

Gérard Donnadieu

Teilhard de Chardin

*revisitado,
um cristianismo renascido para o 3º milénio*



ASSOCIAÇÃO DOS AMIGOS DE
PIERRE TEILHARD DE CHARDIN EM PORTUGAL

Teilhard de Chardin revisitado

Cinquenta anos após a sua morte ocorrida em 1955, o pensamento do Padre Teilhard de Chardin revela-se mais atual do que nunca. Este religioso jesuíta, cientista mundialmente conhecido pelos seus trabalhos em paleontologia humana, foi também um grande pensador e um grande espiritual. Foi um dos primeiros a conceber a Evolução como um imenso processo cósmico de elevação na complexidade, desenrolando-se desde o *big-bang* através da matéria, da vida, depois, da humanidade pensante, para convergir finalmente num *Espírito da Terra*, no qual reconhece a figura do Cristo Universal da sua fé cristã.

A presente obra ambiciona dar uma apresentação panorâmica desse pensamento, inscrevendo-o nas problemáticas dos dias de hoje, tanto no respeitante à ciência (porque a física dos anos 2010 já não é a mesma dos anos 30, época em que Teilhard escreveu), à geopolítica (a globalização prevista por Teilhard viu o seus constrangimentos endurecerem perigosamente com a crise ecológica e a escalada dos conflitos) e à teologia, para a qual Teilhard antecipou o recentramento cristológico do concílio Vaticano II e o desenvolvimento do diálogo inter-religioso.

Incompreendido durante a vida pela Igreja, que o proibiu de publicar a sua obra filosófica e religiosa, não foi senão após a sua morte que esta foi finalmente conhecida e difundida. Passando da suspeita à reabilitação do homem e depois à receção da obra, a Igreja reconhece hoje o valor deste pensamento profético, ao qual se referiram, por diversas vezes, os Papas Bento XVI e Francisco.

Num ensaio sob a forma de testamento (*O Crístico*), redigido algumas semanas antes da sua morte, a 10 de abril de 1955, domingo da ressurreição do Senhor, como o havia desejado, Teilhard escrevia de maneira profética: “ *O cristianismo ainda e sempre: mas um **cristianismo renascido**, seguro, como nos primeiros dias, de triunfar amanhã porque o único capaz de se tornar a Religião especificamente impulsionadora da Evolução.*”

O autor Gérard Donnadieu

Engenheiro de Artes e Ofícios, Doutor em ciências físicas, titular duma habilitação doutoral em teologia, Gérard Donnadieu conheceu, durante mais de trinta anos, o mundo empresarial, inicialmente como quadro superior dum grande grupo petrolífero, depois como consultor e investigador no campo das ciências da gestão e das ciências sociais. Autor duma quinzena de obras e de mais de duzentos artigos e comunicações, é atualmente Vice-Presidente da Association Française de Science des Systèmes (AFSCET) e Presidente honorário da Association des Amis de Pierre Teilhard de Chardin. Ensina teologia das religiões e teologia fundamental desde 1999 no Collège des Bernardins e, desde 2014, nas Faculdades Jesuítas de Paris.

GÉRARD DONNADIEU

Teilhard de Chardin

*revisitado,
um cristianismo renascido para o 3º milénio*

PREFÁCIO À EDIÇÃO PORTUGUESA
GÉRARD DONNADIEU

POSFÁCIO À EDIÇÃO PORTUGUESA
PE. VASCO PINTO DE MAGALHÃES SJ

TRADUÇÃO:
ANTÓNIO PAIXÃO

REVISÃO DA TRADUÇÃO:
*MARIA DE LOURDES PAIXÃO
BÁRBARA LOPES*

EDIÇÃO DA VERSÃO PORTUGUESA
ASSOCIAÇÃO DOS AMIGOS DE PIERRE TEILHARD DE CHARDIN EM PORTUGAL

APRESENTAÇÃO (do tradutor)

❖ *Je suis en train d'achever la rédaction de mon livre sur Teilhard (Teilhard de Chardin revisité, un christianisme rené pour le 3ème millénaire) dont j'ai promis le manuscrit à mon éditeur pour juillet prochain et qui sera "l'ouvrage de ma vie". Je t'en enverrai un exemplaire dès parution. Mais l'idéal serait de pouvoir en donner très vite une version en portugais, valable de ce fait au Brésil. Si tu as des idées à ce sujet, mon éditeur serait certainement intéressé.*

*Bien amicalement et mon souvenir à ton épouse.
(email de Gérard Donnadiu de 21.03.2018)*

❖ *Quant à ton défi, il est absolument tentateur, et je me sentrais très honoré de pouvoir l'accomplir. Cependant, je ne sais pas si j'aurais la compétence pour l'amener à bon terme, même avec l'aide de Maria de Lourdes qui est excellente à réviser des textes en portugais. Mais, au début, je ne refuse pas l'idée, c'est question de connaître un peu ton texte pour juger mon niveau de compétence à en faire la traduction. De toute façon, ce serait, sans doute, aussi "l'ouvrage de ma vie" !*

(meu email de 21.03.2018)

❖ *Je suis ravi que tu te sois proposé pour donner une traduction en portugais de mon prochain livre dont je t'ai dit l'importance qu'il avait pour moi. Pour te permettre d'avoir une idée de la nature du travail, je t'adresse en fichier joint le chapitre 1 déjà entièrement rédigé. Ce chapitre sera le plus court d'un livre qui en comportera 4, les trois suivants étant beaucoup plus longs et chargés de schémas systémiques dont tu connais déjà certains pour une bonne part. Il y aura bien sûr une introduction, une conclusion, un glossaire et une table des matières.*

(email de Gérard Donnadiu de 31.03.2018)

❖ *Chers amis, je suis ravi de l'avancement du projet de publication. Actuellement surchargé de travail, alors que je me fais vieux et que mes forces déclinent, je n'ai pas encore eu le temps de regarder dans le détail les coupures que vous proposez, mais je vais le faire. De toute manière, comme j'étais d'accord sur le principe, je ne pense pas que cela change grand chose à vos propositions.*

(email de Gérard Donnadiu de 18.05.2022)

❖ *Cher Antonio, chère Maria, Je suis admiratif pour tout le travail de simplification que vous avez réalisé. Sans doute le chapitre 2 était-il le plus délicat. D'abord par sa teneur scientifique quelquefois un peu aride, mais comment montrer sans entrer dans le détail que les nouveaux savoirs scientifiques élaborés depuis la mort de Teilhard n'infirmant pas ses thèses mais plutôt les confirment ? Ce que vous avez conservé de ma démonstration à ce sujet ne la dénature pas et représente vraiment l'essentiel. Et pourtant l'exercice n'allait pas de soi !*

Le nouveau titre que vous proposez pour le livre me convient tout à fait. Je le trouve même meilleur que celui retenu pour la version française.

Encore une fois Bravo et bonne chance pour l'édition de ce nouveau livre. Si vous voulez que je fasse une courte préface (une page) pour féliciter les traducteurs, je suis prêt à le faire.

Bien amicalement.

(email de Gérard Donnadiu de 14.06.2022)

Estes emails marcam o trajeto duma aventura e dum projeto tentador, que foi o de poder colaborar numa obra de fundo e de fôlego sobre Teilhard de Chardin.

Teilhard de Chardin entrou na minha vida nos inícios dos anos 60, quando, após o anúncio pelo bom Papa João XXIII da próxima realização do Concílio Vaticano II, perpassou pelos jovens católicos, ditos «progressistas» à época, uma onda de entusiasmo quanto à expectativa duma renovação da Igreja. Lembro-me de, na altura, a par de alguma literatura, mais ou menos clandestina, que nos ia chegando às mãos, ter lido um pequeno livrinho, editado pela Moraes, intitulado «Introdução ao pensamento de Teilhard de Chardin», da autoria de Claude Tresmontant. O meu cunhado Francisco Cunha ofereceu-me então um dos volumes das Obras

Completas de Teilhard, que haviam começado a sair a público pela editora Seuil, o terceiro, de 1957, intitulado «La vision du passé». Estas leituras eram densas dum pensamento que apontava para uma conceção inovadora do cristianismo, mas não alimentavam a ânsia de acompanhar, no dia a dia, o movimento de renovação na Igreja que se pressentia nos textos que iam aparecendo, quer fotocopiados, quer em publicações que fizeram história, como «O Tempo e o Modo» ou o jornal «Encontro», da JUC. Assim, o Teilhard recolheu a uma prateleira da minha estante e aí repousou durante décadas.

Quando, em 1995, me reformei, fiz um plano de vida que incluía «aprofundar a crise religiosa iniciada há trinta anos, procurando respostas às minhas grandes dúvidas existenciais e, se encontradas algumas, buscar caminhos de fidelidade a crenças sólidas», como então apontei num documento de reflexões. Esta crise de 30 anos teve a ver com o meu afastamento (e da Lourdes) da Igreja institucional que decidimos quando as esperanças de renovação anunciadas pelo Concílio se começavam, para nós e para muitos, a esboroar. Na nova fase da minha vida a que a reforma dava início, duma maneira muito despreocupada, fui lendo e relendo, tanto obras que estavam pela minha estante à espera que eu lhes pegasse, como novas aquisições, fruto das minhas buscas de mais informação no campo espiritual. E foi assim que me chegou às mãos uma obra do Pe. Vasco Pinto de Magalhães sj, intitulada «O Olhar e o Ver» (de 2000), onde encontrei um capítulo intitulado «O Cristo cósmico». Foi um abrir de novo a janela para Teilhard de Chardin. Voltei a ler o Tresmontant, mergulhei na «Vision du passé», fiz buscas na internet. Estas leituras davam agora muito mais alimento à minha busca de sentido duma fé cristã do que propriamente às inquietações adormecidas com as faltas de sintonia com a Igreja.

Este crescente interesse por Teilhard de Chardin levou-me, em 2003, a inscrever-me num retiro da Associação dos Amigos de Teilhard de Chardin, de França, onde fomos eu e a Lourdes. Repetimos em anos subsequentes esta experiência, sempre com o Père Jacques de Ridder, um *Père Blanc*, velhinho, belga, encantador, que, com mestria, nos foi instilando o gosto de ler em pormenor os escritos de Teilhard e de, daí, retirar as subtilezas dum pensamento que se me foi revelando cada vez mais fascinante. Logo, aquando dessa minha primeira visita à Associação francesa, fui à livraria *La Procure* e comprei os treze volumes das Obras de Teilhard e uma imensidade de livros sobre o seu pensamento. Todas as vezes que voltava a Paris, não deixava de passar uns bons momentos nesta livraria, onde sempre fui encontrando novas obras à volta de Teilhard. Também passei a visitar alfarrabistas em Paris onde encontrei algumas preciosidades. Enfim, fui formando a minha biblioteca de Teilhard, a que acrescentei obras em português que encontrei em diversos alfarrabistas de Lisboa, além de algumas traduções que ainda iam saindo em editoras portuguesas (o que, entretanto, deixou de acontecer completamente).

A minha reaproximação à figura de Teilhard de Chardin proporcionou-me travar conhecimento com uma infinidade de pessoas interessantíssimas, ligadas às diversas associações Teilhard de Chardin espalhadas pelo mundo, sobretudo a francesa, a belga, a italiana, a inglesa, a espanhola, a americana, e a outros centros de estudo do pensamento de Teilhard. Além do Padre de Ridder, tive o gosto de conhecer o Padre Gustave Martelet sj, falecido recentemente com 97 anos, grande especialista de Teilhard e autor de obras excelentes na matéria. Conheci também um ex-presidente da Associação francesa, o encantador Raoul Giret, de quem me tornei amigo, e diversas pessoas da família Teilhard, como Marie Bayon de la Tour, sobrinha neta de Teilhard, e outros sobrinhos dele, incluindo o Padre Olivier Teilhard de Chardin. Eu e a Lourdes tivemos também a oportunidade de participar em diversos eventos empolgantes, como foi a comemoração dos 50 anos da morte de Teilhard, com uma viagem, em 2005, aos EUA, em que se realizaram uma série de conferências e visitas, tendo como ponto alto uma Eucaristia junto à sua campa, num cemitério jesuíta perto de Nova Iorque, celebrada pelo padre Olivier e o saudoso padre Thomas King sj, grande animador da comunidade teilhardiana estadunidense. Contam-se, entre essas vivências, diversos colóquios realizados na Universidade Gregoriana, de Roma, onde, perante representantes da Santa Sé, se enalteceu a importância do pensamento de Teilhard para a renovação da fé em Cristo. E, em 2011, em Hastings, cidade onde tinha terminado os seus estudos religiosos, a celebração do centenário da ordenação sacerdotal de Teilhard, ocorrida em 1911.

Foi Raoul Giret quem, desde os nossos primeiros encontros em Paris, me entusiasmou a fundar em Portugal grupos de leitura Teilhard de Chardin, à semelhança do que se pratica em França e noutros países, desde o começo da publicação da obra de Teilhard, nos anos 50. Guiado

por esses exemplos, em 2005 fundou-se o primeiro grupo de leitura em Portugal, na paróquia de S. João de Deus, cujo prior à época, o Pe. Carlos Paes, grande entusiasta do pensamento de Teilhard de Chardin, me abriu ali as portas. Seguiram-se lhe diversos outros que ainda hoje funcionam, nomeadamente na paróquia do Campo Grande, na Casa de Retiros do Rodízio, no CREU no Porto, e, ultimamente, um outro, na sequência dum curso realizado na Academia das Ciências de Lisboa.

A adesão entusiástica dos inúmeros membros que afluíram a estes grupos de leitura originou que um núcleo dos mais ativos tivesse a ideia de fundar uma Associação Teilhard em Portugal. Em junho de 2006 foi concretizada a ideia e, logo de início, aderiram à Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal umas largas dezenas de interessados que se filiaram. Desde então, a Associação tem vindo a desenvolver um conjunto muito vasto de atividades e a recrutar constantemente mais associados. Desde os primórdios, a Associação, dentro dos seus programas de divulgação do pensamento de Teilhard, aspirou a editar (ou reeditar) obras em português, quer dele próprio, quer de autores que se debrucem sobre o tema. Nesse espírito, e por iniciativa do Pe. Vasco Pinto de Magalhães sj (ele próprio um grande entusiasta de Teilhard), foi traduzida e editada a obra de Teilhard intitulada «Sobre a felicidade, sobre o amor» e reeditada a obra de Claude Tresmontant, utilizando o texto da edição da Morais, com autorização dos descendentes do tradutor, o escritor Nuno de Bragança. Ambas estas obras saíram na editora Tenácitas.

Foi no âmbito dos meus muitos contatos com a Associação dos Amigos de Teilhard de Chardin em França que tive o prazer de conhecer o Prof. Gérard Donnadieu, que desempenhou, durante vários mandatos, o cargo de seu presidente. Liga-nos uma forte amizade, alimentada pela sua generosidade em vir, a convite da Associação e por diversas vezes, ao nosso país para nos fazer conferências e participar em cursos. Por mais do que uma vez tive o prazer de o alojar em minha casa, o que nos deu a oportunidade, a mim e à Lourdes, de passar deliciosos serões conversando sobre temas especialmente interessantes, incluindo Teilhard de Chardin. O Gérard é detentor dum percurso profissional e académico impressionante e duma cultura *hors-série*.

Não é, pois, de estranhar a nossa troca de emails com que abri esta apresentação, nem tão pouco é de estranhar a minha entusiástica adesão à ideia por ele lançada de se realizar uma versão portuguesa do seu livro. O que foi para estranhar foi a sua proposta inicial de se fazer o lançamento em Portugal (e, eventualmente, no Brasil) ao mesmo tempo que o lançamento em França. Foi uma ideia muito generosa da sua parte e que atesta o seu carinho pelos dois países lusófonos, onde ele, por diversas vezes, tem sido docente convidado. Agarrei-me afincadamente ao árduo, mas intelectualmente compensador trabalho de, em escassos meses, fazer a tradução das 365 páginas do livro, que, pacientemente, a Lourdes e a nossa amiga Bárbara Lopes revisaram e libertaram de gralhas e expressões desadequadas. Mas o sonho lusófono não haveria, então, de se concretizar. Não houve nenhuma oportunidade de interessar um único editor de cá ou de lá do Atlântico na publicação da obra, dados o seu tamanho e complexidade gráfica. O texto português ficou, assim, adormecido numa *pen*, até uma improvável oportunidade.

Mas eis que, num encontro entre mim e o Gérard em Paris, em setembro de 2021, é ele próprio quem, regressando ao desaire da não publicação do seu livro em Portugal, avança com a ideia de se tentar realizá-la mediante a supressão de algumas partes mais densas e especializadas em matérias que só indiretamente se poderiam relacionar com Teilhard de Chardin. Eu e a Lourdes, que participou nesta conversa, resolvemos, então, fazer o trabalho de análise das partes da obra que poderiam, eventualmente, ser suprimidas sem a desvirtuar naquilo que ela encerra de mais precioso, a visão alargada da pessoa, vida e pensamento de Teilhard de Chardin, de que Gérard Donnadieu é um dos maiores especialistas. Aceites pelo autor os reajustamentos que lhe propusemos, aqui está este volume, de que a Associação resolveu fazer uma edição digital para uso e proveito dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal.

Esta edição em Portugal vai enriquecida com o Prefácio do próprio autor e dum posfácio da autoria do Padre Vasco Pinto de Magalhães sj, grande amigo de Teilhard e entusiasta da Associação, de que foi um dos fundadores e a que tem dado estreita colaboração no sentido de cumprir o seu objetivo principal, o de dar a conhecer e desenvolver o conhecimento do pensamento de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal.

António Paixão, junho de 2022

PREFÁCIO À EDIÇÃO PORTUGUESA

(GÉRARD DONNADIEU, AUTOR) *

Setenta anos após a sua morte, em abril de 1955, o pensamento do padre Teilhard de Chardin afirma-se mais relevante do que nunca. Este religioso jesuíta, um cientista reconhecido mundialmente pelo seu trabalho em paleontologia humana, era também um imenso pensador e um grande espiritualista. Foi um dos primeiros a conceber a evolução como um enorme processo cósmico de crescente complexidade, que ocorre desde o *big-bang* através da matéria, da vida e depois da humanidade pensante, para convergir num *Espírito da Terra* no qual reconheceu a figura do Cristo Universal da sua fé cristã. Dedicou assim a sua vida a estabelecer uma ponte entre a razão e a fé, a ciência e a religião, em benefício de ambas, ilustrando o famoso adágio de Santo Agostinho: "*É preciso compreender para acreditar e acreditar para compreender*".

O interesse que o seu pensamento desperta nos dias de hoje, como seria de esperar, suscita uma profusão de livros, artigos, filmes, programas, alguns de pura oportunidade. Ouvimos, por exemplo, muitos transhumanistas recomendarem Teilhard, chegando mesmo a ver nele um precursor, não sem cometer graves contrassensos. Seguramente essa não é a censura que pode ser feita ao livro que publiquei em França em novembro de 2018 "*Teilhard de Chardin, ciência-geopolítica-religião, o futuro reencantado*" e do qual a obra presente em português é uma tradução parcial. Trata-se de um livro de trabalho universitário, fruto de um ensino de mais de vinte anos sobre a vida e a obra do grande jesuíta, primeiro no Collège des Bernardins, depois nas Faculdades Jesuítas de Paris (Centre Sèvres), ainda para mais escrito por um autêntico conhecedor e amante do pensamento de Teilhard, presidente de 2008 a 2013 da Associação Amigos franceses de Teilhard de Chardin. Um livro que quer ser rigoroso, mas sem erudição excessiva; fiel e completo quanto ao ensino do pensamento de Teilhard, que pretende fazer uma apresentação panorâmica, não hesitando, no entanto, em estender e atualizar este pensamento ao inscrevê-lo nos problemas de hoje.

Esta atualização é, em primeiro lugar, essencial para tudo o que diz respeito ao aspeto científico do pensamento de Teilhard. A física dos anos 2010 já não é a dos anos 30, quando Teilhard escreveu *O Fenómeno Humano*. Desde a morte de Teilhard, a física quântica tem feito imensos progressos: modelo padrão de partículas, estados emaranhados da matéria, dupla hélice da molécula de ADN, formulação do princípio da emergência e, especialmente, física da informação, a partir da qual todas as aplicações informáticas, linguagens algorítmicas, a rede de Internet e a nova ciência dos sistemas derivam.

No que diz respeito ao aspeto geopolítico da visão de Teilhard sobre o Futuro do Homem, o conceito teilhardiano da *Noosfera* impôs-se largamente. No entanto, a situação do mundo em 2023 não é de forma alguma comparável à de 1950, que assistiu ao início da Guerra Fria num planeta ainda dominado pelo Ocidente. A planetização prevista por Teilhard, a partir dessa época, revela-se muito mais delicada e perigosa do que o previsto: imensos perigos a ameaçam, como o esgotamento dos recursos naturais, o aquecimento global, a manipulação do genoma humano defendido pelos transhumanistas. Tudo isto sem contar com as novas ameaças políticas nascidas da humanidade, como o islamismo, esta forma desviante do Islão, que se apresenta como o terceiro totalitarismo da era moderna (depois da idolatria da raça e da classe social, eis que surge a de uma religião: o Islão) ou ainda mais surpreendente, a do *wokismo* nascido nos Estados Unidos da desconstrução sistemática de todos os valores ocidentais por um individualismo exacerbado que entrou em loucura.

* traduzido do original do autor em francês

Finalmente, na teologia, Teilhard antecipou a reorientação cristológica do Concílio Vaticano II e o desenvolvimento do diálogo inter-religioso. Ele não queria ser teólogo e, no entanto, foi-o contra vontade, devorado pelo seu zelo em proclamar Cristo à sociedade do seu tempo. É por isso que, sem dúvida, continuará a ser um dos grandes teólogos do século XX e talvez venha a ser um doutor da Igreja. Incompreendido durante a sua vida pela Igreja Católica, que o proibiu de publicar a sua obra filosófica e religiosa, só após a sua morte é que ela pôde finalmente ser divulgada e conhecida. Passando da suspeita para a reabilitação do homem, e depois para a receção da sua obra, a Igreja Católica reconhece hoje o valor deste pensamento profético a que os Papas Bento XVI e Francisco se referiram repetidamente. Demasiado tarde, podemos dizer! Mas será que nunca é tarde demais para que a verdade seja finalmente reconhecida?

O próprio Teilhard disse isso mesmo num último ensaio** sob a forma de testamento escrito no final da sua vida: *"Basta que a Verdade apareça apenas uma vez, numa mente, para que nada possa, nunca mais, impedi-la de invadir e inflamar tudo."* É então um dever tornar esta verdade novamente viva e, para isso, há que **atualizá-la** com as palavras de hoje, sempre que estiver formulada numa linguagem antiga, parcialmente ultrapassada. A minha profunda convicção é, portanto, que é atualizando o pensamento de Teilhard de Chardin sobre o triplo nível científico, social e teológico, que podemos devolver-lhe a sedução, o poder intelectual e a força da atração de há quase um século. Esta convicção era também a de Teilhard ao escrever: *"Serei compreendido quando estiver ultrapassado."* Esta foi também a convicção do teólogo N.M. Wildiers, prefaciador das Obras Completas de Teilhard, quando escreveu em 1976, no seu Prefácio*** ao décimo terceiro e último volume das Obras: *"A grande tarefa que nos espera a partir de agora é continuar o pensamento do Padre Teilhard de Chardin no campo da ciência, filosofia e teologia para além dos limites que as circunstâncias lhe impunham. É nesta condição - e só nesta condição - que a obra iniciada por ele, chegará ao seu pleno florescimento e dará os frutos que dela esperava."*

Foi isso que tentei fazer neste livro ao tentar ver o mundo como Teilhard o veria hoje. Querendo ser fiel ao seu pensamento, cabe-me a mim, de certa forma, não completar Teilhard, muito menos corrigi-lo, mas prolongá-lo na direção que foi a dele. Assim, se pode esperar restituir-lhe uma luminosa atualidade e fazer-lhe recuperar o ardente fascínio do passado. Um fascínio ainda presente no seu último ensaio**** quando, já às portas da morte, se maravilhava com a sua fé cristã: *"Cristianismo agora e sempre: mas um cristianismo **renascido**, com a certeza dos primeiros dias de triunfar no futuro, porque o único capaz de se tornar a Religião especificamente impulsional da Evolução."*

A elaboração da versão portuguesa deste livro nunca teria sido possível sem o considerável trabalho de tradução realizado por António Paixão, membro da direção da Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal e da sua mulher Maria de Lourdes. Ambos excelentes conhecedores do pensamento de Teilhard e detentores de um bom domínio do francês, não pouparam tempo nem trabalho para chegar a esta versão portuguesa do meu livro, uma versão que considero perfeitamente fiel ao texto francês. Agradeço-lhes calorosamente e desejo-lhes todo o sucesso.

** Le Christique, tome 13 *Le Cœur de la Matière*, Editions du Seuil, 1976, p.117

*** *Le Cœur de la Matière*, Editions du Seuil, 1976, p.16

**** Le Christique, tome 13 *Le Cœur de la Matière*, p.114

Encontrei Teilhard... e ele orientou a minha vida

Antes de entrar a fundo no assunto desta obra consagrada a uma apresentação atualizada do pensamento de Pierre Teilhard de Chardin, pareceu-me necessário dizer algumas palavras pessoais e, sobretudo, indicar os motivos que me levaram a escrevê-lo. Chegado ao fim duma longa vida dedicada em grande parte ao ensino e à investigação no domínio das ciências, primeiramente físicas, mais tarde económicas, sociais e religiosas, creio ser-me legítimo testemunhar aquilo que, desde os anos da minha juventude, não cessou de orientar a minha vida. Este livro dá-me a ocasião de o fazer, permitindo-me, além do mais, honrar publicamente uma dívida de sessenta anos, uma dívida imensa para com o Padre Teilhard de Chardin. Através dos seus escritos, ele terá sido a bússola da minha existência; o meu inspirador no momento de escolhas difíceis; um modelo de vida cristã para o cientista e homem de ação que eu era.

Como eu encontrei Teilhard

Em junho de 1957, com 22 anos de idade, eu tinha acabado de completar uma formação de engenheiro na École Supérieure des Arts et Métiers, bem como uma licenciatura universitária em ciências físicas. Em setembro seguinte, inscrevi-me no Instituto Francês do petróleo com vista a adquirir uma formação complementar, o que me conduziu a preparar, mais tarde, em ligação com o CNRS (Centre National de Recherches Scientifiques), um doutoramento em ciências da mecânica dos fluidos e da termodinâmica. A minha fé cristã era, então, hesitante e eu interrogava-me frequentemente sobre a compatibilidade da apresentação tradicional do cristianismo com a minha cultura científica. Em particular, parecia-me intransponível o desfasamento entre o discurso da Igreja sobre a criação do mundo, do homem, o pecado original, e o que me dizia a ciência sobre a origem do Universo e o surgimento do homem. Contudo, uma experiência de conversão interior muito forte, vivida com a idade de 16 anos, mantinha-me ainda (mas por quanto tempo?) no seio da Igreja.

Foi então que caiu entre as minhas mãos, de maneira verdadeiramente providencial, um livro – *La vision du passé* – tomo 3 das Obras completas do Padre Teilhard de Chardin, cuja publicação tinha começado em dezembro de 1955, nas Éditions du Seuil. Uma revelação, um deslumbramento... que me fizeram comprar imediatamente todas as obras já publicadas, em particular *O Fenómeno Humano* e *O Meio Divino*. Conservo ainda hoje esses primeiros livros, repletos de anotações e a desfazerem-se já, à força de tanto serem lidos e relidos. Graças a Teilhard, reencontrava a felicidade de ser cristão, a alegria da inteligência, a coerência interior. Esse grande jesuíta mostrava-me ser possível reconciliar a fé cristã com uma visão científica da história do cosmos, dos seres vivos e da Humanidade.

No entanto, esta felicidade por pouco não descarrilava em 1962, no pior momento da cabala organizada pelos detratores de Teilhard, numerosos nos meios franceses da Cúria e que desejavam a sua condenação. O contrafogo acendido pelo futuro cardeal de Lubac que, em abril de 1962, publicou, a pedido da Companhia de Jesus, uma obra notável, "*La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*", para defender a memória do seu amigo e mostrar a ortodoxia do seu cristianismo, teve êxito a bloquear essa condenação junto do Papa João XXIII. Mas não foi capaz de evitar a emissão, pelo Santo Ofício, a 30 de junho de 1962, e sem que o Papa tivesse sido prevenido, dum *monitum*, simples circular de advertência para uso nos

seminários e conventos, pedindo a retirada das obras de Teilhard das bibliotecas destinadas aos seminaristas e aos noviços. Tal como comenta o Cardeal de Lubac¹, este *monitum* foi um “osso” dado a roer aos adversários de Teilhard, que lhe ampliaram notoriamente a importância. Na altura, eu era um jovem físico no Centro Nuclear de Saclay e o meu sangue ferveu com a leitura do *monitum*. Absolutamente incapaz de entrar nas subtilezas dos jogos políticos do Vaticano, estive então a dois passos de abandonar a Igreja católica. No entanto, antes de tomar essa decisão radical, tive o bom senso de endereçar uma longa carta ao Cardeal Feltin, na ocasião arcebispo de Paris. Fiquei-lhe para sempre reconhecido pela resposta que ele me deu a 3 de agosto de 1962. Com toda a unção eclesiástica, ele relativizou a posição romana e sublinhou a diminuta importância que decididamente atribuía ao *monitum*. Cito-o: “Como o reconhece, existem riquezas nas obras de Teilhard, mas não há uma nova religião. Há ambiguidades, expressões desajeitadas, erros de forma. É por isso que a Igreja não condenou a sua doutrina, apenas deu uma advertência, um *monitum* que alguns se apressaram a exagerar, mas que é necessário encarar com toda a calma e o bom senso possível... que tais acontecimentos vos não perturbem na vossa fé, nem na vossa ação apostólica, nem nas vossas investigações religiosas e científicas.” O que me apressei a traduzir em linguagem comum por: não se preocupe com esse *monitum* e atire-o quanto antes para o cesto dos papéis. Diferentemente de certos teólogos e filósofos franceses, influentes na corte de Roma, que prefiro não nomear por razões de caridade cristã, havia na Igreja daquela época alguns arcebispos inteligentes!

E como ele orientou a minha vida

Depois destes acontecimentos, para mim fundadores, a minha fidelidade ao cristianismo nunca vacilou. Ao longo dos sessenta anos que se seguiram, através dos altos e baixos duma vida humana com as suas alegrias e as suas provações (nomeadamente a perda da minha esposa, apenas com 40 anos), a fé no grande Cristo Universal de Teilhard não só iluminou a minha vida familiar, profissional e social, como inspirou a minha busca espiritual ao ponto de me conduzir a tornar-me teólogo e a ensinar hoje a teologia no Collège des Bernardins e nas Faculdades jesuítas de Paris. A cristologia cósmica de Teilhard faz parte, naturalmente, do meu ensino, a par de muitos outros cursos relacionados com a teologia da criação, a antropologia cristã, o diálogo inter-religioso, etc. Tenho, assim, para com o Padre Teilhard uma imensa dívida: a de ter permanecido cristão e católico e de haver encontrado, nesta pertença, uma enorme felicidade e plena realização dos meus talentos!

Sabe-se que Teilhard foi um dos primeiros a conceber a Evolução como um imenso processo cósmico de ascensão em complexidade, desenrolando-se desde o *big-bang* através da matéria, da vida, depois, da humanidade pensante, para convergir num *Espírito da Terra* em que ele reconhecia a figura do *Cristo Universal* da fé cristã. Dedicou, assim, a sua vida a estabelecer uma ponte entre a razão e a fé, a ciência e a religião, em benefício de ambas. Ao procurar articular permanentemente fé e razão, Teilhard situou-se, aliás, na continuação de santo Agostinho, autor do celebre adágio: “*É necessário compreender para crer e crer para compreender*”, e de toda a tradição católica. Igualmente para mim, este diálogo entre a razão e a fé esteve sempre presente ao longo de toda uma carreira profissional particularmente rica e diversificada, que me conduziu a passar progressivamente das “ciências duras”, que ensinei durante algum tempo numa escola de engenheiros, às ciências cada vez mais “moles” da economia, da gestão e sociais. Este percurso tomou mais de quarenta anos da minha vida, dos quais vinte numa grande multinacional petrolífera, com funções de engenheiro de produção, de economista de empresa depois e, finalmente, sindicalista, como Secretário-geral do

¹ Henri de LUBAC, *Teilhard posthume*, Fayard 1977, p.21-22 e René d’OUIVINE, *Un prophète en procès*, tomo I, Aubier 1971, pp.216-225

Sindicato nacional dos quadros do Petróleo (SCIP). Após uma passagem de cinco anos no Conselho económico e social, para que fui nomeado para o mandato de 1979-1984, seguiam-se quinze anos como consultor de *management* e gestão de recursos humanos na qualidade de Diretor de estudos dum importante organismo de consultadoria (Empresa e Pessoal). A notoriedade adquirida neste cargo valeu-me, aliás, ser cooptado como professor associado do IAE de Paris (Instituto de Administração de Empresas), ligado à Universidade Panthéon-Sorbonne, onde fui docente durante oito anos.²

Atualizar Teilhard para lhe restituir a sua força de atração

A fim de honrar a minha dívida para com Teilhard, será, no entanto, suficiente ter ministrado, durante vinte anos, um ensino universitário, ou publicar, como o estou a fazer agora, um enésimo livro a juntar-se às dezenas de outros sobre ele? Será preciso ainda que este ensino e este livro reencontrem a força de atração dos próprios escritos de Teilhard quando, nos anos 1950, jovens como eu o liam com fervor! Mas não é já de maneira nenhuma o caso. Se o pensamento de Teilhard continua efetivamente atual nas suas intuições fundadoras e nas suas orientações, ela não deixou de envelhecer nalgumas das suas formulações e figuras literárias, que continuam ligadas à ciência da primeira metade do século 20. Depois desta época tiveram lugar avanços fundamentais que Teilhard não podia ter conhecido, como o modelo *standard* das partículas, os estados intrincados da matéria, a dupla hélice da molécula de ADN e, sobretudo, a física da informação com todas as suas consequências tecnológicas ao nível da jovem ciência informática. Se Teilhard as tivesse conhecido, sem dúvida teria formulado doutra forma algumas das suas imagens e metáforas. Teria, por exemplo, relacionado com o conceito de informação um certo número de propriedades da matéria complexa que ele atribui, à falta de melhor, ao conceito de energia, tal como este tinha acabado de ser elaborado no início do século 20 pela termodinâmica de Boltzmann. Da mesma maneira, em matéria geopolítica e societal, a situação do mundo em 2018 não é, minimamente, comparável à de 1950, que assistia ao dealbar da guerra fria num planeta ainda dominado pelo Ocidente. Como é que estas mudanças afetam a maneira de representar um conceito tão central para Teilhard como o de noosfera? Finalmente, na sua obra religiosa e teológica, Teilhard confrontou-se toda a vida com os detentores duma Teologia esclerosada, incapazes de ver na cristologia teilhardiana a abertura para um Cristo sempre maior. Já não é o caso. Apenas dez anos após a morte de Teilhard realizou-se o concílio Vaticano II que operou, com a constituição *Dei verbum*, a recentragem cristológica tão esperada por ele. A partir de então, é bem mais como precursor do que como contestatário que convém revelar Teilhard.

