

NOTA BIBLIOGRÁFICA:
FILOSOFIA DA NATUREZA

João A.A. Mac Dowell
Centro João XXIII (RJ)

Filippo SELVAGGI, S.J., *Filosofia do mundo. Cosmologia filosófica (Filosofia del mondo)*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1985), trad. de A. MacIntyre, S.J., Coleção Filosofia 9, São Paulo, Edições Loyola, 1988, 469pp.

A filosofia das ciências ocupa atualmente um lugar de destaque no campo da investigação e do ensino. Poucos, porém, se atrevem hoje em dia a desenvolver uma reflexão filosófica sobre o próprio mundo, objeto de tais ciências. Para tanto, faz-se mister superar previamente as barreiras que o problema crítico, o problema epistemológico e o problema hermenêutico levantam diante da pretensão de pronunciar-se validamente sobre o ser da realidade mundana. Trata-se, em primeiro lugar, de desafiar os preconceitos acumulados a partir da crítica de Hume e Kant contra a possibilidade de atingir a realidade do mundo, em si mesma e não apenas na sua aparência subjetiva. Surge, então, a questão do *status* epistemológico de uma filosofia do ente corpóreo face à explicação que a ciência moderna oferece, com tanto sucesso, da mesma realidade. Haverá ainda lugar para uma abordagem do mundo distinta do método científico ou a filosofia deve contentar-se quando muito com proporcionar uma visão global do mundo na esteira do conhecimento científico, como síntese e prolongamento de seus resultados? Quais seriam, em todo caso, as relações entre uma filosofia do mundo e a ciência respectiva? A estas questões sobrepe-se a mais fundamental de todas, ou seja, a do próprio enfoque subjacente à interpretação da realidade mundana no seu conjunto. Com efeito, a realidade pode revelar-se de diversos modos, todos com seu grau de verdade, em função do enfoque sob o qual é abordada, do qual vai depender a interpretação dos fenômenos particulares. A validade maior ou menor de cada enfoque básico não resulta simplesmente da coerência lógica daquilo que ele revela acerca do mundo, mas também

da sua vigência histórica numa determinada época e cultura.

Com sua *Filosofia do mundo*, F. Selvaggi enfrenta decididamente todos estes obstáculos, ao justificar e desenvolver uma visão do mundo corpóreo de cunho estritamente filosófico, inspirada na leitura feita por Tomás de Aquino da física de Aristóteles. A solidez que confere à sua especulação a adesão à tradição fundante da filosofia da natureza, associa o A. a preocupação de integrá-la com os resultados mais avançados da física contemporânea, discutidos já em suas numerosas publicações no campo da própria filosofia da natureza e da filosofia da ciência. Daí a originalidade e o interesse deste tratado de Cosmologia filosófica, coroamento de toda uma vida dedicada à investigação e ao ensino destas disciplinas na Universidade Gregoriana de Roma. Sua publicação vem preencher uma lacuna sensível na literatura filosófica de língua portuguesa.

A necessidade de levar em conta o conhecimento científico na elaboração da filosofia da natureza soa como um *leit-motiv* através das páginas do livro. Toda a primeira parte, intitulada *O conhecimento do mundo*, é dedicada justamente a fundamentar a abordagem específica adotada na solução da problemática ontológica do ente corpóreo, objeto da segunda parte, *A natureza do mundo*. Se a filosofia da natureza distingue-se rigorosamente da ciência moderna por seu método e pelo nível de inteligibilidade do real em que se situa, ela não pode, entretanto, limitar-se hoje aos dados da experiência comum, como ponto de partida da sua reflexão, antes precisa ter em conta os resultados experimentais e teóricos da ciência natural na elaboração de suas análises ontológicas. Esta interpretação da relação entre filosofia da natureza e a ciência contemporânea dessa mesma realidade depende da posição do autor sobre o valor cognoscitivo da ciência físico-matemática. Reconhecendo muito embora os limites que seu caráter hipotético-dedutivo e a sua expressão matemática impõem à física moderna, ele insiste na afirmação do caráter fundamentalmente objetivo da abor-

dagem científica, capaz de proporcionar um acesso efetivo à realidade do mundo.

