs.

O segundo volume da coleção "Filosofia" põe-nos nas mãos uma leitura filosófica rica e estimulante da obra maior de Guimarães Rosa. Sua autora é Professora de Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais e o livro mereceu, em 1984, o prêmio Cidade de Belo Horizonte.

Sem ser um especialista em Guimarães Rosa posso antever que esse pequeno livro passará a ocupar, desde agora, um grande lugar na bibliografia rosiana. Somente a cultura universal, a rara penetração filosófica, a finíssima sensibilidade e a consumada arte de escrever de Sônia Viegas poderiam condensar em relativamente poucas páginas uma tal riqueza de interpretação e desvendar tal profundidade de motivos filosóficos no *opus magnum* rosiano. Na verdade, essa leitura do *Grande Sertão: Veredas* é extremamente ambiciosa pois pretende nada menos do que encontrar o lugar para o poema de Rosa na história do *logos* ocidental, esse *logos* que chega até aqui trazido pelas riquezas idiomáticas do português arcaico fundidas no linguajar sertanejo. Que, portanto, se reflete, se refrata, se insinua, se recria poeticamente na imensidade misteriosa e matricialmente fecunda do *sertão*. O sertão se torna então o *tópos noetós* originário do discurso rosiano que só pode ser, pois, um discurso poético na sua forma épica: tal a inspiração original da leitura de Sônia Viegas (v. p. 30-31). Mas o *epos* de Rosa situa-se no fim, não no começo da história do *logos* ocidental. Ele tem, sem dúvida, as características do *logos* épico que Sônia Viegas, inspirando-se em Hegel, descreve magistralmente (cap. 2). Aqui também, como no *epos* homérico ou hesiódico, a transfiguração do indivíduo em portador de valor — do *ethos* — é que anima a gestação da palavra poética. O mundo épico como universalidade, o *sertão* como mundo épico: esse o primeiro momento da leitura rosiana de Sônia Viegas. Mas o *logos* que assume e transfigura na fabulação poética de Rosa o *ethos* sertanejo é um *logos* marcado, na medida mesma em que Rosa se insere na tradição ocidental da palavra, pela dissolução crítica da força reveladora e expressiva do discurso que vem acompanhando o pensamento filosófico no último século, e que Sônia Viegas evoca brilhantemente na sua Introdução (p. 7-17). Vale dizer que o caminho do herói épico em *Grande Sertão* só pode ser um caminho — ou uma vereda — de tragédia, pois nele a totalidade ética

do sertão não alcança traduzir-se numa gesta épica perfeitamente harmoniosa: a narração de Riobaldo não é um cântico celebratório mas é pontilhada de perguntas sem respostas que, diz Sônia Viegas, "penetram na harmonia cósmica como um espaço de indeterminação: elas exigem um desdobramento histórico daquele *cosmos* em ebulição" (p. 98-99).

Essa penetração da *práxis* histórica, que é discriminadora e questionadora, na unidade mítica do sertão constitui o fundo da tragédia de Riobaldo e é sobre esse fundo que se desdobra o segundo fio condutor da leitura de Sônia Viegas. Na verdade, Riobaldo é a figuração vivente e errante da aporia do sertão, na encruzilhada entre a *práxis* que vem da cidade e da ordem instituída, e a *práxis* épica que se alimenta da identidade mítica com a ordem cósmica. Ele é o entremeio contraditório entre, de um lado, a figura arquetipal dos heróis autênticos do sertão — Joca Ramiro e Medeiro Vaz — e, de outro, a figura do homem da cidade, da razão astuta e ordenadora: Zé Bebelô (p. 100-101).

É, portanto, o desenho magistral do perfil trágico de Riobaldo nos capítulos 3 e 4 que constitui a chave da interpretação de Sônia Viegas. Nela a tragédia que penetra o coração do *logos* épico só encontra um caminho de possível desenlace na experiência do amor capaz de operar o reencontro da identidade ética na simbiose com a terra-mãe (p. 101). Mas essa experiência permanece ambígua pela própria ambigüidade que paira sobre a personagem de Diadorim. Riobaldo é remetido à sua solidão — à sua tragédia — e será ela, afinal, que irá oferecer a trama do que Sônia Viegas denomina "o plano reflexivo ou a epopéia do sentido" (cap. 6). O velho Riobaldo recupera na narração, na rememoração interiorizante, na *Erinnerung* da palavra, o que foi e o que podia ter sido, o lenho do real da sua "travessia" nadando sobre a fluidez do possível, o dito que se reflete sobre o não-dito, o pensado que se alimenta de um inesgotável impensado (p. 82). Eis aí a *poiesis*, a transcrição final da epopéia de Riobaldo no corpo da palavra operando a mediação entre a universalidade ética do sertão e o destino singular do jagunço que Riobaldo foi, e que agora é recriado no universo do poema. É o que Sônia Viegas denomina (p. 82) a "filosofia poética", e que tem como solo epistemológico uma reflexividade original na qual a essencial presença — muda mas operante —, do interlocutor diante do narrador exige que o próprio narrador se reflita no outro de si mesmo e nesse espaço de autoreflexibilidade, desenrole a linha do seu discurso rememorativo ou trace a vereda do seu *epos* trágico (p. 92-93).