Como se vê, contra todos aqueles (e são numerosos no mundo universitário e na Igreja) que gostariam de que deixássemos Teilhard em paz, considerando-o como uma glória do passado digno apenas dalguns sábios académicos, a minha convicção profunda é que será atualizando-o, no triplo plano científico, societal e tecnológico, que poderemos restituir-lhe a sedução, o vigor intelectual e a força de atração que o caracterizavam há quase um século. Esta convicção era já a do teólogo N.M. Wildiers, que prefaciou as Obras completas de Teilhard, ao escrever, em 1976, na introdução ao 13º volume e último tomo³ das Obras: “A grande tarefa que nos espera de agora em diante é a de continuar o pensamento do Padre

² Obras do autor : Gérard DONNADIEU, *Jalons pour une autre économie*, Centurion, 1978 (com prefácio do grande economista François Perroux) ; *Manager avec le social, l’approche systémique appliquée à l’entreprise*, Liaisons, 1997, reeditado, em 2010, pela Aubin ; *La systémique : penser et agir dans la complexité* (com Michel Karsky), Liaisons, 2002. Depois, a partir de 2006, as numerosas obras que publiquei sobre ciências religiosas e teologia.

³ *Le Cœur de la Matière*, Editions du Seuil, 1976, p16

Teilhard de Chardin nos domínios da ciência, da filosofia e da teologia, para lá dos limites que as circunstâncias lhe impuseram. É nesta condição – e só nesta condição – que a obra começada por ele atingirá o seu pleno desabrochamento e dará os frutos que dela ele esperava.” É, pois, o que vou esforçar-me por fazer neste livro, tomando as maiores precauções para que, procurando ver o mundo como Teilhard, permaneça fiel ao seu pensamento. Não se trata, de algum modo, de completar Teilhard, ainda menos de o corrigir, mas de o prolongar na direção que foi a sua. Assim, poder-se-á esperar restituir-lhe uma atualidade marcante e fazer reencontrar o seu fascínio deslumbrante de outrora.

Esta atualização impõe-se tanto mais quanto, depois da mudança de milénio, voltou a falar-se de Teilhard. O esgotamento intelectual das ideologias da suspeita que marcaram o fim do século passado fazem reganhar terreno para pensamentos mais nutritivos, mais substanciais e, sobretudo, mais alegres sobre o futuro do Homem. E esse é bem o caso do pensamento de Teilhard, que muitos qualificaram de otimista trágico. Excepcionais oportunidades se abrem hoje, assim, para a difusão do seu pensamento, e isto em duas direções:

– desde logo, em direção aos meios cristãos e, mais precisamente, católicos. O reconhecimento do valor e do interesse do pensamento de Teilhard readquirido pelas altas autoridades da Igreja, nomeadamente pelos Papas Bento XVI e Francisco, que não hesitaram em citá-lo, permite fazer cair as últimas reticências a seu respeito. Torna-se, assim, possível apoiar-se nas diferentes redes cristãs para promover o pensamento do Padre. Penso nas paróquias, nos diversos movimentos especializados, nas Universidades católicas e Institutos cristãos de ensino. É o que a *Association française des Amis de Teilhard* acaba de conseguir junto de dois movimentos de inspiração cristã, que introduziram o pensamento de Teilhard no programa de formação dos seus membros: as equipes de Notre Dame, que são um movimento de espiritualidade conjugal, e o *Chemin neuf*, que é uma nova comunidade de vocação ecuménica, reunindo religiosos e laicos de origem católica, protestante e ortodoxa.

– depois, em direção aos não-cristãos, aos agnósticos, aos ateus, mesmo aos anticlericais, a todas as pessoas em busca de uma visão global do mundo, de sentido de vida, duma ética da Terra, duma nova espiritualidade, etc. Todas estas pessoas foram deixadas órfãs pela morte das grandes ideologias que falharam, para sua desgraça, no século 20... e é bem por isso que o pensamento de Teilhard é suscetível de os interessar. Não há que temer ir ao encontro desses meios, por trabalhar com eles e com eles organizar manifestações que possam apresentar as grandes intuições do Padre Teilhard. A publicação de livros sobre Teilhard, bem como uma larga difusão de *Noosphère*, a revista da Associação francesa dos Amigos de Teilhard, que a partir de agora está disponível em livrarias, vão nesse sentido.

Plano da obra

Façamos agora a apresentação do plano desta obra que ambiciona ser um novo instrumento ao serviço da difusão do pensamento de Teilhard junto de todos aqueles que buscam sentido, sejam ou não cristãos. Uma obra que se quer, ao mesmo tempo, completa na apresentação da matéria, inscrita na atualidade e pedagógica.

Quando acontece ter de apresentar o pensamento de Teilhard nalguma conferência, gosto de dizer que este pensamento se pode representar metaforicamente sob a forma dum foguetão de três andares, cada um se ignizando após o precedente ter produzido o seu efeito. O andar científico constitui a fundação do conjunto, o andar geopolítico e societal encontra-se na posição intermédia e diz respeito ao *Futuro do Homem*, o andar teológico e espiritual, finalmente, é o verdadeiro coroamento da visão. O leitor que descobre Teilhard pela primeira vez pode revelar-se prioritariamente sensível a um dos três aspetos: ele admirará, então, o pensador da evolução em movimento na via da complexidade, ou o profeta da noosfera, ou o místico do Cristo cósmico e Universal. Fazer isso não é errado, mas é parcial porque o

pensamento de Teilhard é integrador e corresponde à articulação orgânica dos três níveis, cada um remetendo para os outros dois. O caráter sintético e transdisciplinar desta visão explica, aliás, porque ela foi muitas vezes mal compreendida, inclusivamente entre os que fazem profissão de filosofia ou de teologia.

Para evitar cair neste esconso, a presente obra ambiciona dar uma apresentação panorâmica e integrada do pensamento de Teilhard, inscrevendo-o nas problemáticas dos dias de hoje, a fim de bem mostrar a sua dimensão antecipadora e profética. É por isso que, depois de um curto capítulo consagrado à vida de Teilhard, capítulo sem ambição biográfica⁴ mas que creio dever aí colocar para ilustrar a relação que existe entre a sua vida e o seu pensamento, abordarei em três capítulos o encadeamento lógico dos três níveis sucessivos e integrativos da sua reflexão:

- *o visionário da ciência*, onde mostro que as grandes intuições de Teilhard, tal como o conceito de *espírito-matéria*, se encontram no conjunto validadas pelas recentes aquisições da ciência, nomeadamente a física quântica e a física da informação, a astrofísica, a ciência dos sistemas e os novos modelo da evolução.
- *o pensador da prospectiva*, onde se vê Teilhard anunciar a globalização, a que ele chamava *planetização*, as novas tecnologias da informação e da comunicação, as biotecnologias e os seus desafios éticos, os limites da economia de mercado e os problemas do ambiente. Ele apercebe-se da obrigação de ultrapassar a democracia liberal assim como da necessidade duma governança mundial que não poderia ser concebida sob a forma dum super-Estado.
- *o renovador da teologia* e, mais particularmente, da cristologia. Ele remete o Cristo da fé cristã para o centro dum cosmos imensamente alargado pelos novos conhecimentos científicos e mostra que a história do Universo se pode ler como uma ascensão para o Cristo Universal, em que “*Deus será tudo em todos*”, como já escrevia S. Paulo. A esse título, o pensamento de Teilhard anuncia os grandes textos do Concílio Vaticano II sobre a revelação, a Igreja, o mundo de hoje e o diálogo inter-religioso.

A conclusão da obra encontra-se naturalmente em *O Crístico*, esse ensaio de pura mística que o Padre Teilhard redigiu nos dois meses precedentes da sua morte. Ao unificar, numa síntese formidável “*as exigências cósmicas de um Verbo incarnado e as potencialidades de um Universo convergente, ... as forças do Céu e as forças da Terra, ... o antigo Deus de O Para-Cima e o novo Deus de O Para-a-Frente... o cristianismo, por mais ultrapassado que possa parecer, recupera instantaneamente o seu poder de ativação de sedução.*”⁵ Ao escrever isto, o Padre Teilhard de Chardin poderia efetivamente aparecer como o profeta dum cristianismo “*renascido*” para o terceiro milénio.

⁴ As biografias são muito numerosas e existem algumas excelentes, entre as quais recomendo as de : Jacques ARNOULD, *Pierre Teilhard de Chardin*, Perrin, 2009

Edith de la HERONNIERE, *Teilhard de Chardin, Une mystique de la traversée*, Albin Michel, 2003

⁵ *Le Christique*, in *Le cœur de la matière*, tomo 13 das Obras, p.113-114

CAPÍTULO I

Um aventureiro do Espírito

Começar esta obra pela biografia do Padre Teilhard de Chardin antes de apresentar o seu pensamento pode parecer demasiado clássico. Porém, esta opção impõe-se porque a vida fascinante deste homem determina, a diversos títulos, a singularidade do seu pensamento. Mergulhado pela força das circunstâncias nos acontecimentos mais trágicos do seu tempo e situado numa encruzilhada de relações excepcionalmente surpreendentes e ricas, ele pôde antecipar o futuro exatamente a partir das suas experiências de vida, com o avanço de quase um século. E iria colocar, como autêntico precursor, as grandes questões dos nossos dias: mundialização, hegemonia da ciência e da técnica, diálogo de culturas, violência entre os povos, diálogo entre razão e fé, renovação da Igreja, nova maneira de apresentar o cristianismo.

Os anos de formação (1881-1914)

Pierre Teilhard de Chardin nasce a 1 de maio de 1881 em Sarcenat, perto de Orcines, em Auvergne, no seio de uma família da pequena nobreza, culta, profundamente cristã e unida, da qual o nosso jesuíta dirá mais tarde ser “*de se meter numa redoma*”. É o quarto de onze irmãos. Aqui irá crescer, no solar da família, cujas vistas se estendem até Clermont-Ferrand, sete quilómetros mais abaixo.

O pai, Emmanuel Teilhard, um gigante com 1,95 m de altura, é um antigo aluno da Escola de Chartres. Erudito autodidata, apaixonado pela natureza, vive consagrado à gestão da sua fazenda agrícola familiar. Nas longas caminhadas que faz com os filhos, nunca deixa de lhes transmitir o seu gosto pela natureza. É desta forma que o pequeno Pierre, desde cedo, ganha a paixão pelas belas pedras e pelos fósseis que abundam em redor da propriedade. É sem dúvida graças a estas excursões em criança por Sarcenat e à sua curiosidade pelos vulcões de Auvergne que despontou a sua carreira científica.

Mas, para conhecer o pequeno Pierre no seu foro mais profundo, é preciso também conhecer a sua mãe. De nascimento Berthe de Dompierre d’Hornoy, é bisneta de Marie Arouet, irmã de Voltaire. Sustentada numa fé cristã ardente, verá morrer sete dos seus onze filhos, mortos na guerra ou de doença. A quem procurava consolá-la, respondia invariavelmente: “*Deus é bom*”. O seu tio bisavô devia torcer-se na sepultura se a visse percorrer os dois quilómetros que separavam Sarcenat da igreja de Orcines para todas as manhãs assistir à missa. “*Querida mamã, a ela devo o melhor da minha alma*”, diria dela o seu filho Pierre ao tomar conhecimento da sua morte em 1936.

Desta matriz, nasceram duas vocações na alma do jovem Teilhard: uma, a do amor pela Terra, herdada do pai, a outra, a do amor pelo Céu, herdada da mãe. Toda a vida se esforçará por reunir estas duas aspirações, em muitos aspetos não pouco contraditórias.

Em 1892, com dez anos, entra no internato do colégio jesuíta de Mongré, em Villefranche sur Saône. Ainda que um pouco sonhador e solitário, a sua vida de colegial decorre sem problemas. Mostra aptidão tanto para as letras como para as ciências, revelando-se um aluno brilhante que ganha a maior parte dos prémios de excelência. Apenas uma exceção: as aulas de instrução religiosa! É que o jovem Pierre já então se permitia emitir as suas ideias pessoais, pouco conformes aos manuais de catequese da época.

Após ter obtido o diploma em filosofia em julho de 1897, irá iniciar uma brilhante carreira. O seu irmão mais velho convence-o a entrar no Politécnico, tendo ido para Clermont-Ferrand preparar a licenciatura em matemáticas, em que é admitido em 1898. É então que ele decide conceder-se um tempo de reflexão. Ignoramos quais terão sido os seus estados de alma

neste período da sua vida, mas eis que o interrompe em março de 1899 por ter tomado a decisão de ingressar no noviciado jesuíta de Aix en Provence. Tem então dezoito anos, é de estatura alta e aristocrática, um pouco tímido, mas excelente camarada. Em 1901, pronuncia os primeiros votos no juniorado jesuíta de Laval, antes de entrar no de Jersey.

Com efeito, em 1901, na sequência das leis antirreligiosas que expulsam de França as congregações, a comunidade de Laval viu-se obrigada a deslocar-se para Jersey, ilha dependente da coroa britânica. O jovem Pierre continua aí os seus estudos em letras (obterá a sua licença em letras em 1902, em Caen), depois a de filosofia, mas mantendo sempre o interesse pelas ciências, particularmente em geologia. Em agosto 1905, no âmbito do período dos três anos de *regência*, obrigatório para os noviços jesuítas, é enviado para o colégio da Santa Família, no Cairo, para ali ensinar físico-químicas, onde ficará até julho de 1908. Será o seu primeiro contato com o Oriente, que tão grande lugar virá a ter na sua vida.

Depois de regressar do Cairo, passa quatro anos em Hastings, Inglaterra, a fim de concluir o seu teologato (curso de teologia). Encontra aí um clima de grande abertura intelectual, sem dúvida herdado da influência exercida sobre a Igreja de Inglaterra pelo cardeal Newman, cujas obras ele lê apaixonadamente. Lê igualmente *L'évolution créatrice*, do filósofo Henri Bergson. Em 24 de agosto de 1911 é ali ordenado padre. O seu nível de formação e abertura intelectual é muito largamente superior ao da maioria dos padres franceses da sua época.

Em 1912, a Companhia de Jesus envia-o para Paris a fim de concluir, no Museu de história natural, a sua formação científica. O Diretor do Museu, Marcellin Boule, com quem trava conhecimento, é uma sumidade mundial em paleontologia. Após trinta anos duma vida espiritualmente protegida pela família e pelo meio jesuíta, faz, de repente, a descoberta do mundo científico, na altura maioritariamente agnóstico ou ateu, o que constitui para ele um choque, que o leva a procurar compreender as razões desta rejeição do cristianismo. Neste ambiente, à partida hostil, mas onde a sua inteligência e o seu charme operam maravilhas, rapidamente ele irá fazer amizades.

A terrível experiência da guerra (1915-1918)

Agosto 1914: rebenta a primeira guerra mundial. Mobilizado em dezembro de 1914 como enfermeiro do exército de terra, é afetado como maqueiro ao 8º regimento de infantaria de atiradores marroquinos, que, a 23 de junho de 1915, se tornaria no 4º regimento misto de zuavos e atiradores. A 13 de maio de 1915, encontrando-se na frente da Flandres onde faz o seu batismo de fogo, é nomeado cabo, começando igualmente a exercer o ofício de capelão do regimento⁶. Para este aristocrata distinto, intelectual brilhante, que, aos 34 anos, se encontra subitamente mergulhado numa massa humana feita de homens comuns, muitos deles iletrados e na maioria não-cristãos, a transição é brutal! Tal como escreverá à sua prima Marguerite, esta guerra foi para ele “*um batismo no real*”, um real que ele descobre repleto de fúria, sangue, sofrimento e morte, com o desaparecimento de numerosas pessoas próximas (entre elas dois irmãos), mas também iluminado por momentos de fraternidade nas trincheiras, de coragem nas provações partilhadas, de um sentimento de sideração face a um cataclismo daquela ordem, em que a simples circunstância de o viver nos coloca acima do comum dos homens. Disso ele se faz eco nas cartas para a sua prima Marguerite e em vários dos seus escritos.

Recusando receber o estatuto de oficial capelão militar por isso o separar da vida dos combatentes de base, o padre Teilhard permanecerá cabo maqueiro e capelão auxiliar durante

⁶ No início da guerra, existiam capelães “divisionários” (pelo menos um por divisão) com patente de oficial. Mas sendo o seu número insuficiente, alguns chefes de corpo tomaram a iniciativa de afetar oficiosamente como capelão auxiliar um padre do seu regimento, a quem concediam facilidades para exercer o seu ministério.

toda a guerra, sempre no mesmo regimento. Estará presente em todas as batalhas (Flandres, Champagne, Verdun, Somme, Chemin des Dames, etc.). Duma coragem extraordinária, escapa milagrosamente à morte e aos ferimentos e acaba a guerra condecorado com a cruz de guerra e a medalha militar e ainda com a Legião de honra, que o seu regimento reclamou para ele, concessão excepcional para um simples soldado.

A experiência da guerra vai também ser para Teilhard o ponto de partida das suas pesquisas filosóficas e religiosas. Nas trincheiras, e sobretudo durante os tempos de repouso na retaguarda, mais longos que os passados na frente porque era preciso reconstituir o regimento após cada vaga de perdas terríveis sofridas na primeira linha, ele não para de escrever, procurando imprimir clareza às suas ideias, nomeadamente pela redação de numerosos ensaios de carácter filosófico-teológico e pela correspondência assídua com a prima Marguerite Teilhard-Chambon, uma mulher particularmente brilhante. Foi uma das primeiras agregadas de filosofia em França, aos trinta anos dirige um colégio particular de meninas, mais tarde escreverá romances sob o pseudónimo de Claude Aragonès e tornar-se-á membro do júri do prémio Fémina. O contato profundo que liga Teilhard à sua prima ao longo de todo este período trágico muito contribuiu para o fazer descobrir a face feminina do humano. Um poema surpreendente, *L'Eternel Féminin*, composto no início do ano de 1918, dá testemunho da descoberta por Teilhard da alteridade homem/mulher, alteridade para ele fundadora do ser humano. A correspondência de Teilhard com Marguerite foi por ela publicada no volume *Genèse d'une pensée*⁷. Todos os outros ensaios redigidos durante este período foram recolhidos no volume *Écrits du temps de la guerre*⁸. Trata-se de vinte ensaios que se sucederam, desde "La Vie cosmique", terminado em março de 1916, até "La puissance spirituelle de la Matière", composto já em Jersey em agosto de 1919, quando Teilhard ali passa alguns dias de férias depois da sua desmobilização em março de 1919. Mal eram redigidos, submetia estes ensaios a crítica amigável da prima Marguerite e, alguns deles, aos amigos jesuítas padres Grandmaison e Valensin.

A guerra foi, assim, para Teilhard, um período particularmente fecundo. Permitiu a eclosão de ideias há demasiado tempo reprimidas pelos quadros rígidos do seu meio. Para além do trágico dos combates, ele apercebeu-se da fantástica transformação que se estava a operar na humanidade. No plano religioso, pressente os terríveis mal-entendidos de que, tanto católicos como leigos, são responsáveis. E reconhece-se a si mesmo, no seio desta mutação, na sua dupla vocação de padre e investigador.

O tempo de aprendizagem e a primeira provação (1919-1926)

Em 1919, de regresso da guerra, Teilhard tem 38 anos e retoma os seus estudos de geologia e paleontologia, ciência para a qual se sente atraído. Em março de 1922, passa o doutoramento em ciências naturais na Sorbonne, com uma tese intitulada "*Les mammifères de l'Eocène inférieur français et leurs gisements*" (Os mamíferos do Eocénico inferior francês e suas jazidas).

Regressa então ao laboratório de paleontologia do Museu de história natural, onde reencontra o professor Marcellin Boule, com quem se liga de amizade. Paralelamente, é encarregue do ensino de geologia no *Institut catholique* de Paris.

Estabelece igualmente uma amizade com o filósofo cristão Edouard Le Roy (1870-1954), que, entretanto, tinha ocupado a cátedra de Bergson no Collège de France. As frequentes conversas entre os dois e, mais tarde, o seu encontro com o sábio russo Vladimir

⁷ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Genèse d'une pensée*, Grasset, 1961 (*Génese de um pensamento*, Morais Editora, Lisboa, 1966)

⁸ PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Les Ecrits du temps de la guerre, 1916-1919*, Obras completas, Tomo 12, Seuil, 1976 (*Escritos do tempo da guerra, 1916-1919*, Portugália Editora, Lisboa, 1969)

Vernadsky, que nessa altura estava em Paris, parece terem desempenhado para Teilhard um papel acelerador do seu pensamento e irão conduzi-lo a formular uma primeira definição do conceito de nooesfera no ensaio *L'Hominisation*⁹, redigido em Paris e datado de 6 de maio de 1925. No decorrer deste período, Teilhard desempenha igualmente a função de capelão para os estudantes da École Polytechnique e da École Normale Supérieure (rue d'Ulm, Paris).

De abril de 1923 a setembro de 1924, Marcellin Boule envia-o em missão à China a fim de fazer a peritagem duma jazida pré-histórica, contendo sílex lascados, acabada de descobrir no deserto de Ordos pelo jesuíta Emile Licent, residente em Tientsin, um apaixonado da paleontologia humana. Esta expedição, mais prolongada do que previsto, vai revelar-se duma grande fecundidade. Os nossos dois jesuítas começam por descobrir em Shui dong gou, na Mongólia interior, uma importante jazida de *homo sapiens*, com 30 a 35.000 anos (paleolítico superior), cujos utensílios são em todos os aspetos comparáveis aos do *homo sapiens* da Europa da mesma época (aurignaciano). Esta descoberta, que mostra a antiguidade do povoamento humano da China, foi posta em realce pelo atual governo chinês ao transformar o local num imenso parque de exposição de paleontologia humana e pré-história, com um museu ultramoderno e onde figuram estátuas gigantes de Teilhard e Licent. Prosseguindo a marcha na direção do deserto de Ordos, os nossos dois investigadores exploraram o local de Sarah Ousso gol, onde puseram à luz do dia vestígios dum habitat humano do paleolítico e descobriram numerosas ossadas de animais e um dente humano. É aqui que o Padre Teilhard vai redigir a sua célebre *Missa sobre o Mundo* (agosto de 1923), a partir dum primeiro texto já antes composto, em julho de 1918, nas florestas do Aisne, durante a guerra.

Ao regressar a França, Teilhard retoma os seus trabalhos no Museu, bem como as aulas de geologia e as conferências religiosas e espirituais junto de estudantes. Mas um pequeno texto exploratório sobre o pecado original, redigido em inícios de 1922 e não destinado a publicação¹⁰, vai desastrosamente cair, em 1924, nas mãos das autoridades vaticanas e despertar contra ele uma suspeição que viria a revelar-se tenaz. Os responsáveis da sua Ordem, certamente para o proteger, fazem-no desaparecer, obrigando-o a um exílio na China, onde a sua passagem havia deixado uma excelente impressão, para ali continuar as investigações paleolíticas. Para Teilhard, que se antevia seguindo uma carreira universitária em França, o choque foi terrível: “*Caro amigo, ajude-me um pouco. Mostrei boa cara, mas, interiormente, é algo que se assemelha à agonia ou à tempestade... Oh, amigo, diga-me que, ao ser obediente, não sou infiel ao meu ideal*”, escreve ele a 16 de maio de 1925 ao seu amigo Auguste Valensin¹¹.

Maturidade científica e maturidade espiritual (1926-1949)

Começa então, a partir de 1926, uma longa estadia no Extremo Oriente, que, devido à segunda guerra mundial, durará até princípios de 1946, exílio, contudo, entrecortado de breves visitas a França, assim como de missões na Somália francesa e no Harrar (1928-1929), onde Teilhard travará relações de amizade com o aventureiro e escritor Henri de Monfreid. O período chinês vai revelar-se para Teilhard duma extraordinária fecundidade científica, mas também de natureza teológica e espiritual.

Juntando-se primeiramente à equipa encarregada das escavações da caverna de Choukoutien (a 40 km a oeste de Pequim), Teilhard participará na descoberta do *sinantropo*,

⁹ TEILHARD DE CHARDIN P., *L'Hominisation*, pp.75-111, *La vision du passé*, Tomo III das Obras completas, Seuil.

¹⁰ Notas sobre algumas representações históricas possíveis do pecado original, *Comment je crois*, Obras completas, Tomo 10, Seuil, 1969, pág. 59-70

¹¹ *Lettres intimes de Teilhard de Chardin à Auguste Valensin*, Bruno de Solages, Henri de Lubac, 1919-1955. Aubier-Montaigne, 1965, pp.115-116

que identificará em 1931 como um pré-humano e cuja datação ele estabelece.¹² Trata-se, com efeito, de um dos primeiros *homo erectus* da Ásia oriental, onde viveu há perto de quinhentos mil anos. Paralelamente a esta investigação, participa ainda em numerosas expedições científicas:

- 1930: Roy Chapman Andrews da *American Museum of Natural History*, na Mongólia,
- 1935: Yale-Cambridge, na Índia setentrional e central, seguida de estadia em Java, para onde foi convidado pelo paleontólogo Von Koenigswald
- 1937-1938: Harvard-Carnegie, na Birmânia e depois em Java.

Será igualmente o geólogo da célebre *Croisière jaune* (1931-1932) (Expedição Amarela) organizada pelos Automóveis Citroën e pela Sociedade de Geografia de Washington, o que lhe permitiu realizar os primeiros levantamentos geológicos este-oeste e norte-sul da China do Norte. Uma viagem de 12000 km em 9 meses, sobre a qual foram escritos livros em tom de epopeia, mas de que Teilhard dirá simplesmente: “*Acabámos por chegar a Pequim após um fim de viagem marcada por um tempo magnífico, um frio moderado (não menos do que -30°C de noite) e os incidentes normais de uma viagem na China (doze balas numa das nossas viaturas).*”

Teilhard no terreno... que espetáculo para os seus companheiros investigadores! Escutemos o testemunho de um deles, o britânico Georges Barbour¹³: “*A flutuar dentro do seu traje de caqui, sempre o mesmo, ele avança infatigável, no seu passo ligeiramente dançante, com uns tênis nos pés e as pernas envoltas numa grevas incríveis. Quando vai a cavalo, a sua vista perfurante permite-lhe, sem se apeiar, descobrir preciosos sinais à beira do caminho.*”

Todas estas expedições e pesquisas “no terreno”, particularmente fecundas em descobertas, assegurarão a Teilhard uma reputação de sábio e vão valer-lhe uma sólida notoriedade no seio da comunidade científica. Sobre a obra científica do Padre Teilhard de Chardin, um dos seus colegas, o Professor Jean Piveteau, que foi diretor geral do Museu de história natural, emitiu o seguinte juízo: “*Ela abriu-nos perspectivas grandiosas; renovou a nossa visão do Mundo; irá marcar uma das grandes etapas do desenvolvimento da paleontologia.*”

É neste contexto de um trabalho permanente “de terreno” que o Padre Teilhard irá, no entanto, encontrar tempo para escrever uma obra magnífica de espiritualidade – *O Meio Divino* – enquanto amadurecia um outro livro, *O Fenómeno Humano*, tentativa para reconciliar o seu saber científico e a sua fé cristã. Mas é só em 1939, quando se encontrava confinado a Pequim devido à guerra sino-japonesa, que ele encontrará tempo para concluir a redação desta segunda obra. Contudo, nenhuma destas duas obras irá ser publicada devido à oposição romana. Teilhard submete-se, não sem se lamentar, embora tenha obtido autorização para fazer diversas conferências sobre estes mesmos temas, para um público restrito de Pequim. Alguns destes textos começam então a ser conhecidos e documentos fotocopiados a partir de notas tomadas por assistentes, circulam clandestinamente.

Regresso a França e último exílio (1946-1955)

Chegado a França a 3 de maio de 1946, já com a auréola de sábio, Teilhard é nomeado Diretor de investigação do CNRS (Centro Nacional de Investigação Científica) e, em 1950, será eleito para a Academia das ciências. É solicitado constantemente para

¹² À época, ainda não se dispunha dos métodos de datação baseados na radioatividade natural (carbono 14, p. ex.) e eram os geólogos que se encarregavam desta operação. Procediam a partir da datação das camadas sedimentares em que eram encontrados os fósseis.

¹³ George BARBOUR, *Teilhard de Chardin sur le terrain*, Seuil, 1965

conferências. Tem, então, esperanças de que o mal-entendido de 1924 com Roma já esteja esquecido e que lhe permitirão publicar a sua obra, em particular o *Fenómeno Humano* e *O Meio Divino*. Para tal, solicita em outubro de 1948 uma entrevista ao geral dos jesuítas, o Padre Janssens, e parte para Roma. As semanas vão passando e é só no final do ano, na véspera do seu regresso a Paris, que ele ouve finalmente a decisão do Sano Ofício: uma tripla recusa.

- não à publicação de qualquer das suas obras, a não ser as científicas,
- não à aceitação da cátedra de paleontologia humana, proposta pelo Collège de France,
- não à sua permanência em França, onde as suas ideias encontram demasiado eco.

Com perto de 70 anos, tendo no ano anterior sofrido um enfarte que o deixara entre a vida e a morte, ei-lo obrigado a exilar-se de novo. Para Nova Iorque desta vez, onde se aloja na casa dos irmãos jesuítas de Park Avenue, a algumas centenas de metros da sede da ONU, acabada de se instalar nesta cidade. Nem uma só palavra de amargura, nem um só movimento de revolta. Amigos bem-intencionados aconselham-no, no entanto, a sacudir o jugo, a deixar a Companhia de Jesus e, por que não, a Igreja católica. Ele responde-lhes: “*Não, eu sairia do meu Meio divino; romperia o fio que me mantém ligado à vontade de Deus, deixaria de ter consciência de ser conduzido por ela*”.

Desde logo, o velho cavaleiro errante da paleontologia não está disposto a pendurar o seu casaco no prego. De Nova Iorque, onde fora nomeado colaborador permanente da *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research*, dirige-se, por duas vezes, à África do Sul e à Rodésia (1951 e 1953), a fim de ali coordenar investigações em paleontologia humana, nas jazidas de australopitecos recentemente descobertas. É um dos primeiros a emitir a hipótese de que é neste continente que convém “*investigar, com algumas chances de sucesso, os primeiros vestígios da espécie humana*”.¹⁴ Reconhecido mundialmente, será nomeado *honorary fellow* da *Royal Anthropological Society* da Grã-Bretanha e Irlanda, da Sociedade americana de geologia, da Academia das Ciências de Nova Iorque.

Vizinho da ONU, onde tem entrada livre graças ao seu colega jesuíta Padre de Breuver, que é Secretário-geral adjunto, Teilhard encontra-se ali com numerosas personalidades da política internacional, da economia, da cultura, das artes. O seu exílio forçado paradoxalmente veio a colocá-lo no coração da mundialização (palavra que não se usava na altura e que ele designa por *planetização*), onde está em construção o futuro da humanidade. É esta posição de observador privilegiado que lhe permitirá escrever novos ensaios de caráter prospetivo.

Em consequência de um segundo ataque cardíaco, morre subitamente em casa de amigos em Nova Iorque, na tarde do dia 10 de abril de 1955, domingo de Páscoa. Uma coincidência providencial: o Padre tinha confiado a uns amigos chegados que desejava morrer num domingo da ressurreição do Senhor! A sua sepultura, absolutamente simples, encontra-se em Poughkeepsie, a 100km a norte de Nova Iorque, no cemitério do antigo noviciado dos jesuítas americanos.

Durante o verão de 1954, aquando duma última e breve estadia em França, Teilhard tinha revisitado com melancolia os lugares de infância, aí reencontrando numerosos amigos do mundo científico, bem como alguns jesuítas franceses (entre eles, o Padre Henri de Lubac). Mais uma vez, tropeçou na incompreensão da instituição eclesiástica e regressou à América deprimido mas decidido a testemunhar, até ao fim, aquilo que havia sido a finalidade de toda a sua vida: reconciliar a fé no céu e o amor do mundo. E, contudo, não tinha logrado publicar

¹⁴ TEILHARD DE CHARDIN, *L’Afrique et les origines humaines*, p.275-291 de *L’Apparition de l’Homme*, Tomo 2 das Obras completas, Seuil

um só dos seus livros e continuava suspeito aos olhos daqueles que ele mais aspirava esclarecer. Aparentemente, um fracasso humano total! Mas não foi esta a sorte que o Ressuscitado tinha também conhecido? É por esse motivo que a última frase do seu testamento espiritual, *Le Christique*, terminado apenas alguns dias antes da morte, soa como uma nota de esperança: “*Basta que a verdade surja uma só vez num só espírito, para que nada a possa jamais impedir de tudo invadir e de tudo inflamar*”.

Da incompreensão à receção pela Igreja

Sem dúvida, estas ideias eram demasiado novas para serem aceites na época em que Teilhard as escrevia, na primeira metade do século 20. Daí as dificuldades que o magistério romano lhe levantou, tendo-o proibido de publicar em vida as suas obras filosóficas e religiosas. Esta incompreensão constituiu o grande sofrimento de toda a vida do Padre Teilhard que, apesar dos vexames e humilhações infligidos pela sua Igreja, lhe manteve uma fidelidade irrepreensível. “*É necessário engolir o obstáculo pela obediência*”, dizia ele logo a partir do primeiro embate com as autoridades romanas. E confiava aos seus amigos, que o pressionavam para que se afastasse da Igreja: “*Seria para mim lógico romper com a Igreja e forçar impacientemente o crescimento do caule cristão em que, estou persuadido, se gera a seiva da religião de amanhã? Estou prisioneiro da Igreja pelos mesmos aspetos que me revelam as suas insuficiências*”.