À luz de tais pressupostos epistemológicos, o A. desenvolve sua reflexão ontológica sobre as diversas dimensões do ente mundano, sem que a contribuição, sempre requisitada, da ciência moderna perturbe minimamente sequer a demonstração das teses clássicas da filosofia aristotélico-tomista acerca da essência e das propriedades do ente corpóreo: distinção entre substância e acidente, hilemorfismo, inteligibilidade da extensão e do movimento em termos de ato e potência, consistência real das qualidades sensíveis, causalidade eficiente e final dos agentes físicos, etc. Pelo contrário, as noções da ciência moderna são interpretadas sistematicamente em termos da filosofia aristotélica e o modo como as teorias físicas (especialmente a teoria quântica e a relatividade geral e restrita) concebem o seu objeto vem confirmar, ao ver do A., aquelas posições.

Em particular, julga ele totalmente descabido negar valor objetivo a conceitos como o de molécula, átomo, elétron, próton, cargas elétricas e campos energéticos. Embora não possamos formar uma imagem intuitiva de tipo mecanicista das entidades microfísicas, nem ter delas um conhecimento próprio e unívoco, podemos, entretanto, conhecê-las intelectualmente à base dos experimentos e dos raciocínios científicos. Através de tais conceitos análogos e não puramente simbólicos elas podem ser reconhecidas como causa natural e própria de determinados efeitos. “Só quem confunde o inteligível com o imaginável, conclui o A., e não reconhece outra inteligibilidade além da mecânica pode negar o valor desse conhecimento” (376s). Assim, p.ex., os fótons, léptons (elétrons, neutrinos, etc.) e ádrons (mésons e bárions), são considerados como elementos em sentido aristotélico, e suas transformações, como mudanças substanciais de elementos ou quanta de energia desprovidos de massa em outros elementos ou pares de partículas e antipartículas dotadas de massa e vice-versa (cf. 394). Do mesmo modo, os núcleos atômicos, átomos, moléculas e cristais, são considerados como substâncias compostas individuais, em graus crescentes de complexidade, como os mistos, já previstos na física aristotélica (cf. 397).

Por outro lado, o A. parece defender que o espaço e o tempo reais, que acertadamente identifica com a própria extensão dos corpos do universo e respectivamente com o seu movimento efetivo, enquanto mensuráveis, obedecem às correlações matemáticas estabelecidas pela teoria da relatividade restrita e geral. É o que sugerem afirmações tais como: as “fórmulas da relatividade einsteiniana (que), pelo seu enorme êxito experimental, devem ser consideradas não como simples artifício matemático, mas como a expressão

das leis naturais, às quais está submetida a realidade física com todas as relações espaciais e temporais” (265). Ou ainda: “Não é de admirar também, portanto, que a presença da massa e dos campos gravitacionais incida na geometria do espaço real e a transforme de euclidiana em não-euclidiana” (278, cf. 452s).

As observações precedentes mal deixam entrever toda a riqueza das análises epistemológicas do tratado. É, sem dúvida, impressionante o domínio demonstrado pelo A. tanto da obra de Aristóteles e de Tomás de Aquino, como das formulações científicas mais avançadas e dos estudos recentes sobre a teoria das ciências. Notável também é a sua clareza não só na exposição, como também na tomada de posição a respeito dos assuntos discutidos. A abrangência dos temas abordados em nada restringe a penetração com que são tratados no que têm de essencial. Inegável, enfim, é o fascínio que exerce a integração da interpretação metafísica do mundo corpóreo com a visão científica moderna de sua estrutura.