Essas são algumas das perspectivas fundamentais — entre muitas e ricas análises de pormenor — abertas pela leitura rosiana de Sônia Viegas. Sinto-me tentado agora por uma comparação, que apenas na aparência é arbitrária, entre o primeiro e o segundo volumes da coleção "Filosofia". No primeiro nos é dado acompanhar o roteiro do *logos* como Razão demonstrativa que se encaminha para a claridade plena do Saber absoluto. História e destino da palavra como *theoría*, como expressão da transparência de uma visão totalizante que, na *rememoração* hegeliana, designa o sentido da cultura ocidental como sucessão dialeticamente encadeada dos momentos e figuras de uma civilização da Razão. Aqui o discurso é o discurso da filosofia *teórica* que obedece ao paradigma fundador do Diálogo platônico onde os interlocutores se inclinam docilmente à condução do *logos*, tal como no roteiro hegeliano a logicidade *em-si* do discurso guia os passos da "consciência natural" e da "consciência fenomenológica" — os dois itinerantes desse percurso da Razão — na direção do Saber. No segundo volume a vereda por onde Sônia Viegas nos guia é a vereda do *logos* como Mito (no sentido original de narração) que penetra na universalidade da palavra trazendo consigo a obscura singularidade do evento. História e destino da palavra como *poíesis* que designa o outro sentido da cultura ocidental como sucessão de destinos que a palavra transfigura na fabulação épica ou trágica e depois no drama e no romance. Aqui o discurso é o discurso da filosofia *poiética*, como diz Sônia Viegas mas, por isso mesmo, só pode ser uma filosofia do não-dito, do não-escrito, do que não se expõe à luz da demonstração mas permanece oculto nas dobras da narração.

A palavra como *theoría* e *poíesis*, Hegel e Guimarães Rosa: se pensarmos que a palavra como *práxis* vai derivar da *theoría* e da *poíesis* para significar a ação propriamente *histórica* ou a gesta *épica*, teremos acabado de unir os fios que ligam, na perspectiva de uma leitura hermenêutica da cultura ocidental, o roteiro hegeliano e a vereda rosiana.

Pena que o Editor tenha, por conta própria, modificado a acentuação original de G. Rosa nas citações de Sônia Viegas. Mas esse é um pequeno senão que não chega a ensombrear a bela nitidez tipográfica desse livro.

H. C. de Lima Vaz

IRENE TAVARES DE SÁ — *Verdes os Astros* (romance) — Ed. Santuário, Rio de Janeiro, 1985.

A A. já tem o seu lugar assegurado na literatura brasileira contemporânea com a publicação de mais de vinte obras entre romances, ensaios e textos de formação (Ver SÍNTESE 23, 137-139), dez das quais foram honradas com Prefácios de Alceu Amoroso Lima. O presente romance trata com maestria, equilíbrio e sensibilidade o delicado problema do celibato sacerdotal e tenta retratar numa trama cheia de movimento e vida a difícil missão dos que foram marcados com o selo duma vocação irreversível.

A propósito convém ouvir um dos mais consagrados autores brasileiros no campo da temática religiosa em obras de ficção. Em carta à A. assim escreve João Mohana: "em *Verdes os Astros* a tessitura ficcional arma um painel ontológico. Nos entremeios de atavismos rurais sua criatividade nos presenteia com Nora (marcada pelo destino), com o Padre Pascal (estressado pela vida) ... O Coronel Fulgêncio surge como o patriarca decadente e assassino, ao lado de Dumas, o filho aparentemente reticente e de Lia que busca no amor extraconjugal uma fuga para o contexto opressor. Dessa galeria a A. é proprietária segura e anatomista brilhante. Fiquei prisioneiro da trama e dominado pela narrativa. O final é grandioso como libertação essencial, enquanto o fecho estético é um feliz epílogo desse belo romance."

Duas figuras de primeira plana das nossas letras leram a seu tempo o romance e escreveram seus dois Prefácios. Eis o que diz Alceu Amoroso Lima: "... este seu livro nos coloca na quarta dimensão, a teológica, com a vantagem de não trazer nenhuma intenção normativa. É o reflexo duma atmosfera universal (...) Você viu o drama do sacerdócio e do amor humano com grande dignidade e o soube exprimir com grande beleza".

Por sua vez, Otávio de Faria acrescenta: "... é particularmente original *Verdes os Astros* (...) Como pode um romance tão interessante, tão vivo, brotar das entrelinhas de simples, ainda que fundamentalmente emocionantes cartas?".

H. C. de Lima Vaz