Contudo, desde 1951, um certo número de amigos, entre os quais o Padre Jouve, então redator-chefe da revista *Études* e antigo provincial dos jesuítas, considerando que seria prejudicial que, à morte de Teilhard, as suas obras religiosas ficassem ignoradas e desaparecessem, pediram-lhe que as confiasse àquela que foi a sua última secretária e amiga, Jeanne Mortier, elegendo-a sua herdeira. Afirmando obedecer ao “*sinal divino manifestado pela intenção expressa do Padre Jouve*”, Teilhard redigiu rapidamente um testamento a seu favor.

Quando o Padre morreu, Jeanne Mortier estava decidida a publicar integralmente a obra. Mas conhecendo bem a hostilidade romana e desejando evitar uma condenação póstuma, constituiu dois comités de patrocínio (um Comité geral e um Comité científico), compostos por personalidades de primeiríssimo plano e mundialmente conhecidas. O Comité científico integrava as maioríssimas sumidades da época, entre as quais numerosos prémios Nobel, na área das ciências naturais e da paleontologia.

Quanto ao Comité geral, reunia personalidades eminentes do mundo das letras, da filosofia, da economia, da política, como os escritores Malraux e Georges Duhamel, os filósofos Jean Lacroix, Étienne Borne, Georges Gusdorf, os economistas François Perroux e Jacques Rueff, o presidente da República do Senegal Léopold Senghor, o industrial Louis Armand, etc. Logo a seguir, Jeanne Mortier decidiu publicar em primeiro lugar *O Fenómeno Humano*, a partir de finais de 1955, obra já preparada para edição e cujo teor científico levantaria, pensava ela, menos ondas. Em seguida, foram editados, nas edições do Seuil, entre 1956 e 1976, doze outros volumes. Durante os 27 anos em que sobreviveu a Teilhard, Jeanne Mortier revelou-se uma divulgadora incansável do pensamento do Padre. A fim de proteger o legado recebido, começou por criar a Fundação Teilhard de Chardin. Depois, com o objetivo de assegurar o estudo, a difusão e a promoção do pensamento do eminente jesuíta, criou em 1961 a Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin, de que eu fui presidente de 2008 a 2013.

A partir de 1956, nos mais diversos meios intelectuais e não apenas cristãos, a descoberta do pensamento de Teilhard conheceu uma fama imensa, não sem despertar suspeitas na Cúria romana. Os detratores, numerosos nos meios franceses da Cúria, desejavam a condenação da obra. Para defender a memória do seu amigo e demonstrar a ortodoxia do

seu cristianismo, o teólogo Henri de Lubac (que, a pedido de João XXIII, se tornaria um dos peritos teólogos do Concílio Vaticano II e que seria mais tarde tornado cardeal por João Paulo II) publicou, em abril de 1962, um livro intitulado “*O pensamento religioso do Padre Teilhard de Chardin*”, na editora Aubier-Montaigne. Este contrafogo evitou, sem dúvida, uma condenação mais ousada e o clã da Cúria hostil a Teilhard teve de contentar-se com a emissão, a 30 de junho de 1962, dum simples *monitum*, modesta circular de advertência para uso de seminários e conventos, pedindo-lhes que as obras de Teilhard de Chardin fossem retiradas das bibliotecas destinadas aos seus seminaristas e noviços. Como o sublinha o Cardeal de Lubac no seu diário, a importância deste *monitum* foi notoriamente exagerada pelos adversários de Teilhard¹⁵ e caiu em desuso logo após o fim do Concílio.

Durante o Concílio Vaticano II, Teilhard nunca é explicitamente citado, mas a referência ao seu pensamento transparece em numerosos textos e, em particular, na grande Constituição sobre a Igreja no mundo do nosso tempo, *Gaudium et spes*, assim como na Constituição sobre a revelação, *Dei Verbum* (menos conhecida). Neste segundo texto, a influência é indireta e resulta do papel desempenhado na sua redação por Henri de Lubac, perfeitamente conhecedor do pensamento de Teilhard. Mons. Lefebvre, que se tornará cismático e que virá a ser excomungado, não se tinha enganado quando qualificou de teilhardiano o espírito do Concílio¹⁶. Ambos os Papas Paulo VI e João Paulo II, que tiveram a missão de aplicar o concílio Vaticano II, conservaram, quanto a referências a Teilhard, uma prudente reserva, ainda que tendo simpatia pelo homem e a sua obra, a título pessoal. Com efeito sabe-se, por uma confidência feita ao cardinal Poupard, que Paulo VI considerava *O Meio Divino* como a maior obra de espiritualidade do século XX. E, por ocasião do quinquagésimo aniversário da sua ordenação sacerdotal, João Paulo II escreveria¹⁷ em 1996, a propósito da eucaristia, que ela deve ser “*celebrada com a finalidade de oferecer «sobre o altar da terra inteira o trabalho e o sofrimento do mundo» segundo a expressão magnífica de Teilhard de Chardin*”.

A contracultura libertária e niilista que, a partir de 1968, invadiu todo o Ocidente, remeteu o pensamento de Teilhard para uma zona de penumbra. Excessivamente aberto ao universal, demasiado confiante na razão, no valor da ciência, no futuro do homem, nas forças do espírito, considerado insuficientemente polémico e crítico, o seu pensamento colidia com o discurso dominante, discurso individualista, cínico, permissivo e hedonista. Foi preciso aguardar os primeiros sinais de esgotamento desta vaga libertária, face à pressão da realidade, para que, a partir dos anos 1990, se pudesse redescobrir a força e a originalidade da síntese teilhardiana. É particularmente significativo que, desde então, se tenha assistido à multiplicação de trabalhos universitários consagrados ao ilustre jesuíta, nomeadamente nos Estados Unidos.

Desde 1981, ano em que, na presença do núncio apostólico, representando o Vaticano, foi celebrado na UNESCO o centenário do nascimento de Teilhard, é a própria Igreja católica que inicia uma prudente viragem, ao acabar por admitir que é legítimo, e mesmo necessário, ter em conta as novas aquisições da ciência para renovar a linguagem da teologia. É o que o Papa João Paulo II reconhecia a 1 de junho de 1988¹⁸: “*Tal como a filosofia aristotélica... acabou por dar forma a algumas das expressões mais profundas da doutrina teológica, por que é que não haveríamos de poder esperar que as ciências de hoje, com todas as formas do conhecimento humano, fortifiquem e informem esta parte da teologia que trata das relações*

¹⁵ Este *monitum* torna-se caduco no seguimento do concílio Vaticano II, ponto confirmado a 18 de maio de 1981, na ocasião do centenário do nascimento de Teilhard, por uma carta do cardeal Casaroli, secretário de Estado de Paulo VI, dirigida a Mons. Poupard, na altura reitor do *Institut Catholique*, de Paris.

¹⁶ Mons. Marcel LEFEBVRE, *J'accuse le Concile!*, Editions Saint Gabriel, 1976

¹⁷ JEAN-PAUL II, *Ma vocation - Don et mystère*, Bayard/Cerf, 1996

¹⁸ JOÃO PAULO II, carta de 1/6/1988 ao Reverendo Georges Coyne sj, *Diretor do Observatório do Vaticano*, L'Observatore Romano, 46/XXI, p.1064

com a natureza, a humanidade e Deus?” E, a 22 de outubro de 1966, ao dirigir-se a uma audiência de cientistas vindos do mundo inteiro, o mesmo João Paulo II não hesitou em declarar: *“Hoje, novos conhecimentos conduzem a reconhecer na teoria da evolução mais do que uma hipótese. É efetivamente notável que esta teoria se tenha progressivamente imposto ao espírito dos investigadores, no seguimento duma série de descobertas feitas em diversas disciplinas do saber”*. Ora, não é justamente a partir do fio condutor da teoria da evolução que Teilhard construiu a sua visão do mundo? Que ele pôde mostrar que a dimensão espiritual tinha aí um amplo lugar? E que o cristão poderia ver aí a obra de Deus em ação?

O ponto culminante deste reconhecimento, finalmente oficial, pela Igreja do seu ilustre filho tanto tempo ignorado (reconhecimento e não reabilitação, porque Teilhard nunca foi condenado!), foi o grande Colóquio internacional que se realizou em Roma, de 21 a 24 de outubro de 2004, na Universidade pontifícia gregoriana, sob a presidência do Cardeal Paul Poupard, em representação de João Paulo II, e na presença do Padre Kolvenbach, geral dos jesuítas. Perante duzentos cientistas, teólogos e filósofos, vindos do mundo inteiro para inventariar a herança científica, teológica e filosófica legada pelo Padre Teilhard, herança ainda viva decorridos cinquenta anos sobre a sua morte, o Cardeal Poupard declarou, como conclusão do seu discurso inaugural do colóquio: *“Na sua maneira incomparável, Teilhard ensina-nos, tal como João Paulo II na epígrafe de Fides et ratio, que a fé e a razão são como duas asas que permitem ao espírito humano elevar-se até à contemplação da verdade”*.

A eleição de Bento XVI em 2005 vai confirmar a mudança de clima. Nas obras publicadas no quadro da sua atividade de professor de teologia, já Joseph Ratzinger tinha feito, por diversas vezes, referência elogiosa a Teilhard. Reconhecia-lhe, em particular, o mérito de ter contribuído para a renovação da cristologia. Assim, no seu manual de teologia¹⁹ publicado pela primeira vez em 1968, na Alemanha, ele escrevia: *“Para que o homem se torne plenamente homem é preciso que Deus se torne homem... Será ainda mais homem aquele... que, não apenas entra em contacto com o Infinito, mas que é um com ele Jesus Cristo. Nele, o processo de hominização chegou verdadeiramente ao seu termo... É um grande mérito de Teilhard de Chardin ter repensado estas ligações – Cristo, humanidade – a partir da imagem atual do mundo, de as ter compreendido com exatidão... de as ter de novo tornado acessíveis”*. Iria ele esquecer este julgamento, uma vez tornado Bento XVI? A resposta foi dada logo na vigília pascal de 2006, quando, numa homilia de consonâncias surpreendentemente teilhardianas, o Papa põe em relevo a dimensão universal e cósmica do Cristo ressuscitado: *“Se, excecionalmente, utilizarmos a linguagem da teoria da evolução, a ressurreição de Cristo é a maior «mutação», o salto absolutamente mais decisivo... que jamais ocorreu na longa história da vida: um salto duma ordem completamente nova, que nos diz respeito e a toda a história”*. Mais tarde, aquando duma homilia improvisada, proferida na catedral de Aosta a 27 de julho de 2009, ao fazer referência à eucaristia concebida como oferenda do mundo ao Deus amante e vivificante, não hesitou, como em eco à *Missa sobre o Mundo* de Teilhard, em citar explicitamente: *“É a grande visão que também ele, Teilhard de Chardin, teve: no fim, teremos uma verdadeira liturgia universal em que o universo se tornará hóstia viva”*. Finalmente, na sua obra *Luz do mundo*²⁰, interrogado sobre a credibilidade da narração evangélica, nomeadamente a da ressurreição de Cristo, responde: *“[Deus] pôde criar, através da ressurreição, uma nova dimensão da existência. Pôde, para além da biosfera e da noosfera, como diz Teilhard de Chardin, criar mais uma nova esfera, na qual o homem e o mundo são um com Deus”*. Poder-se-á imaginar melhor definição daquilo que Teilhard chamou justamente a cristosfera!

¹⁹ Joseph RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Cerf, 2005, p.159-160

²⁰ BENOIT XVI, *Lumière du monde*, Bayard, décembre 2010, p.220 (BENTO XVI, *Luz do mundo*, Lucerna, Portugal, 2010, Paulinas, Brasil, 2011)

Último desenvolvimento, enfim, e dos mais significativos: o segundo colóquio sobre Teilhard que se realizou em Roma nos dias 9-11 de novembro de 2012, mais uma vez na Universidade pontifícia gregoriana e sob a presidência do cardeal Paul Poupard. Ali, onde o colóquio de 2004 tinha sido o do reconhecimento do pensador e do cristão, o colóquio de 2012 vai fazer de Teilhard, ou melhor, do seu pensamento, um instrumento para a nova evangelização; merece, por isso, ser qualificado como o **colóquio da confirmação**. Já não se trata de reconhecer a ortodoxia da obra, mas antes de a pôr ao serviço da nova evangelização, de fazer dela um trunfo na batalha espiritual que se anuncia para dar ao nosso século o suplemento de espírito que tanto lhe falta. É o que ressalta dos debates deste colóquio e da série de comunicações de alto nível que ali foram apresentadas²¹. E, para terminar, o momento sem dúvida mais comovente, foi a bênção apostólica que no dia 11 de novembro o Santo Padre deu ao conjunto dos participantes no colóquio. Assim, Bento XVI teve o mérito de ser o primeiro Papa a pronunciar e honrar o nome de Pierre Teilhard de Chardin.

E o Papa Francisco, dir-me-eis vós? Depois da sua eleição em 2013, que diz ele de Teilhard? Para já, uma primeira nota: todas as suas declarações e tomadas de posição podem ser lidas como perfeitamente integradas na linha geral do pensamento do grande jesuíta, como eu já o demonstrei num pequeno artigo²² de finais de 2013. Em seguida, uma confirmação: na sua grande encíclica sobre a ecologia de 25 de maio de 2015, *Laudato si'*, logo no capítulo 2 (secção 82), ao recordar os fundamentos cristãos duma teologia da criação, o Santo Padre escreve: “*A culminação da marcha do universo encontra-se na plenitude de Deus, que foi atingida pelo Cristo ressuscitado, eixo da maturação universal*”. E, agradável surpresa, aí se encontra uma nota de pé de página fazendo explicitamente referência ao contributo de Teilhard de Chardin, para quem, igualmente, o Cristo era o eixo da “*santa evolução*”. Pensa-se inevitavelmente nos escritos do grande jesuíta relativos ao *Cristo cósmico*, ao *Cristo Ómega*, ao *Cristo Universal*.

Assim, como se vê, a obra genial de Teilhard de Chardin, inicialmente desconhecida, contestada, colocada sob o alqueire por uma Igreja à qual ele, contudo, se manteve até ao fim heroicamente fiel, é hoje reconhecida e plenamente recebida por essa mesma Igreja, ao nível do seu magistério mais elevado. Foi para isso preciso que decorressem mais de cinquenta anos! Mas, não é esta a sorte de todos os grandes precursores?

A vida de Teilhard dá testemunho do seu pensamento

A fidelidade de Teilhard à sua Igreja e a sua recusa em seguir os conselhos de numerosos amigos que lhe sugeriam que abandonasse o seu compromisso religioso tem uma explicação. Até ao fim, ele manter-se-á convicto de que o *phylum* católico “*preenche todas as condições que temos o direito de esperar duma Religião do Futuro, e é, pois, por ele que passa verdadeiramente o eixo principal da Evolução*”²³. Por essa razão, seria absurdo abandoná-lo sob o pretexto de que comporta alguns ramos carunchosos. Em setembro de 1948, ao preparar a sua viagem a Roma para solicitar, uma vez mais, a publicação de *O Fenómeno humano*, Teilhard explica-se numa carta a uma amiga²⁴ sobre as razões da sua obstinação em fazer reconhecer à Igreja a pertinência da sua visão: “*Não vou a Roma para pedir o quer que seja, mas antes para lançar à cara da minha Igreja tudo o que se tornou evidente para mim no decurso dos anos... Creio simplesmente que, no estado atual das coisas, mantemos o Cristo demasiado pequeno (em comparação com o mundo): por isto eles não podem censurar-me (a única maçada é que eles não enxergam a verdadeira dimensão do mundo)*”. No final da vida,

²¹ As Atas foram publicadas por Editions Lessius, em outubro de 2013 em Bruxelles, sob o título “*Défis d’une évangélisation renouvelée*”.

²² *Les consonances teilhardiennes du pape François*, Revue Teilhard Aujourd’hui, N°48, décembre 2013

²³ *Le Phénomène Humain*, pp. 331-332

²⁴ *Accomplir l’Homme, lettres inédites*, Grasset, 1968, p. 224, Carta a Rhoda de Terra, de 7 setembro de 1948.

num dos seus últimos escritos²⁵, ele retoma ainda a sua obsessão de alargar Cristo às dimensões do mundo: “*Pois bem, este Deus, já não somente do velho Cosmos mas da nova Cosmogénese, este Deus tão esperado pela nossa geração, não sois vós, muito justamente, que o representais e que no-lo trazeis, Jesus?... Ó Cristo sempre maior.*”

Eis aquilo em que acreditou Teilhard até ao fim da sua vida e de que testemunha ainda o testamento espiritual que deixou no seu diário, três dias antes da morte, sobrevinda no domingo de Páscoa, 10 de abril de 1955.

5ª FEIRA SANTA Aquilo em que acredito

1) São Paulo os três versículos: *en pâsi panta Théos*

[1 Co 15, 26-28 : o último inimigo que será destruído, é a morte, porque Cristo tudo colocou sob os pés... e quando todas as coisas lhe terão sido submetidas, então o filho será submetido Àquele que tudo lhe submeteu, *para que Deus seja tudo em todos*]

2) Kosmos = Kosmogénese → Biogénese → noogénese → Cristogénese

3)

Os dois
Artigos do
Meu Credo

{

- O Universo está centrado evolutivamente em

- Cristo é dele o Centro

{

alto

frente

Fenómeno Cristão
Noogénese= Cristogénese
(≡ PAULO)

Pequena cronologia da vida de Teilhard de Chardin

1 de maio de 1881	Nascimento em Sarcenat (Puy-de-Dôme)
Abr.1892-2 ago.1897	Aluno dos Jesuítas em Mongré
1897	Bacharelato em filosofia
1898	Bacharelato em matemáticas
20 março de 1899	Entrada no Noviciado dos Jesuítas em Aix en Provence
25 março 1901	Primeiros votos no Juniorado de Laval
1902	Licenciatura em letras em Caen
Outubro de 1902	Início do Escolasticado em Jersey
Agosto de 1905 -1908	Professor de física e química no Cairo
Set.1908 – julho 1912	Teologado em Ore Place (Hastings, Inglaterra)
24 agosto 1911	Ordenação sacerdotal (Hastings)
Out.1912-ago.1914	Trabalha no Museu de História Natural, Paris, sob a direção de Marcellin Boule
Nov.1914 -10 mar.1919	Maqueiro na frente durante a Grande Guerra
24 de abril de 1916	Sector de Nieuport, La Vie cosmique (Testamento de um intelectual)
Outubro de 1916	Sector de Verdun, medalha militar, Três contos como Benson
Outubro de 1917	Chemin des Dames, O Meio místico
26 de maio de 1918	Profissão religiosa solene em Sainte-Foy-lès-Lyon, O Padre

²⁵ *Le Cœur de la Matière*, tomo 13 das Obras completas, p.69-70

1919 – 1920	Certificações em geologia, em botânica e em zoologia
Junho 1920 - maio 1925	Mestre de conferências, depois professor de geologia no Instituto católico de Paris.
21 de maio de 1921	<i>Chevalier de la Légion d'Honneur à titre militaire</i>
22 de março de 1922	Doutor em ciências com a tese : Os mamíferos do eocénico inferior francês
6 abril 1923 – set.1924	Missão geológica na China
Agosto de 1923	La Messe sur le Monde [A Missa sobre o Mundo]
Out.1924 – mar.1926	Encontros em Paris com Edouard Le Roy e Vladimir Vernadsky
6 de maio de 1925	Redige <i>L'Hominisation</i>
Pouco antes de	
16 maio 1925	Interdição de ensinar em Paris e exílio
Abril de 1926	Partida para a China
De 1926 a 1939	Permanências alternadas na China e em França com numerosas outras viagens Redação em 1926 do Meio divino, depois em 1939 do Fenómeno humano
Novembro 1928 – fevereiro de 1929	Viagem à Somália e Abissínia com Henri de Monfreid
Abril 1929 – agosto 1930	Exploração da jazida de Chou Kou Tien e descoberta do Sinantropo
8 maio 1931-12 fev.1932	<i>La Croisière jaune</i> [A Expedição amarela] dos Automóveis Citroën
Julho 1933 – nov.1933	Viagem aos USA
Dez.1935 – jan.1936	Viagem à Índia e Java
Fevereiro de 1937	Viagem aos USA onde Teilhard recebe a medalha Gregor Mendel, depois regresso a França
Dez.1937 – maio 1938	Estadia na Birmânia e Java
Ago.1939 – maio 1946	Bloqueado na China em Pequim durante toda a guerra. Acaba em 1940 de redigir O Fenómeno humano
Maio 1946–março 1948	Estadia em França. Numerosas conferências e numerosos escritos
1 de junho de 1947	Enfarte
Março de 1948	Viagem aos Estados Unidos, depois repouso em França
Out.1948 – dez.1948	Estadia em Roma a fim de pedir autorização para publicar <i>O Fenómeno humano</i> e para assumir a cadeira que lhe fora proposta no Collège de France. Recusa
Nov.1948 – junho 1951	Estadia em França esperando o exílio para os USA. Gravemente doente (pleurisia) de março até setembro de 1949
22 de maio de 1950	Eleito membro não residente da <i>Académie des Sciences</i>
15 de março de 1951	<i>Un seuil mental sous nos pas</i> [Um limiar mental sob os nossos passos]
Julho - outubro de 1951.	Missão paleontológica na África do Sul
Nov.1951 – fim jun.1953	Segundo exílio. Instalado em New York onde trabalha na Wenner Gren Foundation. Numerosos encontros com personalidades de passagem na ONU. Numerosos ensaios, entre os quais <i>L'Etoffe de l'Univers</i> [Estofado do Universo]
1 julho - fim set.1953	Nova missão na África do Sul
Nov.1953- maio 1954	Reside em New York
3 junho - 4 agosto 1954	Breve estadia em França
Agosto 1954-10 abr. 1955	De novo em New York
Março de 1955	<i>Le Christique</i> [O Crístico]
7 de abril de 1955	<i>No que eu acredito</i> (última página do seu diário)
10 de abril de 1955,	
domingo de Páscoa	Morte súbita em casa de amigos, em Nova Iorque

O visionário da ciência

Uma fenomenologia integral da evolução

Foi em Hastings, nos anos 1907-1911, no decurso da sua formação teológica, que o Padre Teilhard de Chardin tomou verdadeiramente consciência do caráter universal da evolução. Num texto autobiográfico, redigido no fim da vida, ele escreve²⁶: “*A pouco e pouco, muito menos como uma noção abstrata do que como uma presença, cresceu dentro de mim, até invadir inteiramente o meu céu interior, a consciência de uma deriva profunda, total, ontológica do Universo em meu redor.*” Esta convicção penetrará a maioria dos ensaios que ele escreve a seguir, depois dos *Escritos do Tempo da Guerra* até à sua obra de síntese – *O Fenómeno Humano** – redigida no fim dos anos 1930 e terminada em Pequim em 1940. É neste livro que encontramos aquela afirmação inaudita²⁷ sobre a importância do conceito de evolução para todo o conhecimento do real: “*Uma teoria, um sistema, uma hipótese, a Evolução? ... Nada disso, mas, muito mais do que isso, uma condição geral à qual devem obedecer e satisfazer doravante, para serem concebíveis e verdadeiras, todas as teorias, todas as hipóteses, todos os sistemas. Uma luz que ilumina todos os factos, uma curvatura que todos os traços devem acompanhar: eis o que é a Evolução.*”

Quinze meses antes de morrer, num sumário de síntese²⁸ que se pode considerar como o seu testamento de filósofo das ciências (apresentado em anexo no final do livro), Teilhard regressa mais uma vez à sua concepção da evolução. Desenvolve, então, em duas páginas duma grande densidade, a sua visão completa não só quanto à evolução dos seres vivos, mas também à do pensante, esta última reduzindo-se para ele à história “longa” das civilizações humanas convergindo para um ponto último de recapitulação em que ele reconhece o rosto do Cristo Universal. Por isso, farei referência a este *Sumário* não só no presente capítulo, mas igualmente nos dois seguintes relativos à visão prospetiva e à visão teológica do Padre Teilhard.

Para apresentar a vertente científica da visão da evolução de Teilhard, retomarei, pois, o plano do *Fenómeno Humano*, na sua progressão lógica, conduzindo desde o mundo inanimado da matéria (a Pré-vida) até ao da natureza terrestre, com as suas miríades de organismos vivos (a Vida), para se encadear na aparição do homem e no nascimento do pensamento (o Pensamento). As visões expostas na continuação da obra, consagradas ao alastramento dos homens sobre a Terra e a sua unificação (a noosfera), e depois à sua convergência num ponto de ultra personalização (Ómega), serão apresentadas nos capítulos 3 e 4.

Contudo, antes de desenvolver, no decurso da Primeira Parte deste capítulo, as três primeiras grandes fases da evolução do Universo segundo Teilhard– a **Pré-Vida** ou cosmogénese, a **Vida** ou biogénese, o **Pensamento** ou antropogénese –, começarei, numa secção prévia, por dar uma grelha de análise deste gigantesco processo evolutivo, grelha essa que se foi revelando muito progressivamente ao longo do *Fenómeno Humano* e que o próprio Teilhard só veio a formular claramente no fim da vida.

²⁶ *Le Cœur de la matière*, tomo 13, Obras completas, Seuil, p.33

* NT : Todas as citações em português de *O Fenómeno Humano* são retiradas da edição portuguesa da Liv. Tavares Martins, Porto, 1965

²⁷ *Le Phénomène humain*, tomo 1, Obras completas, p.242

²⁸ *Un sommaire de ma perspective "phénoménologique du monde, point de départ et clef de tout le système*, New York, janeiro de 1954. Tomo 11 Obras completas, pp.231-233

A Segunda Parte do capítulo é consagrada à confrontação da visão de Teilhard com a ciência de hoje. O que é que resta atual do seu pensamento, o que se encontra confirmado, mesmo enriquecido e completado? O que é que, ao contrário, está ultrapassado e necessita de ser abandonado ou reformulado numa nova linguagem científica que não existia ainda no tempo de Teilhard? Para tal e sucessivamente, passaremos as intuições de Teilhard quanto ao espírito-matéria pelo crivo da nova física; situaremos, em seguida, a sua conceção direcional da evolução no quadro do grande debate atual respeitante aos limites do neodarwinismo; veremos os enriquecimentos trazidos ao seu pensamento pelas últimas grandes descobertas em paleontologia humana; finalmente, mostraremos como ele pode ser considerado um dos grandes percursos da ciência dos sistemas, a sistémica, de que ele conheceu as primeiras realizações no final da sua vida.

PRIMEIRA PARTE: A VISÃO CIENTÍFICA DE TEILHARD

Poderá encontrar-se um fio condutor à fabulosa aventura do cosmo, da vida e do pensamento? Teilhard pensa que sim e que deve ser possível enunciar as “leis tendenciais” da evolução. Notemos que, para ele, não se trata de “leis” no sentido das ciências exatas, i. e., sem sofrer nenhuma exceção, visto exprimirem uma causalidade eficiente, suscetível de ser reproduzida, desde que necessário, durante uma experiência em que “*todas as coisas são, de resto, iguais*”. Trata-se, aliás, de “leis descritivas” que procuram exprimir, em termos probabilísticos e através duma longa duração, as “grandes tendências” da evolução. Tais “leis” parece também existirem na Economia e na História e o grande historiador britânico Arnold Toynbee, cuja obra era conhecida de Teilhard, enumerou algumas²⁹. A isso chama Teilhard a sua *fenomenologia*, verdadeiramente um novo paradigma para a ciência; uma fenomenologia que não tem evidentemente nada em comum com a de Husserl e de Heidegger.

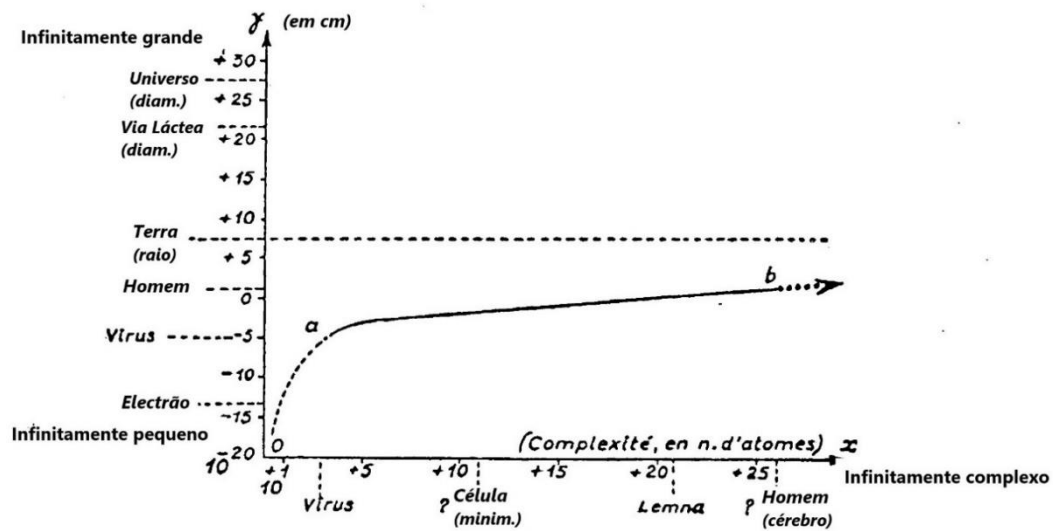
O paradigma dos três infinitos, a lei de complexidade/consciência e o princípio de emergência

Uma tal fenomenologia pode representar-se, sob forma quantificada, num gráfico (ver figura 1 abaixo) que foi apresentado pela primeira vez pelo próprio Teilhard, aquando duma conferência proferida em Pequim em novembro de 1942. Em 1949, em Paris, por ocasião da redação dum ensaio³⁰ preparatório duma série de conferências que iria fazer na Sorbonne, Teilhard retomará este gráfico. Ele é conhecido sob o nome de “*paradigma dos três infinitos*”; a sua importância epistemológica é considerável e Teilhard parece ser, na verdade, o primeiro investigador a tê-lo descoberto. Neste gráfico, a escala logarítmica (em potências de 10) do eixo das ordenadas corresponde às dimensões espaciais das diversas entidades, escalonando-se desde a partícula elementar até ao universo conhecido. Quanto ao eixo das abcissas, que é suposto medir a complexidade, foi quantificado igualmente por Teilhard numa escala logarítmica segundo o número de átomos (ainda na potência 10) englobados pelas entidades orgânicas sucessivas que aparecem no decurso do tempo da Evolução. Veremos, na segunda Parte, como este aferir da complexidade pelo simples número de átomos englobados constitui uma primeira aproximação, relativamente grosseira, uma vez que a complexidade está mais ligada ao número e à riqueza das conexões entre os elementos.

²⁹ Arnold TOYNBEE, *L'Histoire*, Elsevier, 1978, Bruxelas. Ler em especial os quatro primeiros capítulos

³⁰ *La place des hommes dans la nature*, tomo 8, Obras completas, Seuil, 1963, p.31

Figura 1: Curva natural das Complexidades



a, ponto de Vitalização; b, ponto de Hominização; **Lemna**, primeiro multicelular (planta)

Apesar do seu caráter “mais imaginário que real”, diz Teilhard, o paradigma dos três infinitos não deixa de permanecer, para ele, absolutamente central. Escreve³¹: “O nosso Universo ficaria mutilado se o reduzíssemos ao Muito grande e ao Muito pequeno, ou seja, aos dois únicos abismos de Pascal [...]. Existe um terceiro, o da complexidade [...]. É sobre estes três infinitos que o Mundo se constrói espacialmente. O Ínfimo e o Imenso, sem dúvida, mas também o imensamente complicado [...]. Qual é o efeito específico do muito grande complexo? É o que nós chamamos a Vida.” E, precisando³²: “A Vida não é uma combinação fortuita de elementos materiais, um acidente da história do mundo, mas a forma que toma a matéria a um certo nível de complexidade.” Nota-se já a diferença de ponto de vista com o que, vinte anos mais tarde, escreverá o biologista prêmio Nobel Jacques Monod³³.

Se o paradigma dos três infinitos é essencial para Teilhard, é porque reúne num só esquema as suas “leis da evolução”, leis essas que podemos resumir assim:

- bem longe de ser uma personagem insignificante, perdido entre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, como exprimia o angustiado Blaise Pascal, o homem ocupa uma posição mediana absolutamente singular: ele é, com efeito, no instante presente da evolução, o ponto cimeiro atingido por esta na sua marcha em direção ao infinitamente complexo. Ele é a sua **flecha**.

- a complexidade não é dada no começo da existência do universo, antes emerge progressivamente no fio do tempo por um lento processo de agregação e de organização, envolvendo primeiro as partículas de matéria inerte (a cosmogénese), depois os organismos vivos (a biogénese), e, por fim, o próprio homem, ser pensante (a antropogénese e a noogénese). A evolução apresenta-se, assim, como um processo grandioso de aumento de dimensão e de complexidade, desenrolando-se ao longo do tempo a partir do infinitamente pequeno. É a lei de **complexificação** ou complexidade crescente.