Todavia, mesmo com o sacrifício de tamanha vantagem psicológica, a exigência de coerência lógica nos constringe a questionar parcialmente os termos em que o A. concebe as relações entre a filosofia e a ciência físico-matemática. Não cremos que as categorias da filosofia da natureza (substância, acidente, transformação substancial, etc.) possam aplicar-se às entidades microfísicas construídas teoricamente (molécula, átomo, partículas sub-atômicas, etc). Coincidimos com o A. na rejeição tanto do fenomenismo positivista, para o qual as teorias científicas nada dizem sobre a realidade do mundo, como das tendências ultra-realistas que pretendem ser o mundo físico constituído de corpúsculos e/ou de ondas e campos energéticos, tais quais os representam os modelos intuitivos, seja atômicos seja ondulatórios, da matéria. Se, porém, as construções da física teórica não podem ser reproduzidas intuitivamente é porque elas interpretam o ente natural através de relações matemáticas, resultantes da medida de suas propriedades experimentáveis. Sem dúvida, as relações numéricas definidas pela teoria científica não são meramente formais e abstratas como as da matemática pura, mas qualificadas através de sua referência a fenômenos experimentalmente distintos, entre os quais elas estabelecem nexos reais de regularidade e funcionalidade. Entretanto, a realidade, enquanto concebida através de equações físico-matemáticas, não verifica a noção aristotélica de ente natural, nem se pode atribuir a tais entidades predicados como substância, acidente, causa eficiente, etc. Trata-se de dois modos distintos e paralelos de inteligibilidade do mesmo ente sensível (além da consideração meramente física): a físico-

-matemática e a metafísica. O A., que expõe competentemente a concepção dos níveis de inteligibilidade do real, à base de elementos tomistas, não é, a nosso ver, plenamente fiel na sua utilização.

Ao recusar o uso das entidades microfísicas na elaboração da filosofia da natureza, não se exclui qualquer aproveitamento dos resultados da ciência moderna, nem se destrói o fundamento da afirmação da pluralidade das substâncias materiais inanimadas e das mudanças substanciais neste âmbito, base do hilemorfismo. Com efeito, a chave da física aristotélica é a própria noção de natureza, como princípio da unidade, da determinação e da constância do ser e do agir da realidade mundana. Ora, a noção de natureza verifica-se propriamente segundo as espécies, não os indivíduos. Dai que a experiência de corpos naturais especificamente distintos seja suficiente, na perspectiva aristotélica, para fundamentar a pluralidade de substâncias no mundo inanimado. Não consta que o Estagirita se tenha preocupado com determinar onde se encontram os indivíduos da espécie água, p.ex., a menos que, aplicando os critérios da continuidade e da separação local, considerasse uma gota d'água, a água de um jarro e a água de um lago, como indivíduos distintos da mesma espécie. Os conhecimentos científicos atuais não nos permitem, porém, considerar a evaporação como mudança substancial do elemento água no elemento ar, como pensavam os antigos. Devemos considerar, ao invés, que existem tantas espécies de substâncias inanimadas no sentido da filosofia da natureza tradicional, quantas são as espécies de substâncias químicas, simples e compostas, equivalendo as primeiras aos elementos no sentido aristotélico. Com efeito, as substâncias químicas (água, nitrogênio, cloreto de sódio, etc) com suas propriedades tanto organolépticas, como de caráter meramente mensurável, correspondem exatamente à concepção aristotélica de natureza, e sua transformação em outras substâncias com novas propriedades definidas e estáveis equivale à mudança substancial. Também para Aristóteles o composto substancial distingue-se do agregado, em virtude da unidade de sua ação e reação, o que se verifica para qualquer quantidade contínua da mesma substância. Devemos mesmo considerar a água, p.ex., como composta de quantidades determinadas de oxigênio e hidrogênio, sintetizadas numa nova substância, como mostra a experiência. Isso não significa, porém, reconhecer qualquer sentido filosófico à estrutura atômico-molecular da matéria.