- no decurso desta ascensão em complexidade, dá-se a emergência de psiquismos cada vez mais ricos. É a lei de **complexidade/consciência**, da qual Teilhard, em *L'Avenir de l'Homme*, apresenta uma descrição luminosa³⁴: “Quanto mais complexo é um ser vivo, mais consciente ele é; e, inversamente, quanto mais consciente, mais ele é complexo. As duas

³¹ *La place des hommes dans la nature*, tomo 8, Obras completas, Seuil, 1963, p.33

³² *Le Phénomène humain*, Seuil, 1955, p.334

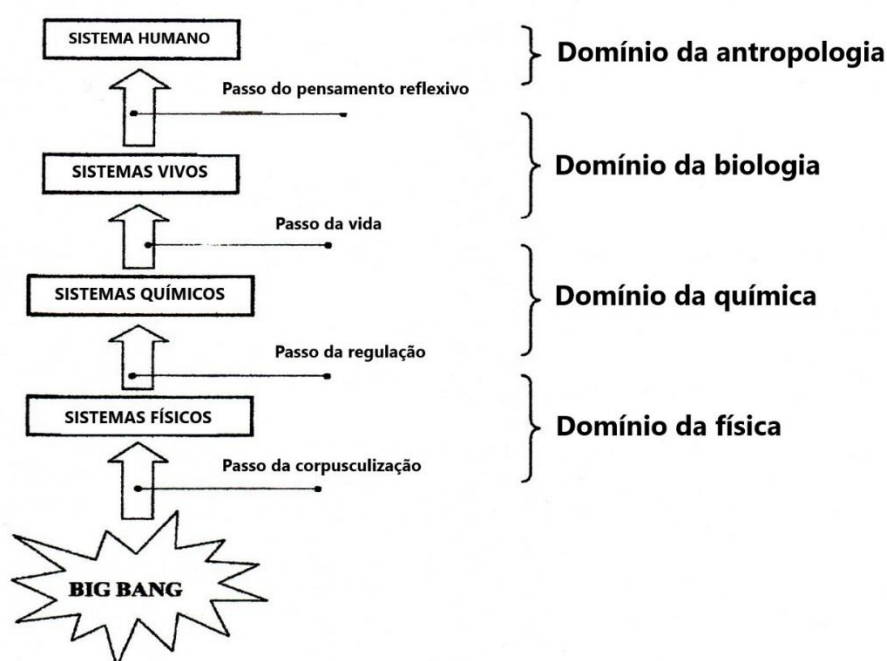
³³ Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, 1970

³⁴ Vie et planètes (1945, Pequim) in *L'Avenir de l'Homme*, tomo 5 das Obras completas, p.144

propriedades variam paralela e simultaneamente... Isso corresponde a dizer que, para além dum determinado valor, em que a complexidade deixa de ser calculável, podemos continuar a medi-la, detetando nos seres os acréscimos de consciência, i.e., praticamente, os progressos do sistema nervoso.” Com o cérebro humano e os seus cem mil milhões de neurónios, cada um dentre eles interconectado até dez mil vezes com os demais vizinhos, a complexidade vai atingir um nível sem paralelo até então nos seres vivos, nível esse que acompanhará o pensamento refletido e, depois, simbólico.

— no decurso desta subida de complexidade, são transpostos **limiares** (ou **passos**), como se mostra na figura 2, que representa o processo da evolução desde o *big-bang* até ao homem. Trata-se do **princípio de emergência**, de que Teilhard dá, assim, a primeira formulação, muito antes do físico Philip Anderson³⁵, o qual será apresentado na segunda Parte e que enunciou as leis da emergência somente em 1972.

Figura 2



Assim, logo que um conjunto de partículas atinge um certo grau de complexidade, constata-se a aparição dum fenómeno a que chamamos “a vida”. Da mesma forma, logo que um organismo vivo atinge um grau de complexidade ainda maior, observa-se nele a emergência daquilo a que chamamos o psiquismo ou “a consciência”. Finalmente, com a aparição do homem, cujo cérebro atinge uma complexidade muito maior, a evolução acompanha-se da emergência duma *consciência reflexiva*, ou seja, duma consciência capaz de se aperceber a si mesma como consciência. Teilhard tem uma fórmula para caracterizar este limiar: ele diz que o animal *sabe*, mas só o homem *sabe que sabe*.

Este passo do pensamento reflexivo é duma importância decisiva, pois vai permitir ao homem criar um universo de ideias e de símbolos, depois manejar as ideias à maneira de objetos, formar julgamentos e intervir no ambiente... ao ponto de assumir uma parte crescente, ativa e responsável (pelo menos assim o desejaríamos) no processo universal da evolução. Sucedendo ao *reino do vivo*, um novo reino faz a sua aparição na natureza, o do *pensante*.

Como resultado desta análise, o Homem apresenta-se doravante como a **ala caminhante** ou a **flecha pensante** da evolução. Um resultado que tem um duplo mérito:

³⁵ Philip ANDERSON, More is different, *Science, New Serie*, Vol.177, N° 4047, 1972, pp.393-396

- reintegrar o homem e, sobretudo, o seu pensamento no universo em evolução. Deixou de ser um acidente improvável, surgido num mundo cego e gelado, como pretendia Jacques Monod no final da sua obra³⁶ e muitos pensadores materialistas com ele.
- unificar as diferentes ciências fornecendo-lhes um modo de classificação simples e lógico, como o esquema precedente deixa ver. Assim, da física à antropologia, passando pela química e a biologia, encontramos ordenados os objetos da natureza – as partículas elementares, os átomos, as moléculas, os vírus, as bactérias, as células eucariotas isoladas ou protistas, a seguir as plantas, os cogumelos e os animais – todos seriados logicamente, segundo um nível de complexidade crescente.

A Pré-vida ou cosmogénese (é a História da matéria)

Extrapolando com audácia a sua lei de complexidade/consciência a montante da aparição dos seres vivos, Teilhard acaba por postular que na própria matéria, sob a forma original das partículas elementares constitutivas do Universo, existiria como que uma espécie de “de-dentro psíquico”, obrigando essas partículas a agregarem-se entre si para atingir um nível mais elevado de complexidade, logo, de consciência. Escreve ele³⁷: *“Parece... que a substância cósmica é arrastada por uma espécie de atração particular que faz com que ela, em cada instante, no jogo dos grandes números em que se encontra imersa, aproveite todas as ocasiões para se tornar mais complexa e, assim, se libertar cada vez mais.”* É a esta propriedade rudimentar da matéria que Teilhard chama a “pré-vida”, vendo nela o esboço duma consciência. Daí o seu conceito de **espírito-matéria**, na época totalmente incompreendido devido a afrontar a conceção positivista dominante.

E, contudo, este conceito teve o grande mérito de desencadear o debate filosófico do dualismo estéril entre espírito e matéria de que era até então prisioneiro. *“Dum lado o Espírito, do outro a Matéria: entre os dois, nada mais do que a afirmação duma junção inexplicada e inexplicável”*, escreve³⁸ Teilhard num ensaio de 1951. Mas já num ensaio de 1936 ele afirmava³⁹: *“Não há, concretamente, Matéria e Espírito, mas somente Matéria tornando-se Espírito. Não há, no Mundo, nem Espírito, nem Matéria: o estofo do Universo é Espírito-Matéria.”* Contra o velho dualismo platónico ou o velho monismo materialista, Teilhard afirma assim a existência duma realidade compósita, feita simultaneamente de matéria no sentido habitual do termo, e também de espírito: *“Átomos, eletrões, corpúsculos elementares, quaisquer que sejam... devem ter... uma centelha de Espírito”*, pôde ele escrever ainda em *O Fenómeno Humano*.

O estofo do Universo⁴⁰ segundo Teilhard

Para formalizar o seu conceito de espírito-matéria, Teilhard começa por elaborar uma reflexão sobre a matéria, tomada no seu sentido mais prosaico. Ele percebe-a como:

- **“radicalmente particular”**, i.e., constituída por uma miríade de corpúsculos extremamente pequenos (partículas elementares, eletrões, prótons, neutrões, depois átomos e moléculas). Isto tinha já sido posto em evidência pela física do tempo de Teilhard.
- **“essencialmente unificada”**, i.e., que todos esses corpúsculos estão simultaneamente construídos sobre um modelo análogo e estreitamente ligados entre si. *“Moléculas,*

³⁶ Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, 1970

³⁷ Du pré-humain à l’ultra humain (1950, Paris) in tomo 5 *L’Avenir de l’Homme*, p.378

³⁸ Du cosmos à la cosmogénese, in tomo 7 *L’activation de l’énergie*, p.266

³⁹ Esquisse d’un Univers personnel, in tomo 6 *L’Energie humaine*, p.74

⁴⁰ É o título do capítulo1 da Primeira parte do *Fenómeno humano*, p.33

átomos, elétrons, estas minúsculas entidades manifestam uma perfeita identidade de massa e de comportamento... [Mas] algo as liga umas às outras e as faz solidárias... Como se o estofo do Universo se reduzisse a uma simples e única forma de substância” multiplicada ao infinito, escreve Teilhard⁴¹.

– “**prodigiosamente ativa**”, i.e., que todos os corpúsculos interagem permanentemente entre si, no momento das suas múltiplas interações, aquilo que a física designa por energia. A energia: um conceito-chave, particularmente fecundo, tornado onnipresente nas ciências físico-químicas desde os começos do século XX, de que Teilhard irá fazer abundante uso, inclusivamente no plano metafórico, como iremos ver.

Prosseguindo a sua reflexão, Teilhard considera que em qualquer objeto do mundo, existem duas faces: uma face externa (*o De-fora das coisas*), que vemos e que a ciência descreve cada vez mais finamente, e uma face interna (*o De-dentro das coisas*), que dá ao objeto a sua unidade e a sua coerência, de alguma maneira a sua razão de ser, cuja existência é difícil de negar, desde logo quando se trata de seres vivos dotados dum certo psiquismo. No entanto, este “de-dentro das coisas” existiria também para os objetos mais simples da física e da química; concretiza-se pela existência dum centro que, para Teilhard, é de natureza energética, uma energia, contudo bastante particular, visto que ele a qualifica de *energia espiritual*.

A energética teilhardiana

Matéria e energia são as duas grandes categorias da física e da química. O conhecimento científico da matéria começa, no século XVIII, com os trabalhos de Lavoisier. Quanto ao da energia, é a joia da investigação dos físicos da segunda metade do século XIX, com as descobertas da termodinâmica e do eletromagnetismo. E depois da teoria da relatividade no início do século XX, sabemos que, em certas condições, matéria e energia são intermutáveis uma na outra, segundo a célebre relação de Einstein $E = mc^2$ (nesta equação, **m** designa a massa da porção de matéria considerada e **c** a velocidade da luz). A matéria não seria, assim, senão energia momentaneamente “cristalizada”, cristalizada nos primeiros instantes do Universo, quando duma explosão primordial, como pretendia a teoria do “átomo primitivo”, de Georges Lemaître⁴², teoria que será conhecida posteriormente sob o nome de “big-bang” e que se tornará o modelo *standard* da cosmologia. No tempo de Teilhard, esta *Energia generalizada* constituía para muitos o modelo acabado de toda a ciência.

Para Teilhard⁴³, “a Energia representa atualmente para a ciência a forma mais primitiva do estofo universal.” Esta energia apesenta-se sob duas formas⁴⁴, ligadas respectivamente à face externa (*o De-fora as coisas*) ou interna (*o De-dentro das coisas*) de cada objeto:

- “uma energia tangencial que torna o elemento solidário de todos os elementos da mesma ordem (i.e., da mesma complexidade e da mesma centredade) que ele no Universo;
- uma energia radial que atrai na direção dum estado sempre mais complexo e centrado, para a frente.”

A energia tangencial representa a energia *tout court* no sentido da termodinâmica; não coloca nenhum problema epistemológico em particular. Quanto à energia radial, a única qualificada por Teilhard como espiritual, encontrar-se-ia na origem dos arranjos cada vez mais

⁴¹ *Phénomène humain*, pp.35-36

⁴² Familiarizado com a Universidade de Lovaina, Teilhard conhecia os trabalhos do abade Georges Lemaître, que ensinava então nessa Universidade. Cita-os em *Le Phénomène humain* (p.42-43) sem, contudo, fazer disso ponto de partida obrigatório da sua fenomenologia.

⁴³ *Phénomène humain*, p.37

⁴⁴ *Phénomène humain*, p.62

complexos e centrados, observados no grande fenómeno da Evolução. Mas trata-se aqui realmente de energia? Não será Teilhard vítima do seu uso metafórico do conceito de energia, o único, verdade seja, que ele tinha na época à sua disposição? Para responder a esta questão e tentar, ao mesmo tempo, salvar o conceito teilhardiano tão sedutor de espírito-matéria, será necessário olhar do lado das últimas descobertas da física da informação, descobertas que Teilhard não podia ter conhecido.

A evolução da matéria

Bem entendido, esta matéria que se apresenta originalmente sob a forma duma poeira de partículas saídas do *big-bang*, encontra-se, ela própria, em estado de génese rumo a uma maior complexidade. No passo de corpusculização que se operou no começo do Universo, sucedeu a formação de grandes agregados (galáxias, estrelas, planetas) onde o processo de complexificação prosseguiu, fazendo aparecer átomos cada vez mais pesados, que vão espalhar-se pelo espaço-tempo à medida que cada estrela vai morrendo. Nos planetas telúricos como a Terra, esta complexificação prossegue igualmente, mas numa dupla direção, segundo Teilhard⁴⁵:

- **um Mundo que cristaliza**, o mundo mineral, com combinações químicas relativamente pobres mas, contudo, na origem da diversidade das rochas e estruturas geológicas,
- **um Mundo que se polimeriza**, o mundo da química orgânica, essencialmente a do carbono que vai estar na origem de macro-moléculas “*cada vez maiores e mais complexas*”, futuros tijolos dos sistemas vivos. Para se formar, estas moléculas têm necessidade de recorrer a cadeias de reações químicas, no decurso das quais os diferentes componentes em presença retroagem entre si. É o **passo da regulação** que Teilhard descreve perfeitamente, mas sem o nomear explicitamente. Para ele, é um momento essencial e indispensável, que se realiza desde os primórdios da Terra juvenil⁴⁶: “Se, desde o primeiro instante em que foi possível, o orgânico não se pusesse a existir sobre a Terra, jamais mais tarde ele teria começado.”

Está tudo então pronto para o advento da Vida. “*Alguma coisa vai eclodir sobre a Terra juvenil. A Vida! Eis a Vida!*”, exclama Teilhard⁴⁷.

A Vida ou biogénese (é a História dos sistemas vivos)

Nesta secção, seguirei exatamente o plano escolhido pelo próprio Teilhard em *O Fenómeno Humano*, sendo a maioria das citações tiradas deste livro. Constataremos que, em numerosos pontos, Teilhard pressente ou antecipa observações que serão feitas ulteriormente pela ciência, no tocante a fases-chave da evolução da Vida. Essa a razão por que, na segunda Parte (pág. 40), começarei por atualizar as análises de Teilhard neste domínio, fazendo apelo aos últimos dados da ciência. Isso mostrará, ao mesmo tempo, a qualidade e a pertinência das intuições teilhardianas e permitirá abrir um grande debate sobre a ortogénese, ou seja, a orientação ou não da evolução.

Para Teilhard, a resposta era evidente e todo o alcance do *Fenómeno humano* era, precisamente, o de o mostrar: através da longuíssima duração, há uma **direção da evolução**, de resto explicitada pelas duas leis de complexificação e de complexidade/consciência e funcionando segundo um mecanismo de **aditividade dirigida**, que combina simultaneamente a reprodução/seleção darwiniana, a conjugação de sexos, as associações horizontais sob a

⁴⁵ *Phénomène humain*, pp.67-70

⁴⁶ *Phénomène humain*, p.70

⁴⁷ *Ibid.*, p.73

forma de simbioses. E, acima de tudo isso, atua o mecanismo do **tenteio**, “essa arma específica e invencível de toda a multidão em expansão”, escreve Teilhard⁴⁸, para logo precisar: “O Tenteio, em que se combina tão curiosamente a fantasia cega dos grandes números com a orientação precisa dum fim a perseguir. O tenteio, que não é simplesmente o Acaso, com que se quis confundi-lo, mas um **Acaso dirigido**.”

Considerando, pois, o conjunto dos processos que presidem à evolução da Vida, só resta a Teilhard concluir⁴⁹: “A esta lei de complicação dirigida... deu a Biologia o nome de **Ortogénese**”, acrescentando numa nota de pé de página: “Sob o pretexto de que este termo ortogénese tem sido empregue em diversos sentidos discutíveis ou restritos, ou então de que tem um sabor metafísico, certos biólogos desejariam que fosse pura e simplesmente suprimido. Eu, pelo contrário, tenho a firme convicção de que essa palavra é essencial e insubstituível para assinalar e afirmar a propriedade manifesta que possui a Matéria viva de formar um sistema no seio do qual os termos se sucedem experimentalmente segundo valores constantemente crescentes de centro-complexidade.” Eis-nos no coração do debate que sobressai das págs. 40 e 41, segunda Parte, encontrando-se aí Teilhard contestado pelos defensores duma evolução não-direcional.

O aparecimento e o desenvolvimento da Vida

Nas condições que existiam à face da Terra há quatro mil milhões de anos, teve início um longo processo físico-químico de polimerização, como já antes apresentado, o qual deveria conduzir, ao cabo de 500 milhões de anos, à primeira célula viva, uma proto-bactéria. A partir dos magros conhecimentos da sua época, Teilhard não poderia ter dito muito mais sobre isto, mas não deixa de ser significativo que ele tenha visto nesta “*revolução celular... um ponto crítico e singular de germinação, um momento sem igual*.”⁵⁰ Dá mostras aqui duma intuição extraordinária. Escreve⁵¹: “a originalidade essencial da célula parece consistir em ter encontrado um método novo de englobar unitariamente uma massa maior de Matéria. Descoberta longamente preparada, sem dúvida, pelos tenteios de que saíram pouco a pouco as Megamoléculas. Mas descoberta bastante brusca e revolucionária para ter obtido na Natureza um êxito prodigioso.” Nos processos de simbiose em ação na *revolução celular* vê ele a ilustração do seu princípio de **união criadora**, princípio que parece igualmente atuar na passagem de todos os grandes limiares da evolução, inclusivamente antes mesmo da própria vida, quando da corpusculização que viu emergirem os átomos, as moléculas, as megamoléculas, os filamentos do ADN e os vírus.

A continuação da história pode ler-se na figura 3 onde Teilhard retoma⁵² o esquema de “*A Árvore da vida*”, da autoria do zoólogo Lucien Cuénot. Esta história desenrola-se desde há dois mil milhões de anos e era já bem conhecida no tempo de Teilhard.

Na base do desenvolvimento da Vida, o fantástico poder de reprodução do ser vivo que lhe permite, a cada geração, transmitir a sua estrutura, mas diversificando-a e adaptando-a ao meio. Este poder encontra-se mesmo reforçado pela intervenção da reprodução sexuada, que aparece pela primeira vez há 1,5 mil milhões de anos, com os protistas (i.e., grandes células ditas eucariotas dispondo de um núcleo). O movimento prossegue com a emergência, há 800 milhões de anos, de novos organismos vivos, chamados metazoários, organismos que associam entre si diversas células eucariotas e donde saíam os três reinos do mundo vivo: as plantas, os animais e os fungos (cogumelos).

⁴⁸ Ibid., p.116

⁴⁹ Ibid., p.114

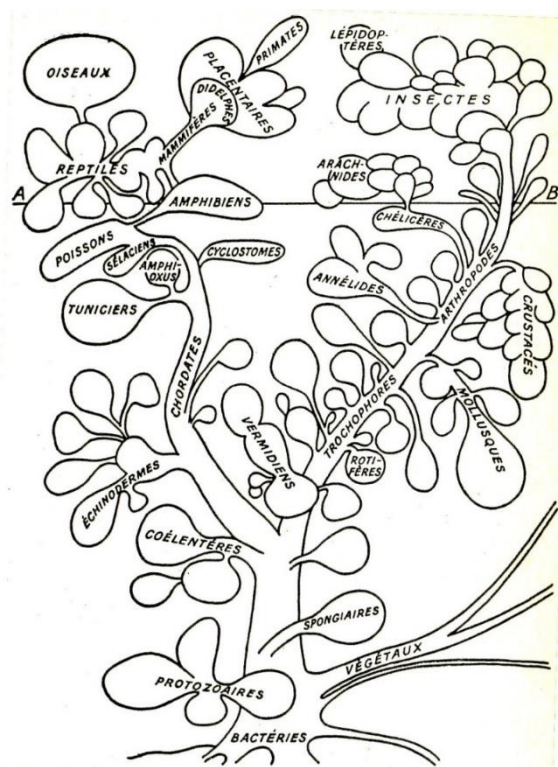
⁵⁰ *Phénomène humain*, p.106

⁵¹ Ibid., p.88

⁵² Ibid., p.146

Figura 3 : A Árvore da Vida

Nesta figura simbólica, cada lóbulo principal equivale a uma "Camada" pelo menos tão importante como a que é formada pelos Mamíferos tomados em conjunto. Abaixo da linha AB, as formas são aquáticas; acima, vivem ao ar livre.



Amphibiens = anfíbios
 Amphioxus = anfioxos
 Annelides = anelídeos
 Arachnides = aracnídeos
 Chélicères = quelicerados
 Chordates = Cordatos
 Coérentères = celenterados
 Didelphes = didelfos
 Échinodermes =
 equinodermes
 Lépidoptères = lepidópteros
 Oiseaux = aves
 Placentaires = placentários
 Poissons = peixes
 Rotifères = rotíferos
 Sélaciens = seláquios
 Spongiaires = espongiários
 Trochophores = trocóforas
 Tuniciers = tuníceiros
 Vermidiens = vermídeos

Através dum jogo de uma complexidade extrema, no decurso do qual se entrelaçam continuamente mutações genéticas, pressão de seleção dum meio ambiente ele próprio flutuante, golpes de sorte fantásticos abrindo sobre bifurcações imprevistas, assiste-se assim a uma extraordinária floração de espécies vegetais e animais. A unidade de base disso, segundo Teilhard, é o *filó*, definido como uma camada evolutiva (por exemplos os mamíferos), cujo desenvolvimento das diferentes famílias se efetua pela especialização: meio (terrestre, marinho, aéreo), alimentação (herbívoros, carnívoros, etc.), corrida (pata corredora, casco), defesa ou ataque (cornos, presas, garras, etc.). Deste modo, no decurso do tempo, as espécies vivas diversificaram-se para conquistar todo o espaço à sua disposição, adaptando-se de maneira cada vez mais fina aos seus biótopos, segundo o mecanismo darwiniano da seleção natural. Mas esta especialização não se faz sem riscos porque é acompanhada duma impossibilidade de regresso e, logo, de fragilidade em caso de mudança do ambiente envolvente. Foi assim que os dinossauros desapareceram há 65 milhões de anos!

Lançando um olhar retrospectivo sobre esta fabulosa aventura de quase quatro mil milhões de anos, Teilhard conclui que a evolução dos seres vivos é um facto massivo, irrecusável, que se impõe necessariamente como quadro de pensamento para qualquer homem de ciência.

Assim ele escreve: “A Vida é, e só pode ser, uma grandeza de natureza e de dimensões evolutivas... eis o facto fundamental que requer uma explicação, mas cuja evidência é doravante acima de qualquer verificação, como também ao abrigo de qualquer desmentido ulterior da experiência”⁵³. É interessante ressaltar que, meio século mais tarde (22 de outubro de 1996), numa locução dirigida a cientistas do mundo inteiro reunidos em Roma, o Papa João

⁵³ *Phénomène humain*, p.151

Paulo II tenha chegado à mesma conclusão: “Hoje, novos conhecimentos levam a reconhecer na teoria da evolução mais do que uma hipótese. É, com efeito, notável que esta teoria se tenha progressivamente imposto ao espírito dos investigadores, na sequência duma série de descobertas feitas em diversas disciplinas do saber. A convergência, de maneira nenhuma procurada ou provocada, dos resultados de trabalhos conduzidos independentemente uns dos outros, constitui, por si, um argumento significativo desta teoria.”

O fio de Ariane: a cerebralização

Poder-se-á encontrar um fio condutor desta fabulosa aventura da vida? Ou antes, trata-se apenas dum simples processo de evolução espesso, em que cada *filo* explora todos os nichos ecológicos, todos os recantos do espaço natural que se lhe oferecem? A esta questão duma direção possível para a evolução, os pensadores materialistas do tempo de Teilhard respondiam na maioria com um Não: “Com que direito, por exemplo, dizer-se que o mamífero – seja o homem – é mais avançado ou mais perfeito que a abelha ou a rosa?”⁵⁴. Esta resposta será sempre atual e é recorrente em numerosos biólogos, agnósticos ou ateus, que se recusam a ver uma qualquer orientação na evolução⁵⁵.

Para Teilhard, no entanto, como já dissemos, é claro que, em conformidade com a sua lei de complexidade/consciência, a ascensão em complexidade do sistema nervoso central e, particularmente, do cérebro, é o fio de Ariane procurado. Ele afirma: “Há uma orientação precisa e um eixo privilegiado de evolução”⁵⁶. Para disso se persuadir, basta olhar a Evolução ao longo da fita do tempo e tomar consciência dum facto massivo: a subida em complexidade do sistema nervoso animal desde os primeiros vertebrados até aos mamíferos. (cf. figura 4)⁵⁷.

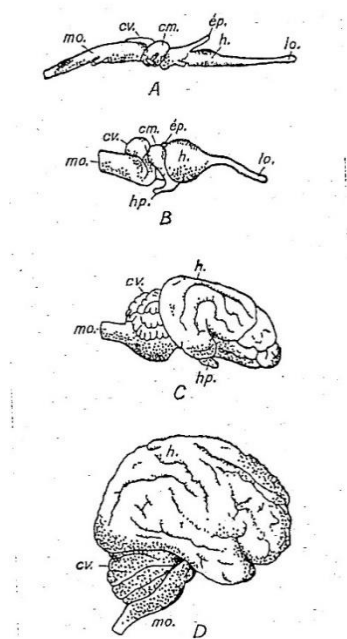


Figura 4 : O eixo de cerebralização

A, Peixe devoniano. B, Reptil. C, Cão. D, Homem

lo, lobos olfativos. h, hemisférios. cm, cérebro médio. ép, epífise. hp, hipófise. cv, cerebelo. mo, medula

⁵⁴ *Phénomène humain*, p.154

⁵⁵ Note-se que o facto de reconhecer uma direção à evolução não implica por si a existência dum Deus criador, promovendo com o cosmos um projeto bem preciso (o Deus relojoeiro de Voltaire). Contudo, a crença num tal Deus fica assim facilitada, o que parecem querer evitar a todo o custo alguns cientistas materialistas.

⁵⁶ *Phénomène humain*, p.154

⁵⁷ Esquema inserido por Teilhard em “*La place de l’homme dans la nature*”, tomo 8 das Obras, p.73

Teilhard escreve⁵⁸: “Neste conjunto, surge um primeiro traço, posto bem a claro há muito tempo pela paleontologia: de camada para camada, por saltos maciços, o sistema nervoso vai-se constantemente desenvolvendo e concentrando”. E a partir dos mamíferos, o eixo de cerebralização passa claramente pelos primatas e depois pelos antropóides. Estes, diferentemente dos outros mamíferos, apresentam um grau surpreendentemente fraco de especialização corporal (seja ao nível dos dentes, da mandíbula, dos membros, etc.). Neste plano, estão mesmo muito próximos dos mamíferos primitivos, a ponto de os podermos considerar como “*especialistas da não especialização*”. Em contrapartida, o seu sistema nervoso é de longe o mais elaborado entre todos os mamíferos e gozam dum psiquismo rico, que vai favorecer a sua capacidade de aprendizagem e de adaptação a situações novas. Para Teilhard⁵⁹, “os primatas representam um filo de pura e direta cerebralização”.

O Pensamento ou antropogénese (História do nascimento do pensamento)

Último a chegar na história do cosmos e da vida, o homem (sob a forma de *homo sapiens*) apresenta-se como a ponta fina da ascensão dos seres vivos, em complexidade e em consciência. Como vimos, o seu corpo, e mais particularmente o seu cérebro (dotado de cem mil milhões de neurónios interconectáveis até dez mil vezes cada um), são o que a natureza produziu de mais complexo até ao presente.

A aparição do homem não se fez instantaneamente e escalona-se, pelo contrário, através duma longuíssima duração. Num esquema apresentado na página 212 de *O Fenómeno humano*, retomado aqui na figura 5, Teilhard esforça-se por representar as principais etapas deste nascimento do homem, que ele prolonga depois até à época atual... e mesmo para além (o que será objeto dos dois próximos capítulos consagrados à noosfera e à cristologia).

Os conhecimentos da sua época não permitiam de maneira nenhuma a Teilhard ir além de um milhão de anos. Ora, hoje sabemos que essa história se desenvolve ao longo de quase dez milhões de anos! Estes novos conhecimentos, consagrados à paleontologia humana, serão apresentados mais adiante neste capítulo, (pág. 45-51). A visão de Teilhard fica, por isso, modificada? Muito pouco, ao que parece, como veremos, mas mais detalhada e enriquecida.

Da hominização à humanização

No seu livro Teilhard escreve⁶⁰: “O homem, não centro estático do mundo, como se acreditou durante muito tempo; mas eixo e flecha pensante da Evolução, o que é muito mais belo.” E este homem torna-se o suporte dum *ressalto humano da Evolução* que, de biológica, se torna social e cultural. Trata-se, para Teilhard, duma verdadeira mudança de era da Terra: a passagem do vivo ao pensante. Suponhamos, diz-nos ele, que um geólogo vindo de Sírio desembarcava na Terra daqui a alguns milhões de anos, para inspecionar o nosso globo já fóssil, era certo que ele colocaria⁶¹ “a mais surpreendente das revoluções sofridas pela Terra, no início do que, com toda a razão, se chamou o *Psicozóico*,” e que os geólogos contemporâneos propõem que se chame *antropocénico*. À semelhança do que se passou no momento da aparição da Vida, aconteceu uma transformação colossal que remodelou as paisagens, mudou o curso dos rios, modificou os equilíbrios da atmosfera e dos meios marinhos. A este respeito, escreve Teilhard⁶²:

⁵⁸ *Phénomène humain*, p.156

⁵⁹ *Phénomène humain*, p.174

⁶⁰ *Le Phénomène Humain*, p.30

⁶¹ *Le Phénomène Humain*, p.202

⁶² *Le Phénomène Humain*, p.199-200

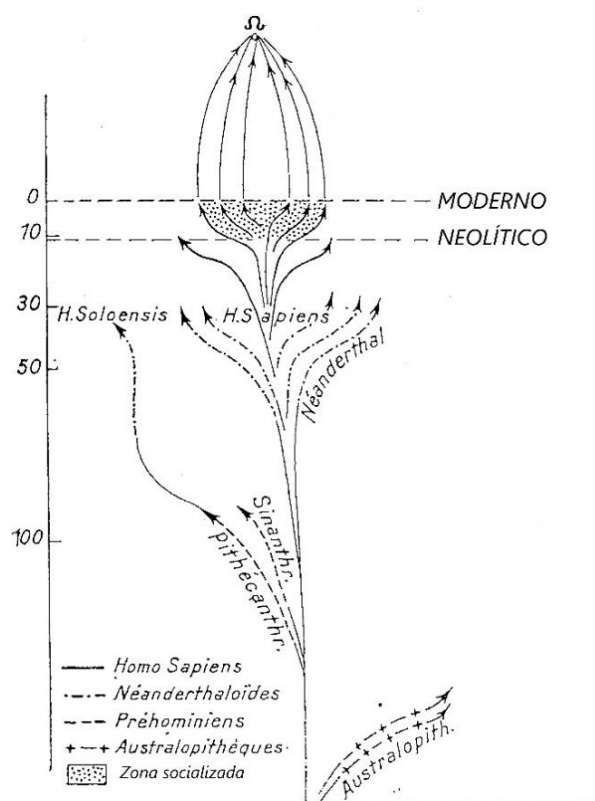


Figura 5: A antropogênese segundo Teilhard

A escala da esquerda está graduada em milhares de anos.

Tratava-se para Teilhard dum mínimo que deveria ser pelo menos duplicado.

“A mudança de estado biológico que leva ao despertar do Pensamento não corresponde simplesmente a um ponto crítico atravessado pelo indivíduo, ou mesmo pela Espécie. Mais vasta do que isso, ela afeta a própria vida na sua totalidade orgânica e, por conseguinte, assinala uma transformação que afeta o estado do planeta inteiro.” Até ao homem, com efeito, a evolução trabalhava exclusivamente sobre a matéria inerte e depois viva; a partir do homem, ela vai trabalhar igualmente sobre o mundo “espiritual” das ideias.

Esta mudança desenrolou-se desde o princípio de maneira insensível, o que leva Teilhard a escrever⁶³ que na biosfera: “O homem entrou sem ruído... ele caminhou tão discretamente que, na altura em que, denunciado pelos instrumentos de pedra indelével que multiplicou com a sua presença, nós começamos a lobrigá-lo, já ele recobre o Velho Mundo, do Cabo da Boa Esperança a Pequim.”

Do australopiteco ao homo sapiens, Teilhard observa uma sequência ininterrupta de transformações morfológicas (mão preênsil, aquisição da postura ereta, libertação da face) que atuam em interação permanente com as mudanças socioculturais (uso do utensílio, localização de *habitat*, domesticação do fogo, grandes caçadas, armas de arremesso, etc.). Esta longa evolução provou-se ser necessária para que, enfim, aparecesse o *homo sapiens* (apenas há 100.000 anos, segundo Teilhard). Com ele emerge o pensamento reflexivo, depois o simbólico, i.e., um estado de consciência em que o homem não somente sabe, mas “sabe que sabe”, tornando-se capaz de produzir objetos de pensamento (que a sistémica chamará *sistemas simbólicos*) e que ele tratará como verdadeiros objetos. Em diversos ensaios, Teilhard comenta longamente esta espantosa propriedade da *consciência reflexiva*, escrevendo em O

⁶³ *Le Phénomène Humain*, p.205

*Fenómeno Humano*⁶⁴: “Não somente conhecer, mas conhecer-se; não mais somente saber, mas saber que se sabe”. Há entre o homem e o animal “um fosso, ou um limiar inultrapassável” para este último: “O animal sabe, bem entendido, mas não sabe que sabe: de outro modo, ele teria, há muito tempo, multiplicado invenções e desenvolvido um sistema de construções internas que não escapariam à nossa observação”.

Este pensamento simbólico manifesta-se, desde a sua origem, pela invenção das sepulturas (que só encontramos com o *homo sapiens* e com o homem de Neandertal), depois pelos primeiros objetos esculpidos, pela arte mural, pelos ornamentos, pelas joias, pelos mitos e rituais religiosos. Segundo Mircéa Eliade, considerado por muitos como o maior especialista do século XX da ciência das religiões, o fenómeno religioso seria mesmo a primeira manifestação deste pensamento simbólico, acompanhando o homem desde essa época e encontrando-se na origem das instituições sociais. Para Eliade como para Teilhard, nisso seguidos por René Girard, Marcel Gauchet e muitos outros, “*toda a humanidade sai do religioso*”.

A partir do *homo sapiens*, a subida em complexidade de que nos apercebemos como o fio condutor de toda a evolução prossegue, desde então, através da história das sociedades humanas, já não sob a forma biológica, mas social e cultural, como veremos no próximo capítulo intitulado *O peregrino do Futuro*.