Quanto aos espaços físico-matemáticos da relatividade restrita e geral, cremos que se distinguem no espaço real (o mesmo vale para as relações temporais estabelecidas pela relatividade restrita) enquanto constituem instrumentos lógico-matemáticos emprega-

dos para a descrição das propriedades físicas dos corpos determinadas experimentalmente. Ao passo que o espaço real constitui a própria extensão real dos corpos do universo, enquanto mensurável, a teoria da relatividade proporciona um sistema determinado de mensuração das relações espaciais. Ora, tal sistema específico de mensuração (como qualquer outro) é uma construção mental, e o fato de que a medida efetiva de determinados fenômenos deva adequar-se-lhe não significa que a própria realidade da extensão (e do movimento) obedeça a tais especificações, como parece pretender o A. Se tal se desse, dever-se-ia emprestar significado real (físico, biológico) p.ex. à contração da extensão e à dilatação do tempo em relação aos observadores situados em sistemas com diferentes velocidades relativas, algo claramente impossível. Na verdade, a nosso ver, a extensão das coisas e a duração dos acontecimentos, embora em si mesmas não variem em função da velocidade do sistema ao qual pertencem, só são acessíveis à nossa inteligência através de uma medida e esta varia necessariamente (segundo a relatividade restrita), de acordo com a velocidade do observador. Do mesmo modo, a consideração da geometria do espaço na relatividade geral, i.e. de um espaço curvo (riemanniano) e não retilíneo (euclidiano) só tem sentido a nível da medida atual dos fenômenos. O espaço real não é euclidiano nem riemanniano. Para medi-lo podemos usar a estrutura mensurativa que for mais adaptada à interpretação físico-matemática dos fenômenos reais dentro dos pressupostos hipotéticos de uma teoria científica.

A identificação que faz o A. entre o espaço e o tempo reais e as relações espacio-temporais propostas pela teoria da relatividade parece ligada à sua concepção de número. Depois de distinguir com Aristóteles e Tomás de Aquino, o *número numerado* ou *numeralvel*, que é a própria multiplicidade real das coisas extensas, do *número numerante*, que é o resultado da operação pela qual a mente numera uma determinada multidão, conclui que este último "à medida que é abstrato e formalmente universal, existe só na mente, como todos os universais formais" ou universais reflexos (181s). Mas, absolutamente considerado, enquanto é o objeto da matemática, o número seria uma natureza ou essência real, que se realiza de modo diverso nas coisas e na mente. Equipara, portanto, o conceito de número (objeto da matemática) a todos os outros conceitos (homem, casa etc.), que podem ser considerados ou no seu conteúdo real ou como entes de razão na sua universalidade, i.e. na sua relação potencial a diversos indivíduos apreendida pela mente. Ora, cremos que o número numerante é um ente de razão, embora com fundamento real, não só enquanto universal, mas no seu próprio

conteúdo inteligível, que não é senão o resultado da operação mental de numeração do ente múltiplo segundo um determinado sistema convencional. Como o espaço e o tempo físico-matemáticos não são senão sistemas de mensuração ou numeração da extensão e do movimento reais dos corpos, a concepção realista de número estará provavelmente na origem da identificação que faz o A. entre aquelas entidades e o espaço e tempo reais.

Por razões diversas, parecem-nos insustentáveis duas outras afirmações do A., de caráter mais secundário no conjunto da obra. A primeira, apresentada, aliás, em termos opinativos, refere-se ao problema do infinito em extensão. Se, por um lado, rejeita com a tradição escolástica o número atualmente infinito, conclui, por outro, que "uma grandeza atualmente infinita, ao menos considerada estática e não dinamicamente, não parece envolver contradição e parece, portanto, absolutamente possível" (191). Não vemos, porém, como uma linha, uma superfície ou um volume podem "ser pensados como totalmente dados, (...) simultaneamente na sua totalidade", i.e. como atualmente infinitos, em vez de "gerados sucessivamente com o movimento ou com a adição" (191), o que equivaleria a pensá-los de novo como apenas potencialmente infinitos.

A outra dúvida refere-se à sua explicação da evolução das espécies através da "doutrina (de Sto. Tomás) da universal moção divina em toda operação da criatura", uma vez que, continua o A., "o problema da evolução e da origem da vida não será mais que um caso particular" do problema fundamental do devir "em que a mesma doutrina filosófica geral do devir como progredir ontológico será integrada na investigação das causas particulares e concretas deste devir particular" que é a evolução biológica (448). Segundo nosso entender, a moção divina exigida para a explicação de todo processo causal na natureza, à luz da filosofia tomista, situa-se na ordem existencial, i.e. explica a novidade de ser do efeito, não interferindo, porém, na ordem formal, i.e. na determinação do grau de ser do efeito, que não poderá exceder a virtualidade dos agentes naturais. Ao contrário do que afirma o A. (447), julgamos que a semente e a planta correspondente têm o mesmo grau de perfeição específica, de modo que a superioridade meramente accidental do organismo adulto explica-se pela ação conjugada da própria virtualidade da semente e de outros agentes naturais (água, gás carbônico, sais minerais etc) e não pela moção divina. No processo filogenético, porém, supõe-se que o efeito da geração pertence a uma espécie substancialmente superior à sua causa imediata, o que não pode entender-se, como vimos, nem de modo semelhante à ontogênese da planta, nem recorrendo à moção divina ordinária.

As diversas críticas aqui expostas, elas mesmas sujeitas evidentemente a contestação, longe de derogar algo do valor do livro, confirmam tão somente o interesse e o alcance das questões que ele suscita. Julgamos, aliás, irrefutáveis, à luz da compreensão do ser como presença constante, própria da tradição filosófica ocidental, as teses aristotélico-tomistas defendidas pelo A. Fica, porém, de pé a questão hermenêutica: será que a noção de natureza, que comanda o projeto filosófico de Aristóteles e seus discípulos, pode corresponder a uma experiência autêntica do homem contemporâneo.

Mérito adicional da publicação é a excelente qualidade da tradução, prejudicada, é verdade, por vários erros de impressão. Assinalamos os mais sérios. Na p. 10 (linha 1) leia-se *atemporal* em vez de *temporal*; na p. 150 (linha 32) leia-se *impeliu* em vez de *impediu*; na p. 174 (linhas 29 e 35) leia-se *continuo* em vez de *contiguo* (linha 35: "todo continuo deve ser contiguo..."). Na p. 278 (linha 7) leia-se *incida* em vez de *inclua*; na p. 321 (linha 20) acrescente-se *em* depois de *apresentam*. Na p. 373 (linha 35) leia-se Bohr em vez de Bohn. Na p. 457 (linha 8) em vez de *áchsion* (transliteração italiana do grego) leia-se *áxion*. São ininteligíveis, provavelmente pela supressão de palavras, os períodos que se iniciam com as palavras "O paradigma predominante..." (p. 132, linha 23), "Quanto às ampliações..." (p. 177, linha 20), ou ainda as frases "dilata-se, o seu ritmo..." (p. 266, linha 24) e "seguem-lhe de modo a sorte..." (p. 381, linha 7).

Marcel CONCHE, *Le fondement de la morale*, Éditions de Mégare, 1982, 148 pp.; Rose-Marie MOSSÉ-BASTIDE, *Genèse de l'éthique*, Genebra, Éditions Patiño, 1986, 336 pp.