Teilhard de Chardin paleoantropólogo no terreno

Na China, Teilhard desempenha um importante papel na descoberta de diversos fósseis do *Sinanthropus pekinensis*, que hoje sabemos ser o *homo erectus* chinês, na gruta de Choukoutien, a 40 km a sudoeste de Pequim, entre 1929 e 1932. A partir de fragmentos de sílex talhado e de traços delareiras encontrados com esses fósseis, Teilhard pôs a hipótese de se tratar de um antepassado do homem que teria domesticado o fogo. Graças à sua competência como geólogo, datou estes fósseis de 200 a 500 mil anos antes de JC (o que foi confirmado posteriormente pelos novos métodos de datação).

No final da vida, em 1951 e 1953, Teilhard vai à África do Sul para fazer peritagens às jazidas de australopitecos recentemente descobertas. Tem o pressentimento de que é ali que se encontra o berço da humanidade, o lugar de nascimento de diversas linhagens de homínídeos e, a este respeito, escreve⁶⁵: “No ponto dos nossos conhecimentos em paleontologia geral a que chegámos, parece surpreendente que a África não tenha sido desde o início identificada como a única região do mundo onde procurar, com algumas hipóteses de sucesso, os primeiros traços da espécie humana.” A partir do *homo erectus*, estas linhagens teriam migrado para o norte de África e, daí, para a Europa e a Ásia, isto à velocidade média de 5 a 10 km por cada geração humana (o que dá menos de cem mil anos para atingir o extremo oriental da Ásia).

Rendendo homenagem à clarividência de Teilhard, o antropólogo Yves Coppens, ele próprio o autor da descoberta da pequena australopiteca Lucy, declararia trinta anos mais tarde, por ocasião dum congresso de paleoantropologia: “Não posso deixar de imaginar a intensa felicidade que teria sido para Pierre Teilhard de Chardin viver todo este período mais recente. Se começo por esta citação profética e por um breve balanço do que descobrimos e aprendemos desde a morte de Pierre Teilhard de Chardin, é sem dúvida para ligar o mundo dos conhecimentos dos anos 50 ao que estamos agora a viver. Mas é também para recordar que Pierre Teilhard de Chardin foi em primeiro lugar um paleontólogo.”

⁶⁴ *Le Phénomène Humain*, pp.181-182

⁶⁵ Ensaio *L’Afrique et les origines humaines* publicado no tomo 2 das Obras completas (*L’apparition de l’homme*), pp.275-291

SEGUNDA PARTE: A VISÃO DE TEILHARD OBSERVADA PELO CRIVO DA CIÊNCIA DE HOJE

A fim de poder confrontar a visão de Teilhard com as grandes evoluções científicas que tiveram lugar depois da sua morte a 10 de abril de 1955, começarei por apresentar um quadro, ao mesmo tempo cronológico e panorâmico, no qual figuram as principais descobertas ocorridas nas ciências no decurso da sua vida de sábio e posteriormente nos sessenta anos subsequentes.

- primeiramente, o das ciências da Vida, cobrindo, ao mesmo tempo, a paleontologia humana (o campo de trabalho de Teilhard, no qual, como veremos, as novas descobertas se situam sobretudo no prolongamento das suas investigações) e a biologia, com o acérrimo debate em torno da ortogénese (há ou não uma direção na evolução?), debate central para Teilhard e que parece conhecer um salto interessante desde 2009, ano da comemoração do aniversário do nascimento de Darwin, em 1809.
- em seguida, as ciências físicas que conheceram, no decurso dos últimos cinquenta anos, surpreendentes avanços com o progresso da física quântica e o nascimento e desenvolvimento da física da informação e da emergência. Esta nova física está na origem da revolução numérica, que repousa numa técnica informática cada vez mais sábia e no desenvolvimento planetário das redes como a Internet.
- Enfim, as matemáticas que se encontram na aparição de novos formalismos, em particular dos algoritmos dos programas informáticos e da nova ciência dos sistemas, ou sistémica, de que Teilhard deve ser considerado como um genial precursor.

Quando a nova física vem validar o espírito-matéria

Recordemos o que foi o grande projeto da ciência positivista do século XIX: explicar a totalidade do mundo real a partir de leis respeitantes aos processos que se desenrolavam no seio da matéria, esta concebida como passiva, mas dotada de escopo e consistência. Daí o papel chave dado ao método de redução analítica (explicar o Todo pelas suas componentes), ao princípio de causalidade (explicar as novidades do presente pelas razões do passado), ao acaso, sempre que o recurso ao princípio de causalidade não era suficiente.

Ora, este materialismo está hoje num impasse e os primeiros a disso se darem conta são os físicos, aqueles cientistas de quem poderíamos pensar serem os mais refratários a uma tal dúvida.

As surpresas da astrofísica e da física quântica

Retomemos aqui, a partir do *big-bang*, o grande discurso da história do Universo, tal como nos é dado hoje pelos astrofísicos, e vejamos o que podemos dizer dele em confronto com a visão de Teilhard.

Segundo o astrofísico Trinh Xuan Thuan⁶⁶: “*Um dos desenvolvimentos mais marcantes dos últimos vinte anos é, sem nenhuma dúvida, o casamento da física das partículas com a cosmologia. O nosso vasto Universo partiu dum estado inimaginavelmente pequeno, quente e denso, com temperaturas e energias tão extremas que elas não poderão ser nunca reproduzidas na Terra e só existirão na imaginação dos homens. A grande experiência foi feita uma vez por todas há quinze mil milhões de anos e resta-nos agora contemplar este*

⁶⁶ TRINH XUAN THUAN, *Le chaos et l'harmonie*, Fayard, 1998, p. 315

universo e reconstituir a sua história. O infinitamente pequeno deu à luz o infinitamente grande.”

Como se passou isto, atendo-nos ao modelo cosmológico *standard* do nascimento do Universo, conhecido sob o nome de **big-bang** e aceite hoje pela maioria dos astrofísicos? Há 13,7 mil milhões de anos, segundo as estimativas mais recentes, produziu-se uma fantástica explosão, um clarão de energia pura surgido num lugar (esta palavra é, bem entendido, imprópria, mas como designar o que ainda não era um lugar?) onde não existiam ainda nem espaço nem tempo, um local vazio de matéria mas pleno duma energia indiferenciada, no seio da qual as quatro forças elementares da física (forças nucleares forte e fraca, força eletromagnética, força gravitacional), que vão construir o universo, tanto no infinitamente pequeno como no infinitamente grande, estão como que fundidas. Ao cabo duma ínfima fração de segundo após o big-bang, exatamente 10^{-43} de segundo (a que chamamos “tempo de Planck”), uma primeira rutura de simetria provoca a separação dessas quatro forças elementares. Um gigantesco processo de expansão e de arrefecimento entram em ação, que é acompanhado duma **corpusculização** desta energia primordial a qual não só se transforma em radiações (fótons e bósons), mas também se condensa em partículas de matéria de diversos tipos (quarks, eletrões, prótons, neutrões, etc.), segundo a relação de equivalência de Einstein $E=mc^2$.

Com as partículas de matéria, entidades enumeráveis e pontualizáveis, vão emergir o espaço e o tempo: um espaço dilatado pela expansão, um tempo entrópico associado ao arrefecimento.

Pode-se observar, descrever, analisar estas partículas elementares que nascem do big-bang? Aqui, uma surpresa nos espera. Segundo o “modelo standard” da física quântica e tal como o descrevem G. Cohen-Tannoudji e M. Spiro⁶⁷, um nucleão, por exemplo, o próton, que constitui o núcleo do átomo de hidrogénio e é, assim, a partícula mais abundante e a mais estável do Universo, parece poder reduzir-se a um simples agregado de partículas ainda mais elementares, os *quarks*.

Informação, a variável esquecida do positivismo

Contra o determinismo integral postulado por Laplace e a física do século XIX, o indeterminismo quântico vem restaurar no real uma dimensão de jogo, de incerteza, de imprevisibilidade. O que faz o epistemólogo Basarab Nicolescu escrever: “*Com o advento das relações de Heisenberg, o sonho de Laplace dum determinismo absoluto desmorona-se: a espontaneidade e a liberdade fazem parte integrante da realidade física*”. Numerosos físicos quânticos como “*David Bohm, Fritjof Capra, nos Estados Unidos, e Bernard d'Espagnat, em França, vão até ao ponto de supor [em vista dos comportamentos surpreendentes das partículas quânticas] a existência duma realidade superior de que matéria e espírito seriam apenas duas manifestações*”⁶⁸. Em todos os paradoxos, aporias, estranhezas que se observam no jogo interativo das noções de evolução, de complexidade, de acaso, de finalidade, um conceito novo – *a informação* – veio, com efeito, introduzir-se sub-repticiamente, trazido por uma nova física, dita da informação. Esta física está articulada com a das ondas [energia sem massa: bósons] e com a das partículas massivas [energia com massa: férmions], as quais figuram no modelo *standard* das partículas elaborado apenas em finais dos anos 1960.

De que é feito o “*estofo das coisas*”, para retomar a expressão de Teilhard, desde as mais ínfimas partículas atómicas e subatómicas até aos “monstros galácticos” da astrofísica, que exibem uma variedade de formas tão perfeitamente regulares e repetíveis? O Universo

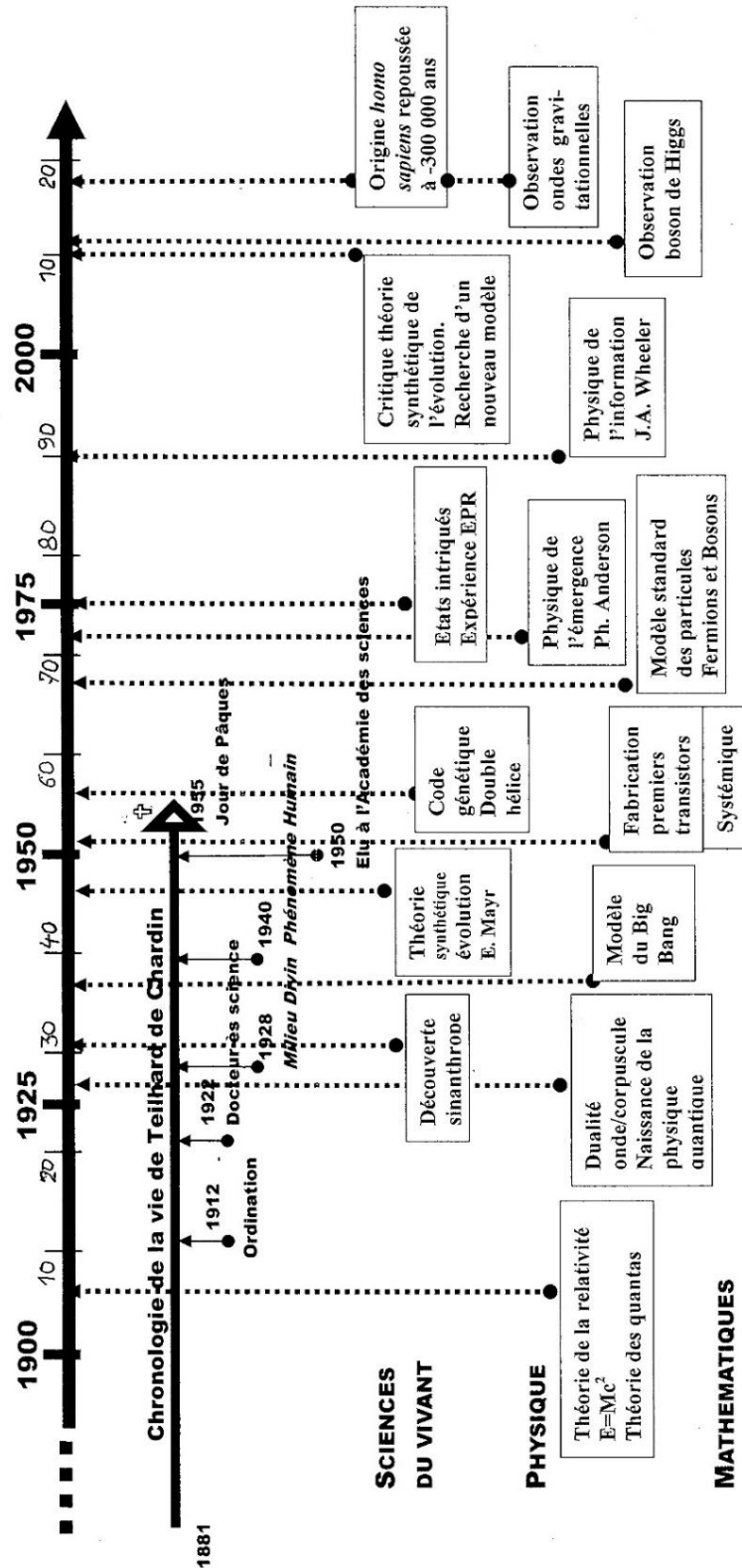
⁶⁷ G. COHEN-TANNOUDJI, M. SPIRO, *La Matière-espace-temps; la logique des particules élémentaires*, Fayard, 1984

⁶⁸ Sven ORTOLI et Jean-Pierre PHARABOD, *Le cantique des quantiques*, La Découverte, 2007, pp.83-84

Teilhard au cœur d'un maelstrom scientifique... qui se poursuit

Teilhard no âmago do turbilhão científico... que continua

(Este quadro, por ser de adaptação ao português demasiado complexa, foi deixado no original)



En 1900, les 23 problèmes de Hilbert + le programme de formalisation
 En 1930, Gödel et les théorèmes d'incomplétude
 En 1936, Turing et les problèmes indécidables
 En 1952, von Neuman et le premier langage informatique

En 1948-1955, naissance de la cybernétique et de la systémique
 (Norbert Wiener, John von Neuman, CE. Shannon, W. Weaver,
 Ross Ashby, L. von Foerster, J. von Bertalanffy, Jay Forrester,...)
 Application aux sciences humaines (G. Bateson, P. Watzlawick)

parece organizado, tanto a grande como a pequena escala. Que é pois essa misteriosa informação que esculpe todas estas formas? É ao grande físico americano John Archibald Wheeler, que morreu centenário e considerado pelos seus pares como “o sábio dos sábios”, que ficamos a dever esta revolução epistemológica resumida por ele, já no fim da vida, deste modo⁶⁹: “A minha vida de físico dividiu-se em três períodos. No primeiro, pensei que toda e qualquer coisa era uma partícula... No segundo, que toda e qualquer coisa era campo de energia... Agora, na minha visão nova, creio que todas as coisas são informação.” E ele exprime isto pela fórmula paradoxal: **IT FROM BIT** ⁷⁰, que o filósofo Jean-Pierre Dupuy⁷¹ traduz por: “No começo era a informação”.

O próprio Wheeler explicita a sua fórmula da seguinte maneira⁷²: “Qualquer partícula, qualquer campo de força, o próprio continuum espaço-tempo, depende, na sua função, na sua significação e mesmo na sua existência, das respostas dadas a questões de sim ou não, de escolhas binárias, ou seja, de **bits** de informação. A fórmula **It from bit** significa que qualquer objeto do mundo físico tem um fundamento, um muito profundo fundamento, numa fonte imaterial. Tudo o que designamos por realidade emerge, em última análise, das respostas dadas a uma série de questões em Sim ou Não. Resumindo, todos os objetos físicos, tudo o que nos é dado ver, mesmo por entrepostos instrumentos, têm a sua origem na informação e isto é um princípio universal.”

É a informação que dá origem às formas estáveis observadas pela física, e isto, desde os mais pequenos elementos, que são os *quarks*, até às superestruturas que são os aglomerados de galáxias. A sua ação está igualmente presente desde os primeiros níveis de organização do ser vivo, antes de se tornar massiva e evidente nos organismos superiores. Encontramos também a informação nos sistemas sociais ao nível da organização das formas culturais, sociais e económicas indispensáveis ao funcionamento desses sistemas. Enfim, nos grandes sistemas tecnológicos concebidos pelos homens, nomeadamente nas cadeias de regulação das indústrias elétricas, químicas, mecânicas, etc., a informação é igualmente determinante. Assim, no seio de todos os sistemas complexos, sejam simplesmente físico-químicos, vivos, sociais ou artificiais (i.e., fabricados pelo homem), as trocas de matéria e de energia supõem sempre a intervenção dum terceiro termo: a **informação**.

O princípio de emergência ou a complexidade enfim reconhecida

Em 1972, o prémio Nobel da física Philip Anderson, grande especialista da matéria condensada, tirando a lição destes fenómenos que só a física quântica explica, publicou na revista *Science* um artigo⁷³ tornado célebre, *More is different*, porque reconhecido depois como o manifesto da **física da emergência**. Mostrou aí a incapacidade do reducionismo para lidar com a lógica do real.

O real apresenta-se, com efeito, sob a forma de estruturas hierarquizadas, altamente complexas, fazendo cada nível de complexidade emergir propriedades inteiramente novas imprevisíveis a partir do conhecimento das leis dos níveis inferiores. Escreve Philip Anderson: “A cada nível dum sistema complexo correspondem novas leis, novos conceitos, requerendo da parte do observador inspiração e criatividade... Há certamente maior nível de organização entre o ADN e uma sociedade humana do que entre o mesmo ADN e as partículas elementares, e cada nível requer uma conceptualização que lhe é própria”. Assim, não

⁶⁹ John Archibald WHEELER, *Geons, Black Holes & Quantum Foam*, p.63-64

⁷⁰ **Bit** : *binary digit*: unidade elementar de informação na linguagem da informática. Pode traduzir-se por: O que é (*it*) deriva (*from*) da informação (*bit*).

⁷¹ Jean-Pierre DUPUY, *Fabriqueur de l'auto-organisation, Teilhard Aujourd'hui* n°33, março de 2010, pp. 55-77

⁷² John Archibald WHEELER, *Information, physics, quantum : The search for links*, Princeton University Press

⁷³ Philip ANDERSON, *More is different : broken symmetry and the nature of the hierarchical structure of science*, *Science*, New Series, Vol.177, N°4047, Aug. 4, 1972, pp.393-396.

podemos deduzir do conhecimento dos elementos que compõem um dado nível todas as leis de comportamento correspondentes a esse nível e forçosamente aos níveis superiores. Para conhecer essas leis, é necessário um procedimento de observação direta que lhe seja próprio e que não possa ser reduzido a uma dedução.

O físico quântico Jean-Marc Levy-Leblond reencontra este resultado quando mostra⁷⁴ que não se pode explicar, a partir das leis que valem para um nível N de organização da matéria, os componentes observados no nível N+1 (cf. figura 9). Para compreender o nível N+1, é preciso observá-lo separadamente como tal. Lévy-Leblond observa então que se o programa de “*descida analítica*” da física foi notavelmente realizado no decurso do século passado, o que permitiu atingir o nível infra-particular (*quarks* e *bosões*), o programa de “*subida sintética*”, consistindo em explicar o nível superior a partir dos níveis inferiores, não desembocou, pelo contrário, senão em resultados parcelares e decepcionantes. J-M. Lévy-Leblond escreve⁷⁵: “*O projeto reducionista que visa explicar a biologia (e porque não a psicologia...) a partir da física e da química, esse grande programa da bioquímica molecular contemporânea*”⁷⁶, não conhece, apesar das proclamações um pouco triunfalistas, senão resultados modestos. E podemos ter mesmo sérias dúvidas quanto ao seu próprio significado”.

Retoma do debate sobre a ortogénese

Que ideia fazemos hoje do conceito de evolução? Aí, uma distinção se impõe, que vou buscar ao biólogo Michel Morange :

- **o facto da evolução:** conjunto de factos de observação cada vez mais numerosos, postos em relação entre si de maneira lógica e organizada e fazendo aparecer uma genealogia dos seres vivos. Era sem dúvida nisso que o Papa João Paulo II pensava quando da célebre declaração de 1996: “*Hoje, novos conhecimentos levam a reconhecer na teoria da evolução mais do que uma hipótese*”.

- **o (ou os) processo(s) da evolução:** a explicação por um princípio unificador (ou uma lei) deste facto da evolução. É o que faz Darwin com o seu princípio de “*seleção dos mais aptos*”. Mas será preciso esperar pelas descobertas da genética para que se possa explicar, pelo acaso das mutações genéticas, a origem destes “mais aptos”, triados em seguida pelo filtro da seleção natural. É esta construção conceptual, devida ao biólogo Ernst Mayr (1905-2005), que será qualificada, por volta de 1950, de teoria sintética (ou neodarwiniana) da evolução e que sacralizará Jacques Monod, na sua obra de 1970, *Le hasard et la nécessité*.

Na sua reflexão sobre a evolução, Teilhard inscreve-se principalmente na primeira vertente (o facto da evolução) e relativamente menos na segunda (os processos da evolução). Conhecia, sem dúvida, as teses de Darwin e referia-se a elas por vezes, mas citava igualmente Lamarck. O seu pensamento era aberto no tocante aos mecanismos da evolução. O que lhe importava primeiramente era descrever e compreender o fenómeno evolutivo na **longuíssima duração** a fim de daí retirar ensinamentos utilizáveis para imaginar o futuro do Homem; donde a importância, para ele, de lhe avaliar direções privilegiadas!

Ao longo da primeira parte deste capítulo e, mais particularmente, nas págs. 29-32, vimos que Teilhard é firmemente fiel à ideia de ortogénese, i.e., ao carácter orientado da evolução na longa duração. Num último ensaio⁷⁷, redigido em janeiro de 1955 para um colóquio organizado em Paris em abril de 1955 pelo professor Jean Piveteau (em que já não

⁷⁴ No seu livro de 2006, *De la matière relativiste, quantique, interactive*, Seuil, pp.13-18

⁷⁵ Ibid. p.18

⁷⁶ Este programa, que era o de Auguste Comte e do positivismo do século XIX, não é ele ainda hoje o do neurobiologista Jean-Pierre Changeux ?

⁷⁷ Uma defesa da ortogénese: a propósito das figuras de especiação, *La vision du passé*, Tomo 3 das Obras, pp.381-391

pôde participar devido ao seu falecimento), Teilhard regressa demoradamente à distinção que é preciso fazer entre uma evolução em matagal (*ortogénese de formas*), que é a da diversificação e da especialização das espécies ocupando todos os biótopos disponíveis, e uma evolução direcional (*ortogénese de fundo*), que se desenrola segundo o eixo de Complexidade-Consciência.

A ortogénese de formas observa-se, p. ex., na especialização da pata dos equídeos para a corrida, a qual, através do alongamento do membro e a invenção do casco, conduz, no cavalo, a uma quase perfeição. Tomada ao nível do conjunto das espécies, esta evolução aparece como que em matagal. Ao contrário, tratando-se de ortogénese de fundo, as coisas não se passam assim. Depois dos primeiros animais terrestres, como os batráquios, ela salta de filões em filões para fazer crescer a complexidade do sistema nervoso. E Teilhard claramente observa que o filo dos primatas, depois o dos homínídeos, se apresentam como filões de pura cerebralização.

Ele compara⁷⁸ então o movimento conjunto da evolução “*materialmente, ao de um rio estabelecendo pouco a pouco o seu curso à procura do terreno no qual se escoar*”. A água que se escoar preenche progressivamente todas as concavidades oferecidas pelo relevo (é o matagal), mas, ao mesmo tempo, o escoamento progride inelutavelmente em direção ao mar (é a direção). “*Deste ponto de vista, conclui Teilhard⁷⁹, poderia dizer-se que a Vida, nos seus tateios, se comporta como uma onda que alastra. Na verdade, ela parece ter tentado tudo.*”

Novas percepções sobre o desenvolvimento da Vida

Para as apresentar, inspirei-me muito nos escritos do professor Christian de Duve, prémio Nobel da medicina e eminente especialista da teoria da evolução. Começo por me referir a uma conferência proferida por ele no princípio dos anos 2000, em que apresentava uma árvore da vida muito esquemática, recapitulando as principais etapas do primeiro ser vivo (uma proto-bactéria) até ao homem, e depois à sua grande obra⁸⁰ de síntese de 2005.

A árvore da vida que ele nos propõe (cf. figura 6) é muito depurada em comparação com a de Lucien Cuénot, retomada por Teilhard no início deste capítulo (cf. figura 3).

Recupera as principais ramificações dos animais, já conhecidas na época de Teilhard: passagem dos invertebrados aos peixes, depois aos répteis e aos mamíferos, e por fim aos primatas. Mas é sobretudo na origem da vida que o esquema se revela interessante. Primeiramente, ele coloca em evidência o lugar do Antepassado Comum, uma proto-bactéria de quem descendem todos os seres vivos conhecidos hoje, e cujas condições de emergência Christian de Duve procura descrever. Depois, sublinha a lentidão do processo (1,5 mil milhões de anos) para passar deste Antepassado Comum à célula eucariota, a que servirá de tijolo às três grandes ordens da Vida: as plantas, os fungos (ou cogumelos), depois os animais nos últimos 550 milhões de anos.

a) O aparecimento da vida

Nas condições que existiam na Terra há quatro mil milhões de anos, deu-se um longo processo que devia conduzir, ao cabo de 500 milhões de anos, ao **Antepassado comum**: uma

⁷⁸ Ibid., p.388

⁷⁹ Ibid., p.389

⁸⁰ Christian DE DUVE, *Singularités, Jalons sur les chemins de la vie*, Odile Jacob, 2005

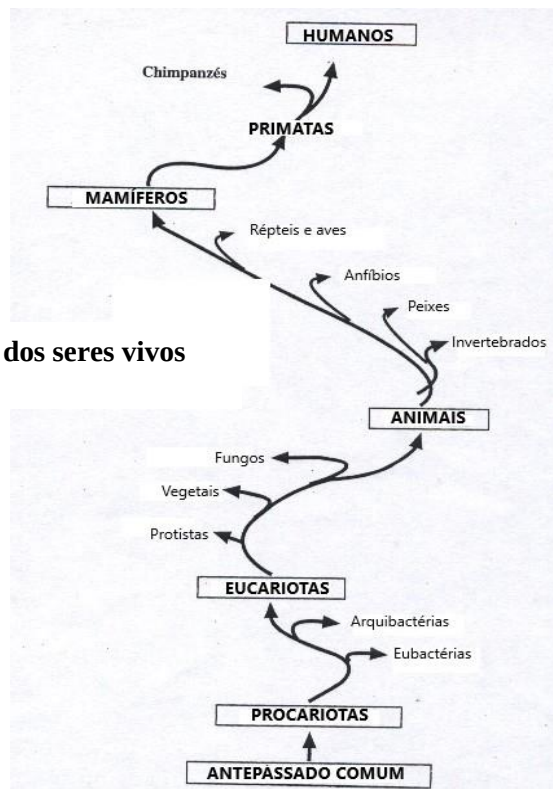


Figura 6 : a evolução dos seres vivos

proto-bactéria. Sublinhemos que esta não é talvez o primeiro ser vivo, o qual poderá ter desaparecido sem deixar descendência, mas é o ser vivo do qual saíram todos os outros pela evolução. Segundo Duve, esta aparição da vida pode descrever-se através de três grandes fases, parcialmente desconhecidas à época de Teilhard, mas que não infirmam – bem ao contrário – a intuição deste e a maneira como a apresentou nos seus escritos. A partir dos magros conhecimentos da época, Teilhard via, com efeito, nesta “*revolução celular... um ponto crítico e singular de germinação, um momento sem paralelo.*”⁸¹

- **Fase da química abiótica:** a partir de moléculas orgânicas vindas do espaço (poeira de estrelas) ou saídas do vulcanismo terrestre (o debate mantém-se em aberto) vão-se edificar e multiplicar macromoléculas orgânicas cada vez mais massivas e complexas. Esta revolução não parece repousar, pelo menos em aparência, senão no acaso dos recontros moleculares e no determinismo das leis da físico-química.
- **Fase do proto-metabolismo :** No “caldo primitivo”, composto duma profusão de macromoléculas orgânicas, surgem reações catalíticas que fazem aparecer componentes como os ácidos aminados (ADN) e o ARN (primeiro portador do código genético), as proteínas (grandes macromoléculas constitutivas de todo o sistema vivo e indispensáveis à catálise enzimática), a molécula de ATP (reservatório energético de todo o sistema vivo), a bicamada lipídica (que fornecerá o material das membranas celulares), etc. Por uma sequência de mecanismos complexos, no decurso da qual se exercem simultaneamente o acaso das mutações, o determinismo das leis químicas, o poder de seleção do ambiente envolvente, as trocas horizontais de genes... e alguns “*golpes de sorte fantásticos*”, segundo Christian de Duve, encontram-se finalmente reunidas as condições para a aparição das primeiras proto-células capazes de crescimento e de divisão, i.e., aptas a reproduzirem a sua estrutura.
- **Fase do metabolismo:** por uma série de variações/inoações triadas pela seleção natural ligada ao meio, vai enfim aparecer, entre as proto-células, a primeira célula procariota (uma bactéria

⁸¹ *Phénomène humain*, p.106

primitiva) dotada da aparelhagem atual dos seres vivos e que estará na origem de todas as espécies vivas de hoje. É por isso que lhe chamamos DACU (*dernier ancêtre commun universel**), ou, em inglês, LUCA (*last universal common ancestor*), aparição que se produziu há aproximadamente 3,5 mil milhões de anos. Christian de Duve escreve⁸²: “No DACU, o ARN cedeu definitivamente ao ADN a função de depositário da informação genética. Os genes e as proteínas terminaram o seu longo processo de prolongamento progressivo... As membranas contêm os elementos de base dos seus atributos atuais... O crescimento celular está ligado à replicação coordenada dos genes, seguida de divisão celular”. Eis-nos chegados ao verdadeiro começo da evolução dos seres vivos.

b) A longa e difícil passagem das procariotas às eucariotas

O DACU é uma célula ainda muito primitiva, dita procariota, na qual o ADN se acha disperso no seio do líquido celular e não agrupado no interior do núcleo. As bactérias (unicelulares sem núcleo) sairão duma primeira evolução do DACU e isso sob duas variedades bem distintas: as *eubactérias* (micróbios, bactérias, ocupando os meios aquosos e aéreos) e as *arqueobactérias* (adaptadas a meios extremos de temperatura, pressão, acidez, salinidade, etc.).

Por uma série de mecanismos muito complexos, nos quais as simbioses entre bactérias parecem ter desempenhado um papel essencial (transferências laterais de genes, podendo chegar até à fusão genómica de duas procariotas, captura duma pequena procariota por uma procariota maior, vivendo em seguida em simbiose com ela, como parece ter sido o caso das mitocôndrias, etc.), terá aparecido, a partir duma arqueobactéria, a primeira **célula eucariota**. Nesta, as diferentes funções do metabolismo celular estão espacialmente separadas. Assim, os filamentos de ADN (i.e., a memória genética do ser vivo) estão reunidos no interior dum núcleo flutuando no líquido celular, o que protege a célula de mutações indevidas e muito frequentes.

Segundo o professor Duve, estes processos “*duma raridade indizível*” propagaram-se ao longo duma duração de mais de mil milhões de anos. E a chegada, há cerca de dois mil milhões de anos, das primeiras células eucarióticas, “*representa um dos grandes episódios decisivos da história da vida... A biosfera enriqueceu-se com uma profusão de microrganismos consideravelmente mais complexos e, a termo, de todos os vegetais, fungos e animais*”⁸³. Como todos os biólogos da sua época, Teilhard não se apercebeu da importância do salto de complexidade representado pela passagem das bactérias às eucariotas. Mas o papel que as simbioses aí desempenharam milita bem, conforme veremos, em favor da sua tese.

A união criadora de Teilhard como anti-acaso

Como mostrou a fenomenologia teilhardiana, a evolução está em todo o lado e torna-se mesmo o paradigma unificador de todas as ciências. Todavia, as questões permanecem e, desde logo, as dos mecanismos explicativos desta evolução, da sua direção e do seu significado para o ser humano. Desejoso de descrever o mais finamente possível a “*grande evolução na longa duração*” (a que faz aparecer planos novos de organização no ser vivo, depois no social), Teilhard pouco se preocupou, como dissemos, com o motor da evolução e mostrou-se, neste particular, relativamente eclético, não rejeitando nem as posições de Darwin

⁸² Christian DE DUVE, *Singularités, Jalons sur les chemins de la vie*, p.189

* [NT: último antepassado comum universal]

⁸³ Christian DE DUVE, *Singularités, Jalons sur les chemins de la vie*, p.211

nem as de Lamarck. Contudo, ele considerava estas posições parciais e insuficientes. Vale dizer que muito provavelmente ele se reveria nas consequências que acabamos de deduzir dos principais avanços científicos realizados desde a sua morte e, nomeadamente, na necessidade duma nova síntese como a proposta por Denis Noble. Por isso Teilhard imaginou um conceito – **a união criadora** – que ele pensava poder desempenhar um papel de motor da evolução.

Este tema aparece em Teilhard em plena guerra, em outubro de 1917, na correspondência com a sua prima Marguerite, a quem vai submeter, um mês mais tarde, um texto intitulado *A União criadora*, texto não destinado a publicação⁸⁴. Neste ensaio, em que tem dificuldade em se libertar do jargão metafísico da sua formação de jovem jesuíta, Teilhard pressente o que virá a chamar mais tarde a lei da complexidade-consciência e postula que a consciência surge como centro de unidade e de finalização da união complexa dos componentes orgânicos já preexistentes. A união é criadora visto dar um *interior*, um “em si”, uma alma de qualquer modo a esta reunião complexa e organizada de componentes.