Buscar o fundamento da moral não é o mesmo que refletir sobre a sua gênese. Contudo aqui estão dois livros que podem ser apresentados juntos, apesar das diferenças de estilo, conteúdo, método e finalidade. M. Conche quer desvelar a condição necessária da noção de moral e a razão suficiente do nosso reconhecimento de uma verdade moral (p.24); R.-M. Mossé-Bastide propõe um duplo objetivo para a sua pesquisa: desvelar a origem da ética pessoal e estudar a moral social no seu ponto de partida, evolução e relações com a ética (p.14). Enquanto o primeiro apresenta como método não afirmar nada além daquilo que o interlocutor não possa deixar de admitir, sob a condição de aceitar a discussão e o fato fundamental de que os indivíduos, por diferentes que sejam, podem dialogar (p.32), a segunda se propõe inter-

rogar os pensadores que ao longo da história mediram-se com o problema da ética, começando pelos que o negaram, servindo-se do critério segundo o qual toda significação compreendida, toda linguagem exprimindo um sentido claro, dá testemunho de uma experiência real e corresponde a uma verdade (p.14). O campo de verificação desse critério que pretende compreender a fundo o que se passa numa consciência e desvelar as condições, o conteúdo e as consequências de um ato cujo único motivo é a busca do bem, é a literatura, pois nela os autores, revelando as intenções dos personagens que criam, emprestam-lhes uma parte da sua vida interior (p.17).

Os quatro primeiros capítulos do livro de Conche são decisivos para todo o desenvolvimento posterior. No 1º cap. a razão é definida antes de tudo como capacidade de escutar, em seguida de responder e inter-rogar; no 2º cap. a verdade é afirmada como o discurso da aparência, e a ilusão como o discurso do ser; o 3º cap. descobre a primeira verdade que o interlocutor deve reconhecer com o autor: dado que no diálogo cada interlocutor pressupõe que o outro é *capax veritatis*, segue-se que todo diálogo se desenvolve sob a idéia da verdade, o que implica que nós nos concebemos e compreendemos mutuamente como seres livres, i.é, como podendo dizer a verdade, que é o que nos aparece como verdadeiro. Se todo homem é capaz da verdade e livre para dizê-la, segue-se que todos os homens são iguais enquanto podem falar verdadeiramente e captar o que aparece como verdadeiro para o outro. A igualdade essencial de todos os homens é o ensinamento do 4 cap. Os outros vinte e sete caps. do livro estão solidamente apoiados sobre esse fundamento estabelecido nos quatro primeiros. Dos restantes capítulos destaque o 8 sobre o dever de substituição: "Todo homem pode, a qualquer momento, instituir-se como representante legítimo de todo ser humano em estado de incapacidade. Sua qualidade de homem basta para conferir-lhe esse direito e gravá-lo com esse dever" (p. 51); o cap. 17, sobre o direito de querer viver e o direito aos meios de vida: "o direito de querer viver significa, socialmente, um direito àquilo que permite a vida, um direito aos meios de vida" (p.84). Os caps. mais polémicos são, a meu ver, o 24, sobre o direito de morrer voluntariamente, "direito que se tem a partir do momento em que se o reconhece em consciência" (p.97); e o 25, sobre a sabedoria de morrer, no qual o A. afirma poder conceber perfeitamente uma sociedade na qual a morte livre fosse uma prática normal: "Certamente ela não deveria nunca se tornar obrigatória... Bastaria que a sociedade a aceitasse... A eutanásia deveria, evidentemente, ser autorizada — sob certas condições" (p.106). Resta saber se basta que

uma conduta seja pensável e aceita pela sociedade para que seja moralmente admissível. O cap. 29, sobre a pena de morte, e o 30, sobre a suspensão do direito de punir com a morte, são interessantes pela tensão que o A. estabelece entre eles: o primeiro reconhece como incontestável o direito de punir com a morte, mas o segundo sustenta que esse direito deve ser suspenso porque fundado exclusivamente sobre a razão humana, "a qual não deve se tomar tão a sério a ponto de, por seus decretos, assassinar pessoas" (p.129)