Em 1944, no fim da sua estadia em Pequim, Teilhard vai retomar a sua reflexão num ensaio – *A centrologia* – de redação muito mais rigorosa. Aí enuncia as três leis da união⁸⁵:

- **A união cria:** escreve: “*Lá onde há desunião completa do estofa cósmico, não há nada. E onde a consciência dá um passo ou um salto para a frente, esse progresso está constantemente ligado a um acréscimo de união.*” A união estaria, de qualquer forma, em primeiro lugar, na fonte da complexificação/consciência.
- **A união diferencia:** para Teilhard, a partir do momento em que se reagrupam e se associam centros, sob a influência de um centro e ordem superior, “*eles não tendem a esfumar-se e a fundir-se, mas, pelo contrário, acham-se reforçados sobre si próprios... Assim com as células múltiplas que compõem um metazoário. Assim com as fibras nervosas dum cérebro. Assim com os membros diversos duma colónia de insetos.*”
- **A união personaliza:** esta é a forma assumida pela diferenciação para os seres humanos, “*no sentido em que o grão de pensamento emerge duma perfeita centração duma complexidade sobre si mesma; mas também em que, por agregação com outros de grãos de pensamento, ele se superpersonaliza.*” E Teilhard dá o exemplo da equipa, do par de amantes, da mística. Nesta *personalização por união*, é evidente para Teilhard que as forças de amor tomam um lugar preponderante “*visto que o amor é precisamente o laço que reaproxima e une as pessoas entre elas.*”

Ao nível dos seres vivos, a união criadora acentua, assim, a importância das **simbioses** que estão, na maioria das vezes, na base das grandes invenções da vida. Por exemplo, a passagem da bactéria à célula eucariota, que levará mil milhões de anos e que resulta da simbiose de diversas bactérias; a aparição dos metazoários (plantas e animais) que resulta da associação orgânica de diversas células eucariotas; a invenção da sexuação, há 800 milhões de anos, por eucariotas unicelulares; a invenção da estrutura tridérmica dos vertebrados, em contraste com a dos moluscos, que tornará possível a emergência dum sistema nervoso central; a aparição, bem entendido, do pensamento reflexivo a partir da constituição da rede de alguns grandes cérebros de *homo sapiens*. O especialista de biologia vegetal, Jean-Marie Pelt, pôs em evidência, num livro apaixonante⁸⁶, a importância destas simbioses, tanto ao nível animal como vegetal. Um outro biólogo, Pierre Bricage⁸⁷, procurou construir um modelo teórico que batizou de ARMSADA (*Associations for the Reciprocal and Mutual Sharing of Advantages*

⁸⁴ Este ensaio figura em *Ecrits du Temps de la guerre*, pp.194-224, Tomo 12 des Obras completas, Seuil

⁸⁵ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *La Centrologie. Essai d'une dialectique de l'Union, L'Activation de l'Energie*, pp.122-124, Tomo 7 das Obras completas

⁸⁶ Jean-Marie PELT, *La raison du plus faible*, Fayard, 2009

⁸⁷ Pierre BRICAGE, *L'approche systémique de l'évolution du vivant, Teilhard Aujourd'hui* n°33, março de 2010. Num artigo anterior, publicado em setembro de 2005, na revista informática *Res-Systemica* e intitulado “L'origine endosyncrétique de la cellule”, Pierre Bricage dava uma apresentação completa do seu modelo, (<http://www.afscet.asso.fr/resSystemica/Paris05/bricage3.pdf>. Ver também o site <http://armsada.eu>).

and of Disadvantages ou em francês "Associations à avantages et inconvénients réciproques et partagés").

Ao nível do pensante, a união criadora funciona, evidentemente, a favor da emergência das civilizações, as quais repousam, como o mostrou o grande historiador britânico Arnold Toynbee⁸⁸, na associação de seres humanos cada vez mais numerosos com a capacidade de inventar juntos uma resposta para enfrentar um desafio, vindo, na maioria das vezes, a partir do ambiente.

A paleontologia humana no trilha de Teilhard

A maior parte dos escritos de Teilhard em paleontologia estão hoje ultrapassados, como acontece com qualquer texto um pouco antigo numa ciência em marcha. Podemos dizer por isso que não têm interesse? De forma nenhuma, como iremos ver. Muitas das suas intuições sobre a origem do homem, as suas migrações geográficas e a sua ocupação da Terra encontram-se até confirmadas e enriquecidas, mesmo que o tempo necessário para o fazer se revelasse muito mais longo do que Teilhard imaginava. Fica, contudo, uma questão em debate, a da ortogénese, já abordada a propósito da evolução dos seres vivos e que constitui, com a origem do homem, um novo ponto de discórdia.

O que hoje se sabe da origem do homem

Os conhecimentos da sua época não permitiram de maneira nenhuma a Teilhard ir além do milhão de anos. Ora, sabemos hoje que o ponto de bifurcação entre os homínídeos e os outros primatas remonta a dez milhões de anos, aproximadamente. Todavia, estes novos conhecimentos não modificam substancialmente a visão de conjunto que era já a de Teilhard no fim da sua via. Com efeito, as suas intuições encontram-se até validadas, como mostram os desenvolvimentos seguintes, tirados dum artigo de Chantal Amouroux⁸⁹, artigo atualizado em 2014.

a) O aparecimento do australopiteco

Até 1990, pensava-se que os primeiros australopitecos tinham aparecido há 4 milhões de anos, a partir de linhagens de símios, exclusivamente na África oriental, mais precisamente a leste da fenda etíope (descoberta da célebre *Lucy* em 1974 por um grupo de paleontólogos, entre os quais Yves Coppens). A mutação da bipedia terá sido selecionada na sequência da modificação do ambiente de vida, uma vez que as florestas favoráveis aos grandes símios terão cedido lugar às savanas herbáceas mais favoráveis aos bípedes, e isto em consequência da elevação da fenda, originando uma barreira montanhosa que modificou o regime das chuvas.

Mas as descobertas feitas em 1995 no Tchad (mandíbula dum australopiteco batizado *Abel*), depois em 2000 no Quênia (diversos fósseis nomeados *antepassados do milenar*), fazem recuar os primeiros australopitecos para perto dos 6 milhões de anos antes de JC, se não mais.

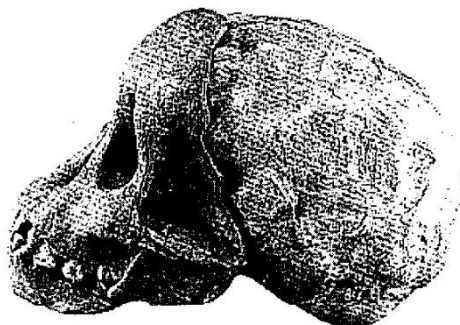
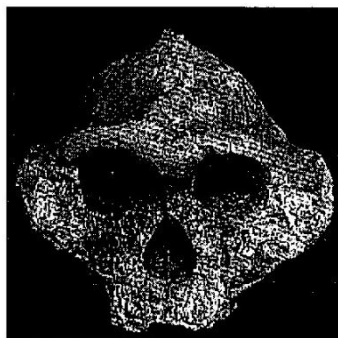
Os australopitecos deviam pesar cerca de 30 kg para uma altura de 1,10 m e o seu crânio (cf. figura 7) apresentava uma capacidade de 400-450 cm³.

⁸⁸ Arnold TOYNBEE, *L'Histoire*, Elsevier 1978. Ver igualmente Gérard DONNADIEU, *Evolution du vivant. Histoire du pensant* - Comunicação ao 9º Congresso Europeu de Sistemática (cd-rom das Actas), Valence, outubro de 2014

⁸⁹ Chantal AMOUREUX, *Les apports scientifiques de Teilhard de Chardin à la recherche des origines de l'homme* [Contribuições científicas de Teilhard de Chardin para a investigação das origens do homem], *Teilhard Aujourd'hui* N°7, setembro de 2003

A sua bipedia era ainda muito imperfeita e deviam ser parcialmente arborícolas. Não parece que tenham fabricado utensílios, mesmo que tenham sido, sem dúvida, capazes (como os grandes símios) de utilizar objetos naturais para fins utilitários (utensílios “por destino”).

Figura 7



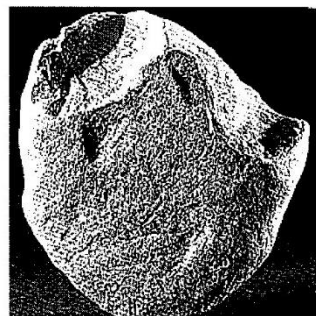
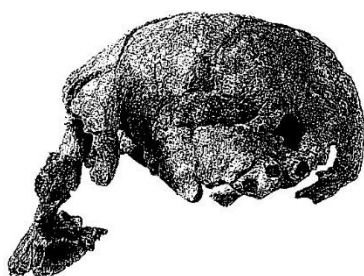
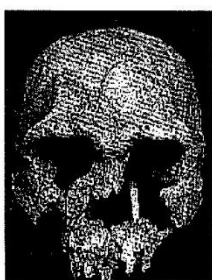
AUSTRALOPITECO - crâneos de face e de perfil

b) O aparecimento do Homo habilis

Ele caracteriza-se pela capacidade de fabricar utensílios de sílex talhado, donde o seu nome de homem hábil. Estes utensílios apresentam-se sob a forma de calhaus grosseiramente trabalhados numa só face a fim de fazer aparecer uma aresta cortante. Encontramo-los em grande número nos locais onde o sílex é abundante e isto denota uma transformação realmente intencional da matéria-prima (qualifica-se esta aptidão de *pebble culture*)⁹⁰.

O *homo habilis* viveu entre -2,5 milhões de anos e -800 mil anos, em África exclusivamente. A sua capacidade craniana era de cerca de 700 cm³ (figura 8).

Figura 8



Homo habilis - crâneos de face e de perfil - utensílio da «pebble culture»

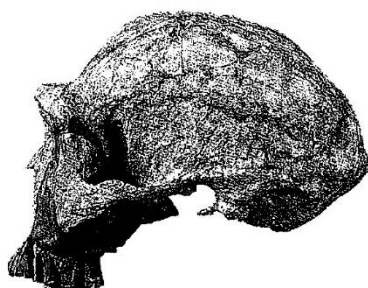
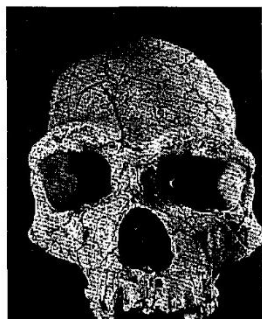
c) O aparecimento do Homo erectus (figura 9)

A estação ereta é definitivamente adquirida, donde o nome de homem de pé. Viveram entre -1,8 milhões de anos e -100 mil anos. A sua capacidade craniana está compreendida entre 800 e 1200 cm³. Fabricam utensílios de tipo biface, i. e., talhados em todas as suas faces, cuja simetria acompanha a estética e a eficácia. Em cerca de -400 000 anos, eles domesticaram

⁹⁰ [NT: do inglês *cultura do calhau*]

o fogo para afastar os predadores, aquecerem-se e cozinhar alimentos. Por fim, revelam-se notáveis caçadores, aperfeiçoando as armas de punho e de arremesso.

Figura 9



Homo erectus : crâneos de face e de perfil - utensílio biface

Os *homo erectus* aparecem inicialmente em África, mas vão ser notáveis migrantes e espalhar-se-ão pela Terra inteira. Uma primeira migração efetua-se para a Ásia, há 1,7 milhões de anos, e dará o *pithecantropo*, encontrado em Java. Estes primeiros migrantes conservarão sempre a indústria primitiva, dita *oldowayana*, dos seus antepassados africanos (do nome do local Oldoway, na Tanzânia). Uma segunda migração vai dirigir-se para a Europa e a Ásia, há 1,4 milhões de anos, e dará o *sinantropo* encontrado na China (-400 000 anos), bem como as jazidas encontradas a partir de -600 000 anos na Europa ocidental, com o *homem de Tautavel* (Pirenéus orientais) datado de -450 000 anos. Estes novos migrantes divulgarão as novas técnicas de talhe da pedra, dita a *indústria acheuleana*, inventadas entretanto em África. Os primeiros bifaces acheuleanos foram encontrados com cerca de 1,4 milhões de anos no Médio Oriente, depois a partir de -600 000 anos na Europa.

d) O aparecimento do Homo sapiens neandertalensis (figura 10)

É apenas conhecido na Europa, onde parece ter nascido há 400 000 anos numa sequência de mutações a partir do *homo erectus* europeu. O seu volume encefálico é considerável, entre 1200 e 1700 cm³, mas a sua altura é algo reduzida (entre 1,50 e 1,70 m no máximo). Apresenta um corpo maciço e sólido que é interpretado como uma adaptação ao frio glacial.

Os locais onde viveu, como Neanderthal, na Alemanha (o primeiro a ser descoberto e que deu o nome à espécie) e La Chapelle aux Saints, em França, cobrem um período de -110 000 a -30 000 anos. Os *homo neandertalensis* dispunham de utensílios diversificados, mais ricos do que os do *homo erectus*; enterram os mortos e praticam ritos funerários sumários, o que parece apontar para um esboço de pensamento simbólico. Desaparecem cerca de -30 000 anos, suplantados pelos *homo sapiens*, a custo, parece, duma ligeira hibridação (1 a 3% dos genes do europeu atual seriam herdados dos neandertalenses).

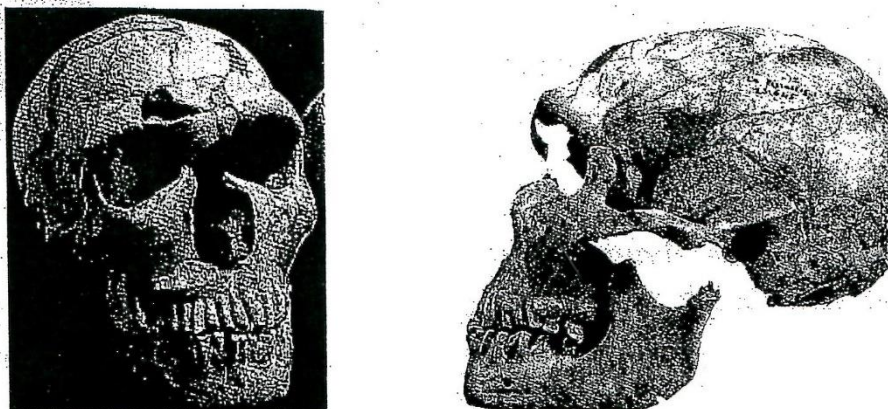
e) O aparecimento do Homo sapiens sapiens (o homem que sabe que sabe)

Estudos bioquímicos parecem mostrar que este novo tipo de homínídeo teria como origem exclusivamente a África, onde apareceu há 200 000 anos⁹¹. Caracteriza-se por uma

⁹¹ Descobertas muito recentes (2016) feitas em Marrocos parecem mostrar que esta data deve ser recuada a

capacidade craniana de 1100 a 2000 cm³, com uma altura de 1,70 m em média, mais alongada e grácil que a dos neandertalenses. Estes homens fabricam utensílios cada vez mais diversificados em sílex, pedra polida, ossos, madeira, etc. (figura 11).

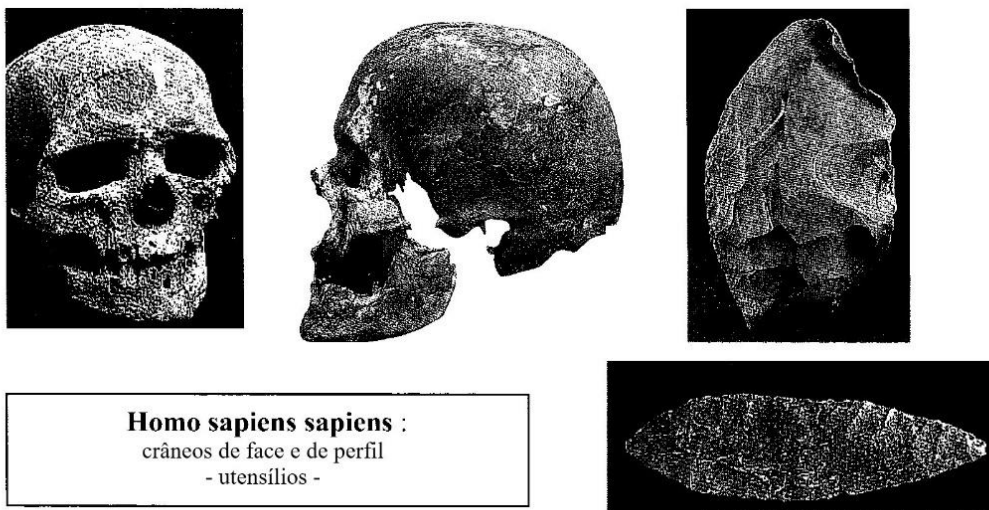
Figura 10



Homo sapiens neandertalensis : crâneos de face e de perfil

Os *homo sapiens* deixaram ricas sepulturas e praticavam ritos funerários cada vez mais sofisticados. A partir de -400 000 anos, desenvolveram diversas formas de arte: pinturas murais das grutas de Chauvet (-38 000 anos), Lascaux (-24000 anos), Altamira, etc., esculturas animais e humanas, joias, adornos, etc.

Figura 11



Homo sapiens sapiens :
crâneos de face e de perfil
- utensílios -

-300 000 anos, pois o *homo sapiens* antigo ocupou primeiramente toda a África onde se diversificou.

f) Ensaio de síntese

Age avant aujourd'hui (en années)	Anthropogénèse	Les grandes étapes de l'aventure humaine	LES CULTURES PREHISTORIQUES	
			Grandes ères	Exemples
200 700 1200 5000		Révolution industrielle Exploration du monde Révolution technique médiévale Monothéisme Invention de l'écriture	TEMPS HISTORIQUES	Modernité Europe occidentale Moyen Age Antiquité
10 000		Métallurgie Maisons et villages Sédentarisation Invention agriculture et élevage	NEOLITHIQUE	Age du fer Age du bronze Chalcolithique Castelnovien
35 000	<i>Homo sapiens sapiens</i>	Perfectionnement des outils Armes de jet et de poing Erection de hauts lieux Invention de l'art	PALEOLITHIQUE SUPERIEUR	Magdalénien Solutréen Gravettien Aurignacien
200 000	<i>Homo sapiens ancien et Homo néanderthal</i>	Diversification des outils Invention de la couture Premières sépultures	PALEOLITHIQUE MOYEN	Mousterien
1,5 millions	<i>Homo erectus</i>	Domestication du feu Campements organisés en plein air Grandes chasses	PALEOLITHIQUE INFERIEUR	Acheuléen Tautavel Chine (Choukoutien)
2,5 millions	<i>Homo habilis</i>	Localisation de l'habitat Plus anciens outils taillés	GALETS ARCHAIQUES	En Afrique seulement
4,5 millions	<i>Australopithecus robustus afrcanus afarensis ramidus</i>	Bipède arboricole Mode de vie comparable à celui des grands singes	PRES-HUMAINS	En Afrique seulement

(Este quadro, por ser de adaptação ao português demasiado complexa, foi deixado no original)

O professor Henry de Lumley, Diretor do Instituto de paleontologia humana, propôs-se, numa obra coletiva⁹² publicada em 2000, dar uma visão panorâmica da antropogénese segundo os conhecimentos atuais. O quadro acima [versão original em francês] é extraído do seu livro e coloca em evidência as grandes etapas da evolução humana. Essas etapas conduzem um bípede arborícola, muito próximo dos grandes símios, ao homem atual capaz de modelar o seu ambiente envolvente e, sobretudo, de criar um universo paralelo, o da cultura, no qual os objetos simbólicos acabam por ganhar mais valor do que a realidade material.

Este pensamento simbólico manifesta-se, desde a sua origem, pela invenção das sepulturas, depois pelos objetos esculpidos, a arte mural, os adornos, as joias, os mitos e rituais religiosos. Como já foi exposto no início deste capítulo (pág. 62), a religião seria mesmo a primeiro sistema simbólico da Humanidade.

A partir do *homo sapiens*, a subida em complexidade identificada como o fio condutor de toda a evolução prossegue doravante através da história das sociedades humanas, já não sob forma biológica mas social e cultural, como iremos ver no próximo capítulo. É o que Teilhard designa por “salto humano” da evolução.

Teilhard precursor da sistémica

Para além da sua perspetiva espiritualista, a visão globalizante e interativa que Teilhard propõe de evolução do cosmos, da vida e da Humanidade anuncia o que se chama hoje abordagem sistémica ou pensamento complexo. Trata-se, para muitos dos epistemólogos das

⁹² Henry de LUMLEY, *L'Homme premier, préhistoire, évolution, culture*, Odile Jacob, 2000

ciências, dum “novo discurso do método”, que muito provavelmente irá configurar os saberes do século XXI. Ora, Teilhard não conhecia esta abordagem, mas, como iremos ver, revela-se um fabuloso seu precursor.

Nascida nos Estados Unidos, nos começos dos anos 50, dos trabalhos realizados por um grupo interdisciplinar de grandes cientistas reunidos no MIT, conhecida e praticada em França desde os anos 70, a **abordagem sistémica** abre uma via original e promissora à investigação e à ação. O procedimento deu lugar a numerosas aplicações, tanto em biologia, como em ecologia, em economia, nas terapias familiares, no *management* das empresas, no urbanismo, na ordenação do território, etc. Ela repousa sobre a percepção prática dum certo número de conceitos, tais como: sistema, interação, retroação, regulação, organização, finalidade, visão global, evolução, etc., e toma forma no processo de **modelização**, que utiliza largamente a linguagem gráfica e vai da elaboração de modelos qualitativos, em forma de “quadros”, à construção de modelos dinâmicos e quantificados, operáveis em computador e desembocando na simulação.

Por essa razão, a implementação deste procedimento passa por um esforço de aprendizagem conceptual e prático a que se devem submeter todos (investigadores, decisores profissionais e políticos, homens de ação, mas também simples cidadãos desejosos de compreender a sua época) os que ambicionam mergulhar alegremente na complexidade, a fim de serem capazes, num primeiro tempo, de se orientar nela, depois, num segundo tempo, de agir sobre ela.

Combinando em permanência conhecimento e ação, a sistémica apresenta-se como a aliança indissolúvel dum saber e dum método e desemboca, sem se dar por isso, numa nova epistemologia. Numa obra⁹³ publicada em 2002, procurei dar uma apresentação geral desta abordagem.

Teilhard e a sistémica

Teilhard compreendeu que, para estudar um sistema complexo, o que importa, antes de tudo, são as relações entre os componentes e a arquitetura dessas relações. E, para falar de complexidade, vai forjar, como vimos, conceitos novos como o de espírito-matéria ou dos Três infinitos, cuja plena compreensão só hoje pode ser obtida.

Para poder dizer então o caráter orientado bem como não-determinista da evolução, Teilhard, animado por uma audácia inaudita, vai forjar, ele mesmo, conceitos físico-matemáticos, que vão fazer dele um incontestável precursor desta abordagem. Resumamos as suas descobertas:

- **Descobre a importância da complexidade:** Desde os anos 1930, completa os dois infinitos de Pascal com um terceiro infinito, o infinitamente complexo, ligado ao tempo da evolução. Formula as duas leis de morfogénese que presidem à evolução: lei da complexificação ou de complexidade crescente, lei de complexidade-consciência, ligando a emergência dos psiquismos superiores à complexificação da matéria. Estas “leis” não são deterministas no sentido da física; são tendenciais no sentido da sociologia e da história.
- **Põe em evidência o papel da diversidade:** Uma diversidade largamente reconhecida hoje como indispensável em matéria ecológica, socioeconómica e cultural. Com isto, ele antecipa a lei da “*variedade requerida*”, de Ross Ashby, que será formulada nos anos de 1960. Além disso, mostra que esta diversidade, para ser fecunda, deve organizar-se segundo um princípio de cooperação ou união, pois “*a união diferencia*” e “*a união é criadora*”.

⁹³ Gérard DONNADIEU et Michel KARSKY, *La Systémique, penser et agir dans la complexité*, Liaisons, 2002

- **Anuncia o princípio de emergência:** Na sua análise do fenómeno evolutivo, Teilhard mostra-se permanentemente atento às mudanças de estado, aos efeitos de limiar, àquilo a que mais tarde se chamará bifurcações. Vê a ordem emergir do caos e antecipa o princípio de emergência tal como será enunciado em 1972 por Ph. Anderson. Em matéria de antropogénese, ele situa o instante decisivo no momento do “passo da reflexão” (o homem que sabe que sabe), i. e., quando, no seio dum psiquismo que não é ainda senão o dum hominídeo superior, vai emergir o sujeito. Este aspeto será retomado pelo psicanalista Jacques Lacan na sua teoria da génese do psiquismo⁹⁴ infantil.
- **Pressente a importância do anel sistémico:** Ao regressar da China em 1946, descobre os trabalhos da jovem cibernética e as aplicações a que podem dar origem ao nível das primeiras máquinas eletrónicas e dos sistemas artificiais. O anel de retroação, sob as suas diferentes formas (estabilizante, amplificante e ago-antagonista) aparece-lhe então como uma das estruturas de base do real, sem que ele se aperceba, todavia, do seu carácter fundador.

Porque foi Teilhard ostracizado?

Esta referência, ainda embrionária, a uma nova epistemologia em rutura com a epistemologia escolástica, na qual se encontravam formulados até então os dogmas cristãos, não é, sem dúvida, estranha às dificuldades que Teilhard sentiu na receção do seu pensamento. Ainda mais que com os altos responsáveis da Companhia de Jesus e mesmo da Igreja, Teilhard confrontou-se com um verdadeiro lobby ideológico composto de teólogos e filósofos particularmente influentes na Cúria romana.

É o Cardeal de Lubac, na sua obra *Teilhard Posthume*, que lança luz sobre este assunto. Falando da hostilidade larvar de que foi vítima Teilhard ao longo de toda a sua vida, o Padre de Lubac escreve⁹⁵: “A partir do drama de 1925, é bem a estreiteza de alguns teólogos que foi o fator primeiro e, em fim de contas, determinante. E isso muitas vezes no seguimento de mais do que estreiteza! A maioria dos superiores responsáveis, tanto na Companhia de Jesus como na própria Igreja, estavam animados de disposições, não só benevolentes, mas até liberais [...] As suas medidas restritivas, quando a isso se viam constrangidos, eram geralmente medidas de prudência, adotadas com contrariedade [...] Resistiram, tanto quanto puderam, à pressão, por vezes quase imperativa e insistente, de certos teólogos – ou assimilados – que, garanto eu, nem sempre eram romanos”.

Estes teólogos, alguns bem franceses, tinham em comum uma predileção sem falha e sem nuance pela filosofia neotomista. Deles faziam parte, entre outros, o dominicano Garrigou-Lagrange, o carmelita Philippe de la Trinité, o futuro cardeal Charles Journet e mesmo o filósofo Jacques Maritain, este, todavia pouco suspeito de conservadorismo. Para eles, o cristianismo tinha encontrado a sua expressão doutrinal perfeita na forma que lhe havia dado, no século XIII, S. Tomás de Aquino, uma forma aliás inspirada na metafísica e na lógica de Aristóteles, que lhe forneceu os conceitos! Ora, esta filosofia, sem dúvida genial na época de Aristóteles e ainda no século XIII, não deixava de apresentar graves lacunas quanto às novas representações do mundo, propostas pela ciência da primeira metade do século XX. Assim era ela fixista: ao tempo em flecha da evolução, mas também da Bíblia (se a soubermos ler), ela opunha o tempo cíclico do eterno retorno dos Gregos. A sua conceção substancialista do Ser (e não racional), a sua lógica linear do terceiro excluído (e não conjuntivo) interditavam-no de pensar a mudança sob forma duma emergência, i. e., duma novidade absoluta sobrevivendo na continuidade duma evolução. Como o fez notar o próprio Teilhard

⁹⁴ Cf. o meu livro: Gérard DONNADIEU, *Les religions au risque des sciences humaines*, Parole et Silence, 2006, pp. 130-145

⁹⁵ Henri de LUBAC, *Teilhard posthume*, Fayard, 1977, pp. 133-134

numa carta a Jeanne Mortier⁹⁶, de setembro de 1950: “*verdadeiramente, não posso acreditar na impotência dos “tomistas” em perceberem e em medirem o extraordinário **poder crístico** das perspectivas evolucionistas, tudo isso por se obstinarem a não ver que, seguindo o sentido em que é tomada, a evolução, encarada por eles como “materializante”, apresenta-se, ao contrário (observada pelo verdadeiro ângulo) como um formidável poder de espiritualização. Era bem preciso que a verdade eclodisse um dia.*”

Teilhard não foi ostracizado na base de um desacordo de verdades de fé ou de moral, mas sim pela sua maneira diferente de olhar o mundo, i. e., por um **diferendo de lógica**! Isto diz muito da impregnação dos hábitos de pensamento na espécie humana e da grande dificuldade de dela se libertar.

⁹⁶ TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres à Jeanne Mortier*, Seuil, 1984, p. 70

Peregrino do Futuro

Uma Humanidade em marcha para a Noosfera

O homem flecha da evolução, seja, mas não cessou o homem de evoluir no dia em que, tornado *homo sapiens*, franqueou o passo da reflexão? Com efeito, dá a impressão de que, depois do nosso antepassado do paleolítico superior que sabia fabricar notáveis utensílios de pedra polida e pintar frescos murais em Lascaux e Altamira, as características biológicas do homem não mudaram mais. Onde se situa, pois, o eixo da evolução?

E contudo, diz-nos Teilhard, se nós supuséssemos que um geólogo chegado de Sirius desembarcasse na Terra daqui a alguns milhões de anos para inspecionar o nosso globo fossilizado, seguramente colocaria “*a mais espantosa das revoluções sofridas pela Terra no início do que, com toda a razão, se chamou o Psicozóico*”⁹⁷ e que geólogos contemporâneos propõem designar por *antropocénico*. À semelhança do que se passou no momento da aparição da Vida, foi também uma transformação colossal que teve lugar e que remodelou as paisagens, mudou o curso dos rios, modificou os equilíbrios da atmosfera e dos meios marinhos.

Aqui, e uma vez mais, Teilhard, olhando em redor de si, revelou-se visionário. Viu, nesta transformação, uma mudança de era da Terra: **a passagem do ser vivo ao ser pensante**. “*A mudança de estado biológico que leva ao despertar do Pensamento não corresponde simplesmente a um ponto crítico atravessado pelo indivíduo, ou mesmo pela Espécie. Mais vasta do que isso, ela afeta a própria Vida na sua totalidade orgânica e, por conseguinte, assinala uma transformação que afeta o estado do planeta inteiro*”⁹⁸.

A Noosfera: de que se trata?

Ao princípio, esta mudança desenrolou-se de maneira insensível e Teilhard pôde escrever⁹⁹: “*Na biosfera... o homem entrou sem ruído, ... caminhando tão discretamente que, na altura em que, denunciado pelos instrumentos de pedra indelével que multiplicam a sua presença, nós começamos a lobrigá-lo, já ele recobre o Velho Mundo do cabo da Boa Esperança a Pequim.*” Vindos dos confins da pré-história, os homens, isolados ao início, agrupam-se, reúnem-se em unidades cada vez mais vastas, por famílias, por tribos, por nações, por impérios. Depois, a partir dos tempos modernos e, particularmente, do século XX, Teilhard vê estes homens multiplicarem os laços entre eles, abolirem as distâncias que os separam e criarem, utilizando as redes de comunicação, uma espécie de pensamento comum. Este pensamento comum, cada vez mais denso, envolve a Terra como uma espécie de camada que Teilhard batiza com o nome de **Noosfera** (do grego *noos* que significa espírito). E não hesita a extrapolar este movimento rumo ao futuro, escrevendo¹⁰⁰: “*No Homem, até aqui, não consideramos senão o edifício individual: o corpo, com os seus milhões de centros nervosos. Mas o homem, enquanto indivíduo centrado sobre si não representa um elemento em relação com alguma nova e mais elevada síntese? Conhecemos os átomos, soma de núcleos e de*

⁹⁷ *Le Phénomène humain*, p.202

⁹⁸ *Ibid.*, p.190-200

⁹⁹ *Ibid.*, p.205

¹⁰⁰ *Ibid.*

eletrões; as moléculas, soma de átomos; as células, soma de moléculas... Não existirá à nossa frente uma Humanidade formação, soma de pessoas organizadas?”

Origem do conceito de noosfera

Este conceito aparece no pensamento de Teilhard no decorrer dos anos 1920 e podemos indubitavelmente atribuir-lhe a paternidade. Aliás a sua génese, a partir do conceito vizinho de biosfera, vale a pena ser narrada, tal é ilustre o processo de emergência e fertilização cruzada das ideias que se encontram na origem de muitas das descobertas científicas e de invenções.

Se o conceito de **Biosfera** merece ser atribuído ao eminente cientista russo Vladimir Vernadsky (1863-1945), o conceito de **Noosfera**, em contrapartida, é de origem mais compósita. Para a biosfera, Vernadsky tinha um precursor na pessoa do geólogo austríaco Eduard Suess (1831-1914) que, em primeiro lugar, tinha, numa obra publicada em 1875, utilizado a palavra para distinguir a camada superficial do solo terrestre da camada profunda, ou litosfera. Mas é Vernadsky que vai, no decurso dos anos 1915-1921 dar-lhe uma definição científica, precisa e completa, definição que ele retomará no seu livro *Biosfera*¹⁰¹, de 1926. Para ele, a região da crosta terrestre correspondente à biosfera é feita essencialmente de matéria orgânica que compõe os sistemas vivos: bactérias, protistas, plantas, micetos, animais.

Ora, acontece que desde a primavera de 1922 até ao verão de 1925, Vernadsky, já então célebre, é convidado para ir a Paris pelo Reitor da Sorbonne para dar uma série de seminários e conferências, que aparecerão, em 1924, sob a forma de livro, em francês, intitulado *La géochimie*. Nestas conferências, Vernadsky estabelece uma distinção entre a mineralogia, que estuda os elementos da crosta terrestre, e a geoquímica, que se debruça sobre a história da constituição desses elementos, incluindo quando estes últimos têm origem na atividade dos sistemas vivos, mais propriamente na atividade geoquímica do homem. É neste enquadramento geoquímico que ele faz explicitamente referência ao conceito de biosfera.

Nesse mesmo ano de 1922, o filósofo e matemático Edouard Le Roy substitui Henri Bergson, de quem era discípulo, na cadeira de *Filosofia moderna* do Collège de France; quanto a Pierre Teilhard de Chardin, que defendeu brilhantemente na Sorbonne a sua tese de doutoramento em paleontologia sobre *Os Mamíferos do eoceno inferior francês*, acabava de ser nomeado professor de geologia no Instituto Católico de Paris. Os dois homens, que se apreciam muito, mantêm conversações quase semanais na residência de Le Roy, conversas que durarão até 1926 (à exceção do período de abril de 1923 a setembro de 1924, em que Teilhard se encontra na China por conta do Museu de História Natural). Desde essa época, Teilhard começou a formalizar o seu conceito de noosfera, que encontramos em gestação já num ensaio de 1920¹⁰², mas sem que a palavra aparecesse explicitamente. Ambos assistem às conferências de Vernadsky na Sorbonne em 1922 ou ouvem simplesmente falar das suas ideias? Não podemos com precisão responder a estas questões por ausência de referência a elas no diário de Teilhard ou na sua correspondência, mas o facto é que irão encontrar-se com Vernadsky, provavelmente no curto período de outubro de 1924 a junho de 1925, impregnar-se do seu conceito de biosfera e discuti-lo com ele.

Os encontros com Vladimir Vernadsky parece terem desempenhado para Teilhard um papel de acelerador do seu pensamento e vão levá-lo a produzir uma primeira definição do conceito de noosfera no seu ensaio *L'Hominisation*¹⁰³, redigido em Paris e datado de 6 de maio de 1925. Escreve ele aí¹⁰⁴: “O que nós propomos aqui, apesar do que esta visão possa

¹⁰¹ Vladimir VERNADSKY, livro publicado na Rússia e traduzido em francês em 1929

¹⁰² Pierre TEILHARD DE CHARDIN, Note sur le progrès, pp.21-37, Tomo V das Obras Completas

¹⁰³ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, L'Hominisation, pp.75-111, *La vision du passé*, Tomo III das Obras Completas.

¹⁰⁴ Ibid, p.91-92

ter, num primeiro impacto, de desmesurado e fantástico, é de encarar a envolvente pensante da Biosfera como sendo da mesma ordem de grandeza zoológica (ou, se quisermos, telúrica) que a Biosfera ela própria... E isto implica, duma maneira ou de outra, imaginar, acima da Biosfera animal, uma esfera humana, a esfera da reflexão, da invenção consciente, da união sentida das almas (a Noosfera, se quisermos).”

É, enfim, num dos ensaios posteriores, redigido em Paris em setembro de 1928, por ocasião duma viagem de regresso da China, que encontramos uma definição clara e completa do conceito¹⁰⁵: “De dia para dia, a massa humana “desperta”; constrói-se; tece em torno do Globo uma rede de organização material, de circulação; e de pensamento. [...] Mas olhemo-la, enfim, como observaríamos um cristal ou uma planta. Instantaneamente, aperceber-nos-emos de que à sua litosfera, à sua atmosfera, à sua biosfera, etc. a Terra está em vias de adicionar, através de nós, um invólucro mais às outras camadas, o último e o mais notável de todos: a zona pensante, a **noosfera**.”

Na continuação da sua obra, nomeadamente no seu grande trabalho de síntese cuja redação ele termina em Pequim, em 1940, “O Fenómeno Humano”, Teilhard de Chardin desenvolverá extensamente as consequências desta definição. E este conceito de noosfera será retomado por Edouard Le Roy no curso por ele ministrado em 1928-1929, no Colégio de França, curso editado sob o título *As origens humanas e a evolução da inteligência*¹⁰⁶. Nesse livro, Le Roy faz explicitamente referência ao seu amigo Teilhard e ao seu ensaio *L’Hominisation* (inédito na altura e que assim permanecerá até à morte de Teilhard); escreve ele: “Os pontos de vista que vão ser apresentados, particularmente no começo deste Curso, nós [Teilhard e ele] tantas vezes e de tão perto as discutimos os dois, ele e eu, que acabámos por os encadear na mesma ordem, os traduzir quase pelas mesmas fórmulas, de tal modo que já não seríamos capazes de precisar onde situar os nossos respectivos contributos. Uma citação preliminar e global, devidamente sublinhada, era, pois, necessário que se fizesse aqui, tanto mais quanto o Padre Teilhard, neste momento em que falo, não publicou ainda nada por seu lado sobre a matérias sobre que refletimos em comum.”¹⁰⁷

Depois da morte de Edouard Le Roy, Teilhard, numa carta a Claude Cuénot, datada de 1 de dezembro de 1954, reunindo as suas memórias desse período tão rico de 1921-1926, escreverá¹⁰⁸: “Sim, fiquei emocionado com a morte desse querido e grande Edouard Le Roy, a quem tanto devo. Não que ele me tenha fornecido qualquer ideia em particular, mas porque me ajudou a desenvolver o que eu tinha na cabeça, me dirigiu, me deu confiança e, sobretudo, porque foi para mim uma maravilhosa tribuna no Colégio de França Encontrávamo-nos todas as quartas-feiras à noite, a sós. Foi nessa altura que eu redigi um volumoso ensaio sobre a Hominização que Le Roy, creio, cita nalgum lugar [no seu livro sobre as origens humanas e a evolução da inteligência] ... Creio bem que foi nesse ensaio [A Hominização] que pela primeira vez surgiu a palavra (e a noção) de Noosfera, que depois se divulgou, graças a Le Roy e ao sábio russo Vernadsky (que na altura estava em Paris)”.

No seu curso no Colégio de França, Edouard Le Roy desejava abrir caminho à visão fenomenológica da ciência moderna, recusando, ao mesmo tempo, a metafísica da substância de Aristóteles e partindo da teologia tomista que se construiu sobre ela no século XIII. Esta posição, que ele partilhava com Teilhard, explica a profunda amizade que ligou os dois homens ao longo das suas vidas e que se traduziu por uma rica correspondência¹⁰⁹ trocada durante as longas estadias de Teilhard no estrangeiro, nomeadamente na China. Ela explica

¹⁰⁵ TEILHARD DE CHARDIN, Le Phénomène humain, pp. 115-128 de *Science et Christ*, Tomo IX das Obras Completas, Seuil. Este título será retomado em 1940 para a grande obra de síntese de Teilhard, a qual constitui o Tomo I das Obras.

¹⁰⁶ Edouard LE ROY, *Les origines humaines et l’évolution de l’intelligence*, Boivin, 1928

¹⁰⁷ Ibid, p.8

¹⁰⁸ Claude CUENOT, *Pierre Teilhard de Chardin, Les grandes étapes de son évolution*, p.82, Plon, 1958

¹⁰⁹ Esta correspondência foi publicada em 2008 pelas Faculdades Jesuítas de Paris, sob o título : *Lettres à Edouard Le Roy (1921-1946), Maturation d’une pensée*

igualmente as dificuldades que ambos tiveram com o magistério da Igreja católica. Edouard Le Roy teve o desgosto, ele que se considerava filósofo cristão, de ver diversas das suas obras postas no Index; quanto a Teilhard, se nunca foi condenado foi porque, numa fidelidade heroica, se submeteu às exigências da Igreja e toda a vida aceitou nada publicar da sua obra filosófica e religiosa.

Por seu lado, num artigo¹¹⁰ de 1945, redigido no fim da vida para uma revista americana, Vernadsky narra assim o efeito dos seus encontros com Le Roy e Teilhard : “O matemático francês Le Roy, filósofo bergsoniano, tomou como ponto de partida a base bioquímica da biosfera e introduziu, nas suas conferências no Collège de France, o conceito de noosfera como etapa geológica pela qual a biosfera está passando. E sublinhou que tinha chegado a esta ideia graças à colaboração do seu amigo Teilhard de Chardin, grande geólogo e paleontólogo que trabalha hoje na China.”

Assim, a palavra noosfera e a respetiva definição conceptual emergiram, no início dos anos 1920, desse encontro fortuito entre três grandes espíritos, Vernadsky, Le Roy e Teilhard de Chardin, que se influenciaram e enriqueceram mutuamente, sendo de origens muito diversas e não partilhando certamente as mesmas pertenças. Pode-se imaginar melhor ilustração do conceito de noosfera ao vivo!

Posteridade do conceito de noosfera

No decurso do ano de 1925 em que Teilhard forjou este conceito, ele poderia parecer altamente problemático e, a bem dizer, pouco científico, tendo em conta que os conflitos entre os grupos, as comunidades e as nações eram a realidade dominante. E, contudo, a ideia acabou por fazer o seu caminho e impor-se, até ser hoje partilhada por numerosos pensadores. Citemos, a título de ilustração, alguns deles:

- O sociólogo e filósofo **Edgar Morin** : “Dará a espécie humana lugar à humanidade, isto é, a uma entidade de tipo absolutamente novo?... A constituição de seres pluricelulares como nós próprios, a partir de interações entre trinta mil milhões de células, a constituição da célula viva, a partir de interações de milhões de moléculas, são mil vezes mais espantosas e extraordinárias do que seria a constituição duma humanidade a partir de três mil milhões de homo sapiens e de algumas centenas de nações.”
- O neurobiólogo **Henri Laborit** : “... devemos esperar da evolução o nascimento dum novo organismo dum nível de complexidade superior e englobando a totalidade dos homens.”
- O ensaísta **Joël de Rosnay** : “A noosfera é a rede planetária dos cérebros dos homens interconectados pelas comunicações e constituindo uma espécie de consciência coletiva.”

Ao abandonar-se a esta audaciosa extrapolação do futuro da humanidade, Teilhard revelou-se o genial precursor do que, mais tarde, se chamará a **prospetiva**. Um dos fundadores deste passo, o francês Gaston Berger, reconhecerá aliás a sua dívida para com Teilhard, numa obra¹¹¹ publicada dez anos após a morte deste, em que lhe consagra todo um capítulo.

Apresentação do plano do capítulo

Para apresentar a visão prospetiva de Teilhard, atualizada por mim, não o farei em duas etapas, como no capítulo precedente consagrado ao visionário da ciência: primeiramente, a visão do grande jesuíta, tal como decorre diretamente das suas obras, depois, a sua atualização em 2018, no seguimento das mudanças ocorridas na ciência. As situações são aqui muito mais imbricadas e as evoluções mais suaves, sem que apareçam sempre com clareza as verdadeiras

¹¹⁰ Vladimir VERNADSKY, La Biosphère et la Noosphère, *American Scientist*, janeiro 1945

¹¹¹ Gaston BERGER, L’Idée de l’Avenir et la pensée de Teilhard de Chardin, in *La phénoménologie du temps et la prospective*, PUF, 1964

rupturas epistemológicas. Também me colocarei, desde logo, no começo do 3º milénio, ao integrar nas minhas reflexões os principais eventos históricos sobrevivendo depois de 1955, assim como os conhecimentos que possam estar com eles relacionados em matéria societal e geopolítica. Isso me permitirá, usando de través uma extrapolação certamente audaciosa, imaginar a visão atualizada do futuro tal como Teilhard o teria concebido.

Para tal, começarei esta exposição recordando, no quadro panorâmico abaixo, os grandes acontecimentos da história do mundo que enquadraram a vida do Padre Teilhard e marcaram profundamente o seu pensamento. É indispensável conhecer esses acontecimentos para bem compreender os escritos sociopolíticos do grande jesuíta, situando-os na sua cronologia e no seu contexto. O prolongamento, até aos dias de hoje, desse quadro panorâmico, permitir-me-á, em seguida, tentar atualizar, sem os trair, os ensinamentos que Teilhard tirava da sua própria visão da história e os prognósticos que daí deduzia para o futuro.

A meditação refletida deste quadro cronológico é, pois, indispensável para levar a bom termo a elaboração deste capítulo e construir o respetivo plano. Estabelecendo a transição entre o visionário da ciência e o renovador da cristologia, o capítulo 3 desenvolver-se-á, então, segundo um plano em quatro partes, cada uma constituindo uma secção:

- em primeiro lugar, precisar a natureza da ruptura considerável introduzida na evolução pela passagem do ser vivo ao ser pensante;
- depois, apresentar as grandes etapas, passadas e futuras, da evolução deste ser “pensante”, chamado a constituir-se em noosfera;
- em seguida, enumerar as principais ações requeridas da Humanidade por Teilhard para a formação dessa noosfera e precisar o que essas ações pressupõem em matéria de antropologia e de ética;
- finalmente, apresentar os grandes desafios deste começo do 3º milénio e a maneira de os abordar segundo o espírito de Teilhard. Esta última secção será, bem entendido, a mais arriscada, visto tratar-se de antecipar o que teria podido dizer Teilhard face às questões que não podia ter conhecido, como as que hoje nos são colocadas pelo transumanismo.

A partir do Homem, a Evolução muda de natureza

*“Quando, pela primeira vez, num ser vivo, o instinto se avistou no espelho de si próprio, foi o Mundo inteiro que deu um passo... apesar das insignificâncias do salto anatómico, é uma nova Era que começa”*¹¹². Até ao homem, com efeito, a evolução trabalhava exclusivamente sobre a matéria inerte e depois sobre os seres vivos; a partir do homem, ela vai trabalhar igualmente sobre o mundo “espiritual” das ideias. Com a emergência do “pensante”, a evolução muda de regime: de biológica torna-se sociocultural. Esta **repercussão humana da evolução** desembocando sobre a aparição da noosfera é chamada por Teilhard **noogénese**.

Como se passou isso exatamente? Para tal, nada como fazer apelo à abordagem sistémica, de que vimos ser Teilhard um genial precursor, e à interessante tipologia do sistémico americano Mario Bunge, que classificava os sistemas segundo a sua suposta filiação, que é correlacionada com a respetiva ordem de aparição no tempo. O gráfico da figura 12, lê-se de baixo para cima.

¹¹² *Le Phénomène humain*, p.200-201

Teilhard dans la tourmente d'une Histoire qui devient planétaire

Teilhard na tormenta duma História que se torna planetária

(Este quadro, por ser de adaptação ao português demasiado complexa, foi deixado no original)

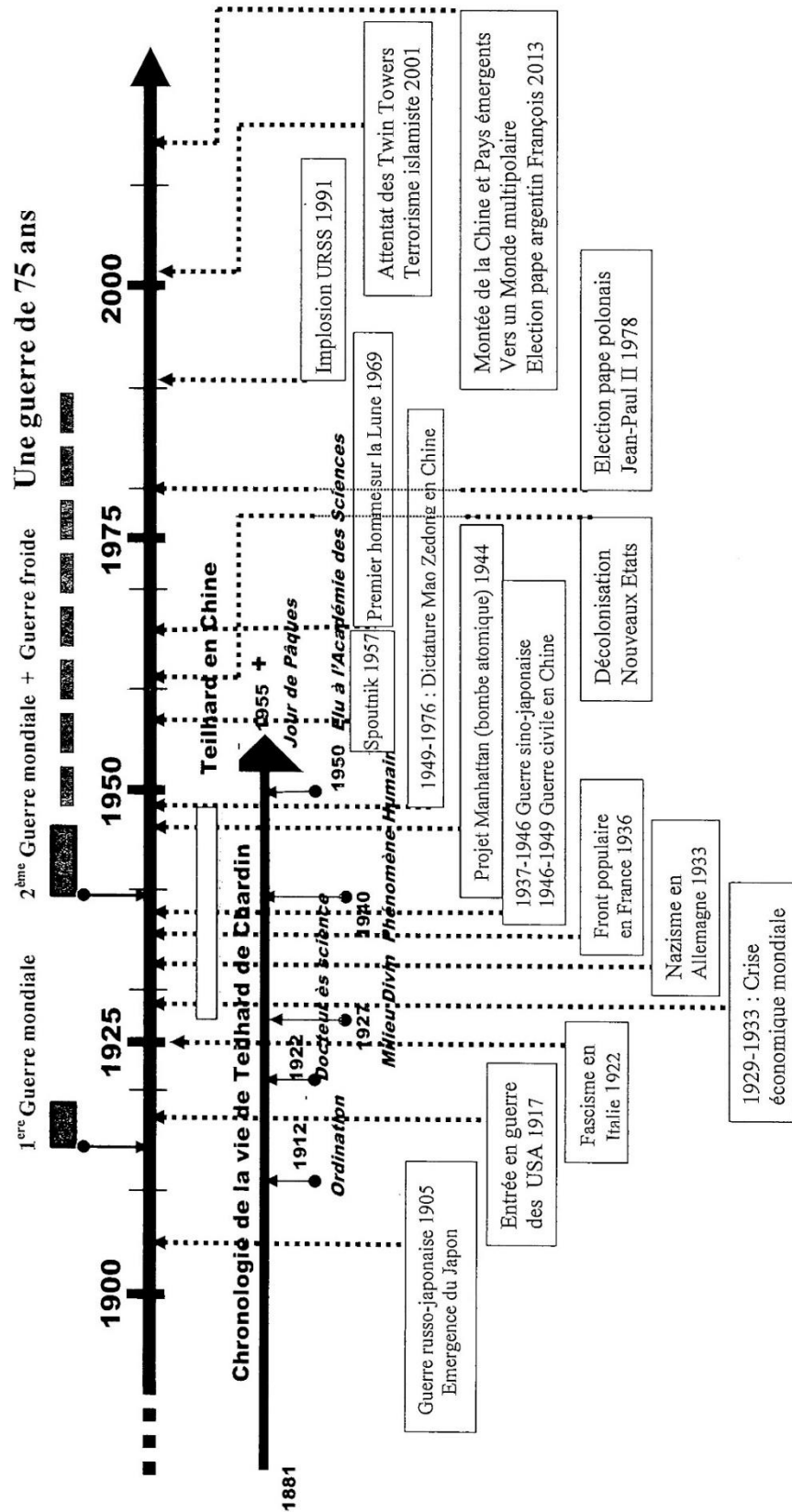
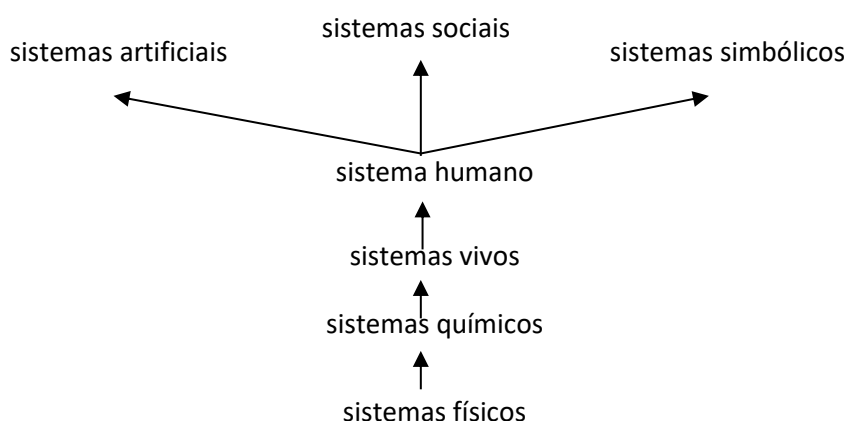


Figura 12: Tipologia dos sistemas



Observa-se, então, que a partir dos sistemas vivos, emerge uma capacidade de auto-organização criadora que permite às espécies animais, e também às vegetais, iniciarem processos de complexificação, de diversificação e de adaptação ao meio. A partir do sistema humano pensante, há a emergência de autofinalização, sendo o ser humano capaz de conferir a si mesmo as suas próprias finalidades (no quadro, bem entendido, dos constrangimentos do seu meio ambiente). Mas há também bifurcação em direção a três tipos de sistemas – os sistemas sociais, artificiais e simbólicos – que se inscrevem simultaneamente em prolongamento e em rutura em relação às fases anteriores da evolução. Na sua obra, Teilhard não nomeou explicitamente estes três sistemas, mas distinguiu-os e identificou-os claramente, descrevendo mesmo as suas características principais.

Os sistemas sociais

Inserida no grande movimento de expansão e de complexificação posto em evidência por Teilhard, a espécie humana tende, também ela, a associar-se e organizar. O homem só se torna verdadeiramente ele próprio na medida em que se associa aos seus semelhantes para formar comunidades, de pequenas dimensões nos primeiros tempos e não ultrapassando mais do que uma quinzena de indivíduos durante todo o paleolítico, depois, cada vez mais vastas a partir do momento em que, 8000 anos antes de JC, se entra no período neolítico que vê o homem passar de caçador-coletor a agricultor-criador. Note-se que se são precisos 2 km² de território durante o paleolítico para alimentar um caçador-coletor, bastam, no neolítico, 0,02 km² (i.e., 2 hectares) para alimentar um agricultor. Este fator 100, que vamos reencontrar no século XIX no momento da passagem do neolítico para a era industrial, dá a medida da colossal mutação que representou o advento da idade neolítica. Um intervalo tão grande acarreta efeitos consideráveis em termos económicos e socioculturais. Assim, a agricultura modifica totalmente o regime de ocupação do solo; torna possível e mesmo necessária a sedentarização, com as suas consequências em matéria de acumulação de bens, de utensílios, de técnicas e de saberes. Ela constitui, para numerosos pré-historiadores, como Jean Guilaine¹¹³, professor no Colégio de França, “*um segundo nascimento do homem.*”

A aparição da aldeia neolítica, de apenas algumas centenas de habitantes, será a primeira das consequências desta grande mutação. Um dos primeiros casos conhecidos situa-se no Próximo Oriente, mais precisamente em Çatalhöyük, na Anatólia (Turquia). 7100 anos antes de JC, um grupo de homens tomou a decisão de permanecer naquele lugar, aí construir habitações, cultivar plantas e domesticar cabras e carneiros. Deste local, estudado

¹¹³ Jean GUILAINE, *La seconde naissance de l'homme- le Néolithique*, Odile Jacob, 2015

extensivamente, os arqueólogos dizem-nos que, por volta de 6300 anos antes de JC, por ocasião duma promiscuidade que provocou violentos conflitos, os habitantes encontraram uma solução religiosa para controlar a violência: substituir os sacrifícios de animais pela execução dos aldeãos julgados responsáveis pelas desordens. Deste modo, os homens evitaram matarem-se uns aos outros, a aldeia abriu-se ao mundo, as imagens passaram a substituir as ossadas humanas até ali conservadas nas habitações, a civilização podia começar. Mil anos mais tarde, Çatalhöyük tornou-se uma cidade de 8000 habitantes, centro duma vasta zona agrícola, onde se desenvolveram a divisão do trabalho, o comércio, o artesanato, a arte e a religião. Assim nascia uma cidade-Estado, explorando um *hinterland* agrário e federando diversas povoações. Uma vez descoberto, este processo alastrou como rastilho de pólvora no mundo inteiro, em particular nos grandes vales de aluvião, como os do Tigre e Eufrates, no Médio Oriente, do Nilo, em África, do Ganges e do Indo, na Índia, do rio Amarelo e do Yan Tse Kang, na China, onde abundavam terras férteis que tornaram possível a alta produção agrícola e a instalação de grandes massas humanas.

Nos tempos históricos e com a invenção da escrita¹¹⁴, na Suméria, 3000 anos antes de JC, passou-se então das cidades-Estado às nações, depois aos impérios, esses últimos não cessando de crescer, ao ponto de atingirem hoje dimensões planetárias. Assim foi, de início, com os impérios egípcio, persa, romano, chinês, bizantino, muçulmano com os califados *umayyad* e *abássida*, os quais reuniam já dezenas de milhões de habitantes. Depois, com as grandes descobertas marítimas e a exploração da Terra, constituíram-se, do século XVI ao XIX, o império espanhol, depois o britânico, sobre os quais o sol nunca se punha.

Verdade seja que se observa que este processo de associação reproduz comportamentos já encontrados ao nível de certas espécies animais (nomeadamente nos insetos sociais como as formigas, as térmitas, as abelhas; menos massivamente nos mamíferos superiores vivendo em bando ou em clã, como os lobos ou os símios, por exemplo). Mas aqui, os “*elementos*” em causa na associação são indivíduos humanos, i.e., o que a evolução biológica produziu de mais complexo à face da terra! De mais, tanto pelo número de elementos englobados como pela diversidade e a riqueza das relações entre esses elementos (com o papel primordial desempenhado pela linguagem articulada humana, como veremos), os sistemas sociais humanos vão de longe rapidamente ultrapassar em complexidade todas as realizações animais.

Os sistemas artificiais

São os descendentes longínquos dos utensílios de pedra talhada de que o primeiro foi o sílex lascado do *homo habilis* de há 2,5 milhões de anos. Um homínídeo torna-se pela primeira vez ***homo faber*** e deixa traços da sua técnica de talhe do sílex em numerosas jazidas de África austral (*pebble industry*). O seu sucessor, o *homo erectus*, nascido em África há 1,5 milhões de anos, vai-se espalhar por todo o mundo antigo, desde a ponta de Europa até às margens do Pacífico. Caçador temível, ele aperfeiçoará as técnicas de talhe do sílex e as armas de caça e lançadores, domesticará o fogo há 400 000 anos e deixará vestígios de acampamentos semipermanentes. Para o *homo sapiens*, que aparece apenas há 200 000 anos, basta-lhe retomar esta herança para a disseminar e, sobretudo, desenvolver.

O quadro apresentado no capítulo 2, pág. 49, põe em evidência os períodos enormes de tempo que foram necessários para que o *homo faber* se tornasse *homo sapiens*, o que não foi definitivamente adquirido senão há pouco mais de 100 000 anos.

Como Teilhard sublinhou, o homem é um mamífero fracamente especializado no plano somático. Nele, a evolução trabalhou essencialmente sobre o sistema nervoso central e não

¹¹⁴ Cf. Samuel KRAMER, *L'Histoire commence à Sumer*, Champs Flammarion, 1994

sobre outros órgãos (como a pata corredora do cavalo, as barbatanas do golfinho, as asas membranosas dos morcegos). A capacidade do seu cérebro vai permitir ao homem inventar o **utensílio**, e utensílios cada vez mais eficientes. Uma invenção absolutamente fabulosa, pois o utensílio, como instrumento distinto do corpo, tem como consequência a paragem da evolução do homem sob a sua forma biológica de adaptação aos diferentes biótipos para a fazer reaparecer sob a forma sociocultural. Teilhard constata¹¹⁵: “*O homem, capaz de fabricar utensílios sem neles incarnar, escapa à servidão de se transformar para agir.*”

Assim o homem aparece, escreve Teilhard, como o “*especialista da não-especialização*”, i.e., capaz, graças a próteses artificiais, de explorar todas as especializações animais sem se aprisionar em nenhuma. Tornou-se homem pássaro ao inventar o avião, homem peixe ao inventar o submarino e a capacidade de mergulhar, homem veloz inventando o comboio e o automóvel. Chegou mesmo a sair do seu meio terrestre ao inventar a cápsula espacial! No tempo de Teilhard, comunicava já a distâncias inimagináveis, graças à rede de telecomunicações que iam cobrindo uma grande parte da terra. Hoje, ele pode tornar-se presente em todo o planeta graças à Internet e ao Skype*.

O utensílio cedeu, entretanto, o lugar a sistemas artificiais, compostos de elementos materiais inertes cuidadosamente coordenados entre si e cuja complexidade começa a aproximar-se da do ser vivo. É bem o caso, p. ex., com o computador e o smartphone. O que é curioso é que estes sistemas artificiais repousam todos eles na físico-química do silício, ligando-se assim ao material do antigo utensílio, o sílex talhado. Mas, como nota Jacques Printz¹¹⁶: “*O que confere valor ao smartphone não é o silício que ele contém, é o silício “informado” pelo software que incorpora, gravado na sua estrutura cristalina e trabalhado pela inteligência humana, tão característica do «espírito» que emerge e literalmente explode na linhagem dos homo sapiens.*”

Por mais complexos que eles sejam, estes sistemas artificiais são sempre utilizados em simbiose com o próprio homem a quem acrescentam as capacidades; são sistemas homem/máquina, como mostra a figura 13 (página seguinte) extraída da mesma nota de Jacques Printz. O adágio de Teilhard, segundo o qual, no homem, “*o artificial não é mais que o natural hominizado*”, encontra-se aqui de alguma forma confirmado.

Os sistemas simbólicos

Estes sistemas simbólicos são imateriais, puramente abstratos, feitos de informação pura e intercambiam-se hoje na Internet à velocidade da luz. Ilustram a importância crescente que a informação toma na noogénese. Têm por origem o **pensamento humano refletido**, o qual, para se manifestar, tem necessidade de três coisas:

- a existência de indivíduos dotados pessoalmente dum potencial de consciência refletida, pelo menos sob a forma incoativa. Esta existência foi tornada possível pela aparição do grande cérebro do *homo sapiens*.
- à partida, o funcionamento em rede desses indivíduos, o que supõe a existência de comunidades, não era senão de pequena dimensão, ou seja, um começo de socialização. Vimos como era o caso dos grupos de caçadores/coletores, grupos que praticavam entre eles trocas de bens e de mulheres (donde a proibição do incesto, tão bem analisada pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss).

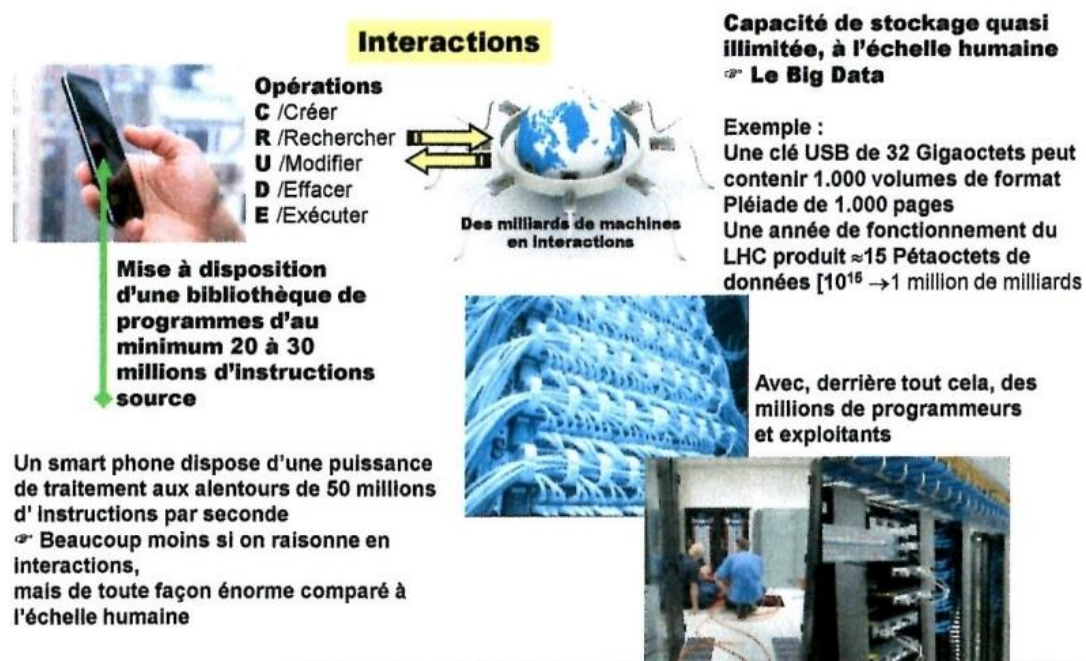
¹¹⁵ *La vision du passé*, Tomo 3 das Obras, p.84-85

* NT: em 2018, quando o autor escreveu a obra, não estava ainda vulgarizado o zoom, grande forma atual de comunicação em grupo, via internet

¹¹⁶ Jacques PRINTZ, Nota do curso “*Teilhard de Chardin visionnaire de la science*” dado no Centre Sèvres com Gérard DONNADIEU, sessão nº 6 de 30/ 11 /2017

Figura 13 : As operações no ciberespaço

(Esta figura, por ser de adaptação ao português demasiado complexa, foi deixada no original)



- a formação dum esboço de linguagem simbólica a partir das múltiplas línguas que vão aparecer, depois complexificar-se, diversificando-se no decurso do longo reino do *homo erectus*. Nesta complexificação, a domesticação do fogo, acontecida 400 000 anos antes de JC, desempenhou um papel muito importante, como escreve Henry de Lumley¹¹⁷: “É, pois, em torno do fogo que a grande aventura humana arrancou.” Nos acampamentos de caçadores-coletores, é, com efeito, ao redor da fogueira, que é preciso manter e vigiar, que se organizam as trocas entre indivíduos, que o grupo se estrutura e consolida, que nascem as primeiras identidades culturais. Mas para que a aventura prossiga até emergir o pensamento simbólico, foi necessário que nascesse o sentimento religioso, que se vai manifestar pela existência de sepulturas que só se encontram com o *homo sapiens* e, em menor grau, com o homem de Neandertal. Pela forma de deposição do morto, muitas vezes em posição fetal, pelo vestuário rico que enverga, pela presença de objetos familiares, entre os quais as armas, pela presença de oferendas alimentares, como se ele tivesse que percorrer uma longa viagem, tudo faz pensar que nos encontramos em presença duma crença no além da morte.

Para compreender todos os aspetos desta fantástica emergência do pensamento simbólico e da sua linguagem, alguns desenvolvimentos complementares são necessários, quanto à natureza das ligações entre linguagem, religião e pensamento simbólico.

a) Dissertação sobre a linguagem humana

A linguagem existe nos animais sociais pelas necessidades de comunicação entre indivíduos, nomeadamente na ocasião de diversas atividades de grupo que têm de ser coordenadas, utilizando **sinais** gestuais e/ou sonoros.

¹¹⁷ Henry de LUMLEY, *La domestication du feu aux temps paléolithiques*, Odile Jacob, 2017

Mas a linguagem humana verbal constitui uma verdadeira emergência (no sentido da sistêmica) e caracteriza-se pela ultrapassagem dum limiar de complexidade que vai mudar profundamente a natureza: o acesso ao **simbólico**. A psicanalista Marie Balmary¹¹⁸ sublinha a importância deste passo: “A linguagem articulada humana não é apenas mais complexa, mais rica, ela é utilizada por uma outra instância psíquica que não apareceu nos animais.” Graças a este acesso ao simbólico, como veremos num próximo parágrafo, os homens poderão comunicar sobre a sua experiência religiosa e expressar inclusivamente a distinção sagrado/profano.

Como se deu tudo isto? Na origem, a linguagem humana é fundada sobre uma convenção, a associação “arbitrária” entre:

- um **significante**, que na origem é um ruído natural (série de sons emitidos pela língua), depois um sinal visual (escrita),
- um **significado**, que é uma noção ou uma ideia remetendo para um **referente** natural (por exemplo, a ideia de cavalo relacionada com aquele animal que vejo naquele prado).

O **signo linguístico** é, assim, a associação arbitrária, mas necessária (senão não haveria linguagem humana) de dois elementos de natureza diferente: um significante e um significado.

Mas para o fundador da linguística, o suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913), a linguagem não se reduz a uma simples justaposição de signos linguísticos; ela constitui um verdadeiro sistema de relações. Precursor da sistêmica, para ele o que conta é este sistema de relações, muito mais do que os elementos (os signos linguísticos) que constituem a sua base. Deste modo, o conhecimento duma palavra pode ser insuficiente para compreender o seu sentido, visto que é muitas vezes a sua posição relativa às outras palavras na frase que lhe dá o sentido. Para compreender devidamente um texto, o que importa em primeiro lugar é decifrar a sua estrutura, sendo que o conhecimento do valor das palavras utilizadas só intervém a seguir. Na sua reflexão, F. de Saussure opõe a **língua** (sistema abstrato de signos) à **palavra** (sistema verbal singular), resultando a linguagem humana da combinação das duas.