A obra de Mossé-Bastide começa, propriamente, no cap. 5, sobre as éticas da recusa, depois de passar em rápida revista as filosofias imoralistas (cap. 1), as éticas religiosas e metafísicas (cap. 2), as éticas da felicidade (cap. 3) e a ética do dever (cap. 4). A ética da recusa que é apresentada pela A. é a de Jean Nabert, cuja tese fundamental consiste em afirmar que "a ética é a recusa obstinada do mal, ou seja de uma parte do que é, para buscar o que não é, ou seja, o valor" (p.122). A obra ética de Nabert é apresentada como a verdadeira *Fundação da Metafísica dos Costumes* do nosso tempo na qual, ao contrário de Kant, o ponto de partida não é a bondade inquestionável da boa vontade mas a ignorância total do valor, em vista de remontar a uma experiência primeira que fixe a consciência em si mesma e no mundo, golpeando-a de consternação e indignação: "experiência negativa da recusa e, mais profundamente, da culpabilidade" (p.129). Para Nabert a ética é a história concreta da má consciência, da consciência do mal: "É pela qualidade da reação ao mal que a consciência humana se constitui" (cf. J.NABERT, *Essai sur le mal*, Paris 1955, 134).

Os caps. de 6 a 10 da obra de Mossé-Bastide são fascinantes: em torno do sentimento de culpabilidade que, para Nabert, está na origem de todo itinerário ético, a autora põe à prova as afirmações nabertianas, confrontando-as com experiências de psicologia moral encontradas nos relatos de remorso de grandes obras literárias. Nesse confronto se descobre: o valor benéfico do sentimento de culpabilidade (cap. 6); as suas condições necessárias, a saber, a liberdade e o desejo puro [de bem] (cap. 7); o amor ao próximo, o devotamento ao grupo social, a realização da vocação pessoal e humana e o amor carnal, ao mesmo tempo físico e moral, como valores revelados pelo sentimento de culpabilidade (cap. 8); a possibilidade de conversão, indissolivelmente ligada ao desejo puro do bem (cap. 9); e, finalmente (cap. 10), a existência de um sentimento de recusa daquilo que Nabert chama de *o injustificável no mundo*, i.e. o mal que constitui, junto com o sentimento de culpabilidade, a via de acesso à ética segundo a sua dimensão política. Os dois últimos caps. abordam com clareza

alguns aspectos importantes da concepção ética de Nabert: a relação da moral social e do direito com a ética (cap. 11) e a relação das instituições, particularmente o casamento e a justiça penal, com a ética (cap. 12). A conclusão do itinerário filosófico-literário da A. revela a sua grande capacidade de compreender e fazer compreender a riqueza e a atualidade da obra ética de Nabert, para quem o bem nasce da recusa do mal, posto que é o desejo imanente da consciência humana, ainda que ele só se revele por ocasião do mal. Se isto é assim, conclui a A., "a ética não precisa de fundamento, pois *ela não prescreve nada e se limita a revelar aquilo ao qual tendíamos sem o saber*" (p.334).

O livro de Conche é interessante e provocador. A meu ver o A. cumpre somente em parte a promessa de não afirmar nada que o interlocutor não possa admitir como verdade. O livro é discutível e nisso está o seu valor. A discussão, porém, deve se travar sobre a tese fundamental que desvincula radicalmente a noção de verdade da de ser. A obra de Mossé-Bastide traduz rigorosamente o pensamento de J. Nabert, enriquecendo a sua compreensão no confronto com grandes obras literárias. Pode-se discutir o pensamento de Nabert, mas o livro de Mossé-Bastide é, indiscutivelmente, uma apresentação fascinante de um modo de compreender a gênese da ética que desmascara as pretensões não confirmadas dos *mestres da suspeita* porque fundado numa antropologia fundamentalmente verdadeira, malgrado a inclinação para o trágico que nela se detecta.

Marcelo Perine

Maria Zélia Damásio TRINDADE, *Doze momentos em Ouro Preto*. Ouro Preto, Mazza Edições, 1989, s/p.

Poucas páginas, apenas um folheto ou uma *plaque*. Fotografias guardando, para fruição do olhar, os momentos visuais de Ouro Preto; e versos de um profundo lirismo, de uma mágica força evocativa transfigurando, para a fruição do coração, os momentos da memória de Ouro Preto, do seu tempo vivido. Milagre da criação de Maria Zélia: poucas, leves páginas, versos, imagens. E são todos esses "nublados reinos" que Cecília Meireles viu na névoa ouropretana emergindo lentamente da bruma e invadindo os olhos, o coração, a memória, a fantasia de quem um dia aqui foi criança. Reinos de saudade, talvez de pranto, de gentes, de vozes, de risos, de rezas, de sinos, de procissões, de sombrias bocas de minas, de anjinhos coroando Nossa Senhora em tardes prodigiosamente diáfanas de Maio, de serenatas, daquele casarão

tão altivo e tão nobre na sua cansada velhice. O livrinho de Maria Zélia que está nas minhas mãos nessa emoção profunda da primeira leitura não é mais um pequeno folheto de poucas páginas: cresceu, dilatou-se, transfigurou-se, é o espaço e o tempo de Ouro Preto e é a história começando nas misteriosas profundezas destes vales, no ouro que cintila entre mãos ávidas; é a história crescendo, adensando-se, tornando-se ao mesmo tempo realidade e sonho nesse lugar único, nessa paisagem de lenda, entre essas montanhas sobrenaturais; é a história vindo fluir toda para os doze momentos de Maria Zélia; neles sendo lida, sendo recordada, sendo contemplada, sendo eternizada. É essa a história de Ouro Preto que não está nos documentos, nem nos monumentos, nem nas personagens, nem nas datas. Que está toda na eternidade desses doze momentos. Pois é Maria Zélia mesma a dizer que aqui não há ontem-hoje, nem velho-novo, nem antigo-moderno, nem tradição-contemporâneo; há apenas, pairando sobre tudo isso, o mistério do Tempo intuído e vivido no Momento (no Mágico) de Ouro Preto. O que é, então, o mistério do Tempo senão a Eternidade? Eternidade desse momento: do gesto, da voz, do som que vem de longe (de um sino, talvez, ou de uma serenata), da paisagem vista nesse único, encantado, extasiado olhar.

Lendo — ou vivendo — os momentos de Maria Zélia lembro-me dos filósofos que, na ardente intuição do tempo, transpassaram o irreparável fluir (*irreparabile tempus*, diz Virgílio) e alcançaram a eternidade. Aquela visão de Nietzsche no rochedo de Surlei; e Platão, no *Timeu*, definindo o tempo a "imagem móvel da eternidade imóvel". Imagem da eternidade e, no tempo que flui, o momento denso de emoção, de contemplação, do milagre da rememoração. Momento criador, *poético*, em suma: o momento — os momentos — de Maria Zélia.

A grande história, essa feita de rumor e fúria, e cuja significação até hoje ninguém conseguiu saber, há muito tempo retirou-se de Ouro Preto. O que lá ficou foi a história capaz de eternizar-se em momentos como esses de Maria Zélia. História cuja substância é feita de poesia: poesia das imagens, poesia das palavras, poesia da recordação que é vida. Essa história, todos sabemos o que significa: basta consultar o coração. Mas nem todos temos o dom de exprimir esse saber cordial. Os Gregos o consideravam um "dom divino", uma *theia moira*. Maria Zélia o recebeu em plenitude. E nós, cujo coração não se cansa de andar para baixo e para cima nesses vales e morros de Ouro Preto, lhe agradecemos o tê-lo feito também nosso no maravilhoso presente dessas imagens e desses versos.

H. C. Lima Vaz