Assim compreendida ao nível da sua estrutura, a linguagem preenche uma **tripla função**:

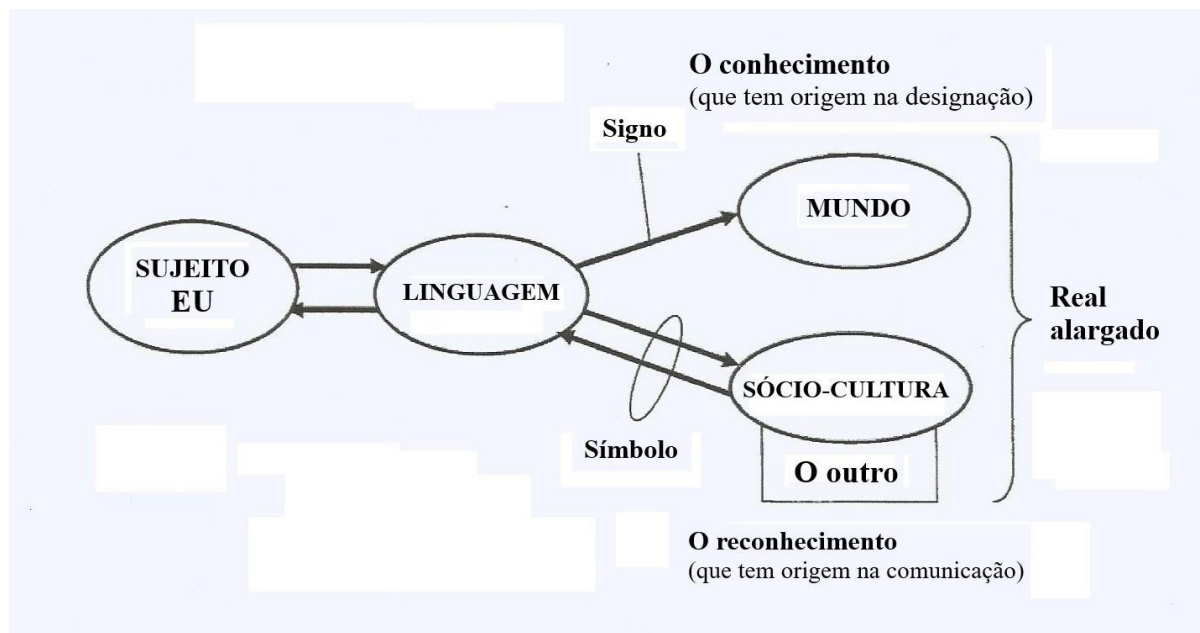
1. **designação do real**. É o **modo informativo** da linguagem, concebido então para transmitir um conhecimento, um saber sobre as coisas com o fim (ou não) de sobre elas agir. Este modo informativo é tipicamente o da ciência.
2. **comunicação inter-humana**. Trata-se aqui duma função de **reconhecimento** entre seres humanos duma mesma língua e duma mesma cultura. Passa pelo **modo expressivo** (em que se visa exprimir a um outro aquilo que sentimos), o **modo performativo**¹¹⁹ (que é da ordem da promessa e do comprometimento com relação a outrem) e o **modo retórico** ou argumentativo (em que se procura persuadir e convencer eventuais interlocutores).
3. **formação do sujeito**. Segundo o psicanalista Jacques Lacan, a linguagem tem um papel essencial para fazer emergir a consciência de si (o EU lacaniano) aquando do desenvolvimento psicológico da criança. Torna, assim, possível o questionamento existencial.

Estas três funções são recapituladas no esquema seguinte (figura 14), sendo a função de comunicação (ou de reconhecimento) a mais complexa, aquela em que mais se manifesta a dimensão simbólica da linguagem.

¹¹⁸ Marie BALMARY, *La divine origine*, Grasset, 1993, p.11

¹¹⁹ Este carácter auto-implicativo da linguagem foi posto em evidência pelo linguista e filósofo John AUSTIN na sua obra “*Quand dire, c'est faire*”, Seuil, 1970

Figura 14: As três funções da linguagem



b) O símbolo, elemento de base da linguagem religiosa

Acontece que o mesmo significante pode, em certos casos, reenviar para diversos significados, tornando-se, então, **símbolo** segundo a definição de Paul Ricoeur¹²⁰: “*Chamo símbolo a toda a estrutura de significação em que um sentido direto primário, literal, designa suplementarmente um outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro.*”

Por oposição ao simples signo linguístico, o símbolo (do grego *sym-ballein* que quer dizer reunião de duas partes distintas) define-se por associação não necessária, mas sempre motivada, de vários significados para um mesmo significante. Não necessária, porque as associações possíveis são numerosas e a que fica apresenta sempre um aspeto convencional. Sempre motivada, porque existe uma razão para esta associação que nada tem de arbitrário, por exemplo:

- uma relação de semelhança ou de analogia. Fala-se de **metáfora** (como na palavra *chama* para designar em sentido próprio o fogo e em sentido figurado o amor). Na primeira Epístola aos Coríntios (12,12-31), São Paulo utiliza a celebre metáfora do corpo humano, bem conhecida dos retóricos antigos, para a aplicar à união de Cristo e a Igreja.
- uma relação de contiguidade. Fala-se então de **metonímia**¹²¹ (a parte substitui-se ao todo, tal como a palavra *teto* para designar uma casa). No cristianismo, a substituição do pão e do vinho pela pessoa de Cristo no discurso da última ceia é de tipo metonímico.

¹²⁰ Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Seuil, p.16

¹²¹ Recordamos as definições destas figuras literárias fornecidas pelos dicionários

Metáfora: Segundo le Littré, termo de retórica designando uma comparação abreviada. Segundo le petit Larousse, processo pelo qual se transporta o significado próprio duma palavra para um outro significado que só se lhe aplica em virtude duma comparação sub-entendida. Exemplos: **a luz** do espírito, **arder** de desejo.

Metonímia: Segundo le Littré, termo de retórica, pelo qual se coloca uma palavra no lugar duma outra cujo significado ela faz entender. Segundo le petit Larousse, processo pelo qual um conceito é designado por um termo designando um outro conceito que lhe é ligado por uma relação necessária (o efeito pela causa, o conteúdo pelo continente, o todo pela parte). Exemplos: um **teto** para designar a casa, uma **fina lâmina** para designar um esgrimista.

O símbolo encontra-se, assim, na origem das grandes categorias do universo religioso, encontradas sem exceção em todas as culturas e civilizações humanas. Para além de qualquer função utilitária, esta capacidade de simbolização torna a linguagem humana polissémica e abre-lhe, no seguimento da religião, espaço da poesia, da arte, da literatura. Observa-se, aliás, que o simbolismo se pode exprimir sob outras formas além da linguagem verbal, tal como a arte em diversas formas (musicais, pictóricas, espaciais, etc.). A linguagem inscreve-se, subsequentemente, numa função simbólica mais alargada de que retira o seu poder de expressão, de evocação e de comunicação. Este carácter contingente e localizado da linguagem verbal marca-lhe os limites, sobretudo logo que se trata dum discurso de carácter puramente conceptual, como o da ciência da teologia.

No plano social, a linguagem simbólica facilita o mecanismo de reconhecimento entre as consciências. Na linha da etimologia da palavra símbolo (reconstituição duma unidade entre duas partes separadas), seres humanos vão-se reconhecer como irmãos, empenhados numa mesma aliança (humana e divina). Assim, o facto de recitarem juntos as mesmas afirmações de fé, as do Símbolo dos Apóstolos ou de Niceia, por exemplo, faz com que os crentes se reconheçam mutuamente como cristãos.

c) Os sistemas simbólicos na atividade humana

Conduzido pela linguagem humana, o pensamento reduz-se, no essencial, a um conjunto de signos e de símbolos inscritos, primeiramente, no espaço sonoro (a palavra), depois, no espaço visual (a escrita). As diferentes expressões do Pensamento traduzem-se então por outras tantas combinações finalizadas desses símbolos e desses signos, combinações qualificadas justamente como sistemas simbólicos.

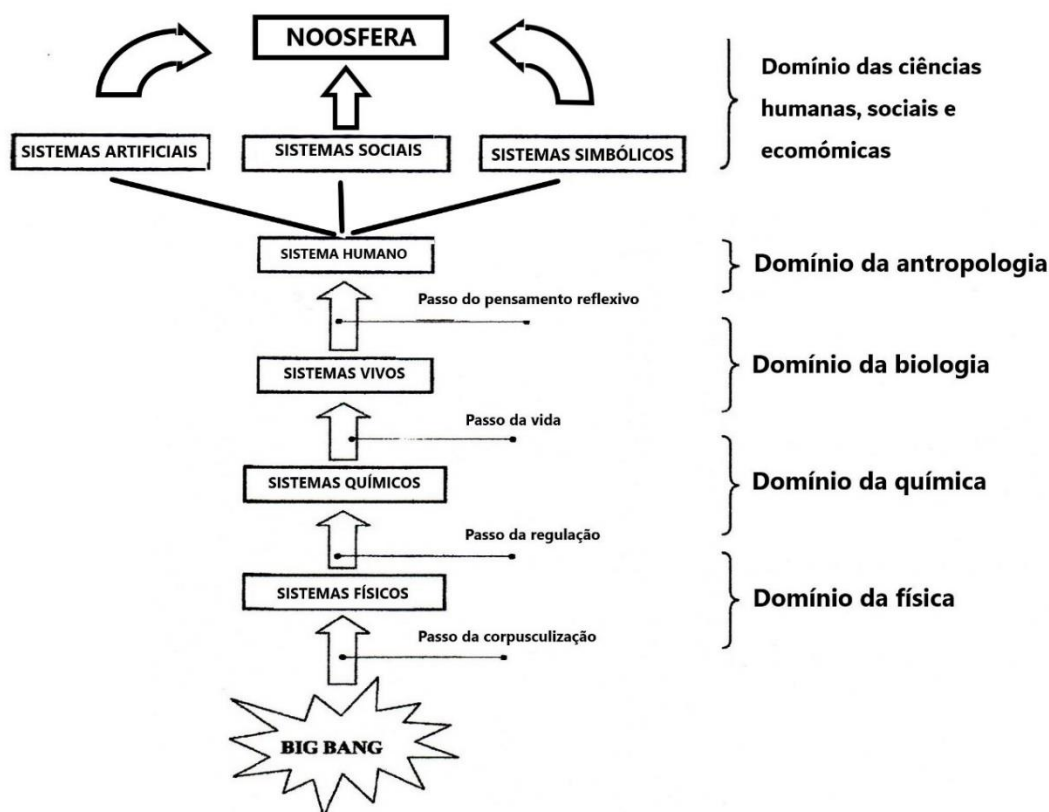
Os sistemas simbólicos caracterizam por excelência a ordem humana e estão no cerne da evolução humana. Tornados diversos e numerosos (visto poder-se aí integrar a ciência, a filosofia, o direito, a literatura, a arte, etc.), eles identificam-se, na origem, com um núcleo religioso composto de mitos, de ritos e de interdições. É por isso que Mircea Eliade, o grande especialista em ciências religiosas do século XX, pôde dizer, como já indicado no capítulo 2 (pág. 62), que “*toda a humanidade sai do religioso.*” Teilhard tinha, pois, razão, de considerar o *fenómeno cristão*, e, com ele, o conjunto de todo o fenómeno religioso, como fazendo parte integrante do *Fenómeno humano*, aí ocupando mesmo um lugar decisivo.

Uma dada cultura humana, seja uma civilização toda inteira, define-se, pois, a partir dos sistemas simbólicos que lhe são próprios (a sua religião, a sua literatura, a sua ciência, o seu direito, as suas artes, etc.). A partir da invenção da escrita, 3000 anos antes de JC, tais sistemas simbólicos, para poderem ser conservados e fielmente transmitidos, foram gravados na pedra ou no tijolo (Egipto, Suméria), mais tarde escritos em pergaminho e papiro, copiados em papel, depois impressos, finalmente gravados em suportes eletrónicos. Ao longo desta evolução, assiste-se a uma desmaterialização progressiva dos suportes requeridos. Para registar e transmitir uma mesma quantidade de informação, é preciso cada vez menos matéria e cada vez menos energia! Deste modo, podemos dispor hoje em dia, numa modesta *pen* USB, do equivalente em informações a toda uma biblioteca. Na época dos gregos, em que o registo se fazia principalmente em pergaminhos, eram necessários enormes edifícios como a biblioteca de Alexandria para armazenar os saberes da época. E nem falemos da época suméria, em que esses saberes, em escrita cuneiforme, se encontravam gravados em tijolos! E o mesmo quanto ao custo da transmissão em energia humana: enorme, no tempo da Suméria, em que era preciso manipular toneladas de tijolos para recuperar uma informação, negligenciável hoje ao efetuar-se o intercâmbio pela Internet.

O passo da co-reflexão

Da simbiose destes três tipos de sistemas resulta a emergência da **noosfera**, o que, para Teilhard, corresponde ao franquear dum segundo limiar ou "*ponto crítico da reflexão*"¹²², desta vez coletivo e designado por **passo da co-reflexão**. O conjunto do processo pode ser representado pelo esquema abaixo (figura 15), que vem prolongar e completar o esquema já apresentado no capítulo 2 (figura 2, pág. 26)

Figura 15: Do big-bang à noogénese



Mas para que tenha lugar o franquear deste passo da co-reflexão, é necessário que o ser humano esteja animado duma verdadeira atração pelos seus semelhantes, que aja, como escreve Teilhard, "*sob a 'influência duma espécie de "gravitação" interna, que seja atraído para o alto, pelo de dentro.*" Não é, pois, de amor que se trata então nesta atração entre pessoas?

O amor aparece, assim, como uma espécie de *energia cósmica* e Teilhard poderá dizer¹²³ "*a maneira mais expressiva e mais profundamente verdadeira de encontrar a Evolução universal seria, sem dúvida, percorrer a Evolução do amor.*" O amor, prolongamento humano das energias atuantes no cosmos, depois no ser vivo. Um amor que impele à criação duma humanidade unificada, no seio da qual cada pessoa conservará a sua identidade e achará mesmo que sobre-existe como centro de relações com o Todo e os outros elementos.

¹²² Como indicado por Teilhard no §3 do seu *Sommaire de ma perspective phénoménologique du monde*, documento já evocado no capítulo 2 (nota da pág. 44).

¹²³ *L'énergie humaine*, tomo 6 das Obras, p. 41

As grandes etapas da noogénese segundo Teilhard

Depois da aparição do *homo sapiens*, como se realizou a noogénese, ou seja, o desabrochar da noosfera? Para o descrever, Teilhard utiliza o termo **socialização**, que designa esta capacidade do ser humano de se reunir em grupos cada vez mais vastos, diferenciados, com vista a atingir um objetivo comum pela cooperação de todos. Trata-se, para ele, dum processo de alguma maneira inevitável: “*É mais fácil impedir a Terra de girar, proclama ele, do que os homens de se socializarem.*” A descrição histórica desta socialização, já apresentada nas Partes III (*O pensamento*) e IV (*A sobrevida*) do *Fenómeno Humano*, será retomada de forma mais concisa e precisa por Teilhard no seu ensaio de 1949: *O lugar do homem na natureza*. Na exposição que segue, inspirar-me-ei neste ensaio, retomando, nomeadamente, o seu plano em duas partes: expansão da humanidade, sobrevida da sua convergência. De seguida, mostrarei as vias sem saída nas quais a noogénese se arrisca a envolver-se, antes de apresentar o único caminho aceitável e desejável para Teilhard: a unificação de comunhão.

A socialização de expansão

Pela sua ubiquidade zoológica, o Grupo *homo sapiens* conseguiu muito rapidamente invadir a terra inteira, depois colonizar todos os espaços. Teilhard escreve: “*Primeiramente, uma poeira de grupos caçadores, disseminados um pouco por todo o lado no mundo Antigo. Depois, há cerca de quinze mil anos, uma outra poeira (já bastante mais espessa e distinta), a dos grupos agrícolas, fixados nalgum vale acolhedor, centros de vida social, onde o Homem, enfim estabilizado, acaba a desenvolver a força expansiva que lhe permitirá invadir o Novo Mundo. Depois, há somente sete ou oito mil anos, a aparição das primeiras civilizações, cobrindo, cada uma, largas porções de continentes. Depois, verdadeiros impérios. E assim sucessivamente, por manchas humanas cada vez mais amplas.*”¹²⁴

As grandes fases deste processo são igualmente descritas, de maneira mais precisa, em *O lugar do homem na natureza*¹²⁵: onda aurignaciana, espalhando sobre toda a terra as aquisições dos caçadores/coletores do paleolítico superior, onda neolítica difundindo a sedentarização e as técnicas da agricultura, criação de animais domésticos, emergência das primeiras civilizações a partir das cidades-Estado. A cronologia proposta pelo Professor Henry de Lumley no quadro do capítulo 2 (pág.49), não desmente as tendências gerais da antropogénese assinaladas por Teilhard.

Em que altura, neste processo, podemos datar o momento do nascimento da noosfera? Questão delicada, como acontece com todos os começos. Foi necessário, evidentemente, que existisse já um grupo humano suficientemente grande (vários milhares de pessoas pelo menos?) dispondo duma língua e cultura comuns que permitissem fazer emergir um vestígio dessa camada pensante de que Teilhard fala. E isto só é de facto realizável no seguimento da revolução neolítica de há 8000 anos. Sem dúvida, era necessário também que aparecessem as primeiras cidades-Estado e, logo a seguir, a invenção da escrita cerca de 3500 anos antes de JC. Os primeiros embriões de noosfera não remontariam, assim, a mais de cinco mil anos! Mas para que isto acontecesse, foi preciso que toda uma preparação se desenvolvesse ao longo duma imensa pré-história, com o franquiar de diversos limiares.

A partir da mutação neolítica e apoiando-se nela, três grandes focos duráveis de civilização podem, segundo Teilhard, ser identificados: o foco chinês, o foco indiano e o foco do Próximo Oriente. O primeiro a aparecer, nos vales do Tigre e do Eufrates (segundo a tese do historiador americano Samuel Kramer¹²⁶), o foco do Próximo Oriente alastrou

¹²⁴ *L'avenir de l'Homme*, p.222

¹²⁵ *La place de l'homme dans la nature*, pp.191-202

¹²⁶ Samuel KRAMER, *L'histoire commence à Sumer*, Champs Flammarion, 1994

progressivamente para oeste, tornou-se europeu, colocando-se pouco a pouco à cabeça da evolução humana no decurso do 2º milénio da nossa era. Sobre ele, observa Teilhard¹²⁷: “*Na verdade, à roda do Mediterrâneo, no decurso dos últimos seis mil anos, germinou uma neo-Humanidade que acaba, precisamente neste momento, de absorver os últimos vestígios do mosaico neolítico: assistimos ao despontar duma outra camada, a mais densa de todas, na Noosfera.*”

Alguns poderiam taxar um tal julgamento de etnocentrismo abusivo, o Ocidente considerando-se o eixo civilizacional da humanidade desde os tempos modernos. Tinha disso Teilhard consciência? Sem dúvida, visto que achou por bem acrescentar: “*E a prova disso é que, irresistivelmente, dum cabo ao outro do mundo, todos os povos, para permanecerem humanos, ou para mais humanos se tornarem, são levados a formular, nos próprios termos com que o Ocidente chegou a concebê-los, as esperanças e os problemas da Terra moderna.*” Ao ver hoje o desenvolvimento da China e da Índia, quem poderia negar o caráter verdadeiramente premonitório desta apreciação? Para poder contar no concerto das nações, estes “novos países emergentes”, apesar de herdeiros de grandes civilizações do passado, foram obrigados a apropriar-se dos conceitos e utensílios forjados no Ocidente. E esta apropriação modifica profundamente a sua cultura e a sua identidade, arrastando estes países para um verdadeiro processo de mestiçagem que os conduz, a pouco e pouco, para uma nova civilização.

A socialização de compressão

Verdadeiramente, para Teilhard, o Neolítico ainda não é a noosfera, mas somente a aparição local de fragmentos desta. Por agregação no seio das cidades-Estado e, depois, dos reinos e impérios, estes fragmentos vão dar nascença a fragmentos maiores que estão na origem das primeiras civilizações. No seguimento deste movimento, a Antiguidade greco-romana e, mais tarde, o século XVI ocidental, serão os momentos importantes duma primeira globalização. Mas é apenas a partir do século XIX que entramos plenamente na fase de construção da noosfera. Com a exploração geográfica dos últimos territórios desconhecidos (em África, na Amazónia, na Oceania), os homens tomam consciência da unidade do planeta. Com a abertura do mercado asiático e a colonização pela Europa duma parte da Ásia e da quase totalidade da África, assiste-se igualmente a uma primeira mundialização das trocas comerciais.

Teilhard vê então a Terra comprimir-se sobre si mesma, como que apanhada nas mandíbulas duma formidável tenaz. Escreve ele: “*Agora, do polo Norte ao polo Sul, há homens por todo o lado, homens que se multiplicam cada vez mais. Já não podem, como outrora, estender-se pelos espaços vazios da Terra. De tal modo que, para sobreviverem, só têm uma solução: organizar-se.*” E, para isso, criar ainda mais órgãos comuns, coletivizar-se, unificar-se, fundirem-se uns nos outros. Sob o efeito desta “**compressão planetária**”, instala-se esta membrana noosférica, espécie de inteligência global e repartida, reunindo todas as atividades pensantes da humanidade. Fazem naturalmente parte dela todos os cérebros humanos, cada vez mais interligados, mas também todas as infraestruturas materiais que participam no tratamento, registo e troca da informação entre esses cérebros humanos (são os sistemas artificiais); enfim, fazem igualmente parte dela, enquanto sistemas simbólicos, os códigos das leis, as constituições políticas, os sistemas culturais e educativos, as obras conservadas nas bibliotecas, etc.

De todos estes factos reunidos, surge a luz: este grande movimento de socialização é a evolução que continua. Já não, como outrora, a evolução lenta das unidades humanas, mas a evolução de todos os homens em conjunto. É o que Teilhard chamava **planetização**, de que

¹²⁷ *Le phénomène humain*, p.235

a globalização / mundialização, sob as suas diferentes facetas (económica, financeira, mas também ecológica e política) é hoje um dos avatares. Tornada generalizada e mundial, graças às tecnologias modernas da comunicação (a Internet em particular), a intercomunicação das consciências tem a vocação de prosseguir no quadro duma noogénese, abrangendo doravante a humanidade inteira. Mas para ir aonde? À unificação da humanidade, sem dúvida. Mas sob que formas e por que caminhos?

As vias sem saída: unificação totalitária e unificação liberal

É que, com efeito, a convergência da noosfera rumo a um futuro radioso não está garantida. A unificação dos homens, postulada por esta convergência de que a mundialização/globalização é hoje a manifestação visível, pode, para Teilhard, revestir-se de diversas formas, sendo que algumas constituem manifestamente impasses.

Esse é o caso quando a unificação se opera sob o efeito de imposição, o que se traduz pelo apagamento das pessoas num grande Todo, considerado como um “fim” em si. Para cada indivíduo, trata-se duma mecanização, que corresponde a uma regressão e não a um progresso. O século XX, com os seus diversos totalitarismos (da nação, com a primeira guerra mundial, da raça, com o nazismo, da classe social, com o comunismo) ilustrou em excesso esta regressão “mecânica.” Face à perspectiva dum tal pesadelo, Teilhard não teme escrever¹²⁸: “O milhão de homens, como tão bem já foi dito, cientificamente reunidos. O milhão de homens dispostos em quincôncios, nas paradas. O milhão de homens estandardizados na fábrica. O milhão de homens motorizados... E tudo isto para desembocar apenas, com o Comunismo e o Nacional-Socialismo, no mais espantoso dos acorrentamentos! O cristal em vez da célula. A termiteira em vez da Fraternidade. Em vez do surto esperado da consciência, a mecanização que emerge inevitavelmente, ao que parece, da totalização...”

Mesmo a democracia ocidental, apesar da sua referência à liberdade da pessoa e à fraternidade, não é garantia contra os perigos dum totalitarismo “brando” como o que vemos por todo o lado hoje em dia nos nossos países: ditadura dum consumismo estandardizado, condicionamentos mediáticos e *press people*, hegemonia dum pensamento único libertário e hedonista. É, aliás, pela democracia que Teilhard começa a sua análise num ensaio¹²⁹ redigido em 1936, na altura em que em todo o mundo cresciam os perigos totalitários. Mas antes de abordar a sua crítica, tão atual, da democracia liberal, vejamos primeiro as censuras, muito mais ferozes, que Teilhard dirige ao comunismo e aos diferentes fascismos.

– Teilhard começa por reconhecer no comunismo uma verdadeira paixão pelo universal e um sentido do futuro. Não ignora a sua capacidade organizativa, nem o seu sentido da disciplina e do sacrifício. Fazendo prova dum sentido premonitório agudo, pensa mesmo ser ele capaz de fazer a imensa China sair da sua letargia! Ele julga, contudo, que em consequência da sua visão estritamente materialista da evolução, o comunismo só pode exprimir de maneira lacunar e deformada o sentido da ascensão humana; virá, pois, a “suprimir a pessoa e a fazer do homem uma térmita!”¹³⁰ Fecha, assim, a possibilidade duma “*metamorfose espiritual do universo*”, reduzindo dessa forma o fenómeno humano “*aos desenvolvimentos mecânicos duma coletividade sem alma. A Matéria velou o Espírito. Um pseudo-determinismo matou o amor. Ausência de personalismo, arrastando uma perversão do futuro e impedindo, por consequência, a própria possibilidade de universalismo.*”¹³¹

¹²⁸ *Le Phénomène humain*, p.285

¹²⁹ “Sauvons l’Humanité, réflexions sur la crise présente” publicado no tomo 9 das Obras completas, *Science et Christ*, pp.167-191

¹³⁰ *Ibid.*, p.181

¹³¹ *Ibid.*, p.181

– Quanto ao fascismo¹³², que ele considera organizado, eficaz e aberto à ação, Teilhard é sensível à sua dimensão de poder coletivo. Mas, em fim de contas, estima que, ao restringir-se ao interior de fronteiras artificiais, ao valorizar excessivamente o nacional e o identitário, e, sobretudo, ao preferir o “*racial ao humano*”, o fascismo não está de maneira nenhuma à altura da aposta. Ignorando, ou querendo ignorar, a grande transformação humana em vias de se efetuar a nível planetário, “*ele obstina-se a pensar e a realizar o mundo moderno em dimensões neolíticas*”¹³³, o que, para Teilhard é absolutamente inaceitável. Confundindo o finito e o infinito, virado para um passado idealizado, o fascismo sucumbe no final numa idolatria supersticiosa e mortífera, um verdadeiro regresso ao paganismo antigo. Numa carta¹³⁴ a Bruno de Solage, de 16 de agosto de 1936, Teilhard inquieta-se também com o grave risco que isso representa para o cristianismo: “*à distância, tremo de ver estabelecer-se uma identificação entre fascismo e cristianismo. Para mim, como disse já a Fessard, estarei sempre com a fração mais **expectante** e a mais avançada da humanidade.*”

Vejamos agora a crítica, verdadeiramente premonitória, que Teilhard faz à democracia liberal, tal como a veremos estabelecer-se no Ocidente no final da segunda guerra mundial, e depois difundir-se a outras nações. Ele censura-a, em razão dos seus próprios princípios, por exaltar a ação individual excluindo toda a consideração coletiva, por tornar possível e mesmo inevitável um individualismo exacerbado, ameaçador face a um universalismo legítimo, como o que ainda prevalece na área científica, onde todos os pontos de vista não se equivalem (e em que é indecente expressar verdades pós-modernas para designar simples opiniões, como se faz hoje em certos meios intelectuais). De resto, este individualismo é corrosivo para o estabelecimento dum estado de direito, desejoso de relações humanas pacificadas, atento à manutenção do “viver-junto” e respeitador dos direitos dos mais fracos.

Conhecendo a dureza da seleção natural, Teilhard não partilha em nada do otimismo liberal, ele próprio inspirado no otimismo rousseauniano quanto ao “*homem naturalmente bom*.” As liberdades humanas, entregues a si próprias, não estabelecem automaticamente a cidade harmoniosa, antes deixam campo livre aos mais fortes, que se apressam a despojar e oprimir os mais fracos. Em vez do reino da liberdade universal, é a lei da selva que se estabelece. Neste sistema, só há liberdade efetiva para os que dominam, seja na ordem económica, social, familiar ou mesmo interpessoal.

De repente, as sociedades democráticas apresentam o aspeto de mundos inacabados e ambíguos, onde os indivíduos, tal como os povos, não conseguindo entreajudar-se, não podem senão proteger-se timidamente dentro das suas fronteiras (bem frágeis e ilusórias) “*reconhecendo-se apenas como estrangeiros juntos na mesma viagem ...*”¹³⁵

A democracia liberal caracteriza-se pelo que a faz sucumbir: a vertigem da liberdade. Em lugar de libertar, ela não faz senão “*emancipar*.” Está ameaçada profundamente pelo imobilismo e desencantamento, quando, ainda no século XVIII, incarnava “*a paixão do futuro*”¹³⁶ !

Bem longe de estar obsoleta, esta constatação de Teilhard encontra-se reforçada pela paisagem política, social e económica que temos diante dos olhos, neste início do século XXI, como veremos na última parte deste capítulo.

¹³² Em 1936, Teilhard não lhe distingue todas as formas e, sobretudo não lhe conhece os efeitos mais terríveis!

¹³³ Ibid., p.182.

¹³⁴ *Lettres Intimes*, Aubier-Montaigne 1974, p. 320

¹³⁵ *L'activation de l'énergie*, Tomo 7 das Obras completas, p. 25

¹³⁶ *Science et Christ*, Tomo 9 das Obras completas, p.179

A única via válida: a unificação de comunhão

Para Teilhard, o respeito da diversidade das espécies, dos grupos e também dos indivíduos, é uma das condições da evolução. É por isso que os cenários precedentes, tendendo a fazer do ser humano uma marioneta do Estado ou do Mercado, não lhe parecem nem prováveis, nem sobretudo aceitáveis. Para ele, o verdadeiro progresso deve, pelo contrário, reconhecer e desenvolver os talentos e particularidades das diferentes pessoas. Só uma associação de pessoas, e não de indivíduos, realizada livremente por afinidade mútua e por atração coletiva para a unificação dum mundo em ascensão para o espírito, pode prolongar na sua linha autêntica o processo de complexificação.

Desde a redação do *Meio Divino*, em 1926, Teilhard tinha-se apercebido de toda a importância que era necessário dar ao *Pessoal*, no processo de noogénese. Mas é só a partir de 1934 que vemos subir poderosamente no seu pensamento uma consciência muito viva do valor da pessoa. E, desde logo, no famoso credo que abre o "*Comment je crois*"¹³⁷, em cujo artigo 3 se lê: "*Creio que o Espírito, no homem, se cumpre na pessoa.*" A 15 de setembro de 1934, escreve ao Padre de Lubac "*não seria possível haver unificação verdadeira fora duma fusão **personalizante** dos elementos no seio dum **máximo** de consciência (i.e. de personalidade).*" Em 1936, adota o termo "personalismo" no seu ensaio *Salvemos a Humanidade*¹³⁸. Depois, num outro ensaio¹³⁹, redigido em Pequim na mesma época, ocupa-se a desenvolver longamente este novo aspeto do seu pensamento. Ao tratar o caráter único e quase sagrado da pessoa humana, escreve¹⁴⁰: "*Uma pessoa não pode desaparecer, passando para outra pessoa: porque, por natureza, ela não se pode dar, enquanto pessoa, senão permanecendo unidade consciente de si própria, i. e., **distinta**. Bem mais, como vimos, este dom que ela faz de si mesma tem como resultado direto reforçar o que ela tem de mais incomunicável, ou seja, de a supra-personalizar.*" A partir deste momento, podemos falar do **personalismo** de Teilhard.

Ele retomará esta referência personalista no *Fenómeno Humano* (1940), não tendo medo de ali afirmar¹⁴¹: "*Só um Universo irreversivelmente personalizante poderia conter a pessoa humana.*" Depois, num ensaio¹⁴² redigido em 1944, ele esforça-se por dissipar a confusão, tão funesta como frequente, que existe entre personalismo e individualismo; escreve então¹⁴³: "*Donde a necessidade e a importância de não confundir as duas noções. O que faz um centro **individual**, é o ser distinto dos outros centros que o rodeiam. O que faz o **pessoal**, é o ser profundamente ele próprio. Instintivamente, procuraríamos acrescentar o nosso ego com um separatismo e um isolamento crescentes, o que nos empobrece. As leis da união mostram-nos que o verdadeiro e legítimo egoísmo consiste, ao contrário, em se unir aos outros.*"

Reencontramos, aqui, a grande tese de Teilhard sobre a **União criadora**, que atua a todos os níveis da Evolução, uma união que, fazendo convergir os elementos para um Centro, não os funde num Grande Todo, mas, pelo contrário, diferencia-os e exalta as suas especificidades. Já num ensaio de 1924, Teilhard escrevia¹⁴⁴: "*A União criadora não funde entre si os termos que agrupa (a beatitude que ela traz não consiste precisamente em tornar-se um com o outro, permanecendo si mesmo?). Ela conserva-os, finaliza-os mesmo, como*

¹³⁷ Publicado em *Comment je crois*, Tomo 10 das Obras completas, pp.115-152

[NT: esta obra foi editada em Portugal (esgotada) na Ed. Notícias, 1998, sob o título "A Minha Fé"]

¹³⁸ Publicado em *Science et Christ*, Tomo 9 das Obras completas

¹³⁹ Esquisse d'un Univers Personnel, Tomo 6 das Obras completas, *L'énergie humaine*, pp.67-114

¹⁴⁰ Ibid., pp.84-85

¹⁴¹ *Le Phénomène Humain*, p.323

¹⁴² La centrologie, Tomo 7 das Obras completas, *L'activation de l'énergie*, pp.103-134

¹⁴³ Ibid., p.123

¹⁴⁴ Mon univers, Tomo 9 das Obras, *Science et Christ*, p.74

vemos nos corpos vivos, em que as células são tanto mais especializadas quanto pertencem a um ser mais elevado na série animal. Cada alma mais elevada diferencia melhor os elementos que une.”

Numa noosfera em gestação, esta união de pessoa opera-se então sob o efeito do amor, um amor tanto mais vigoroso e ativo quanto as pessoas estejam elas próprias em comunhão com um Centro unificador, um Espírito da Terra (o Ponto Ómega, a abordar no próximo capítulo) que Teilhard vê germinar no seio da noosfera. A unificação de comunhão desenrola-se, pois, sob o signo da concórdia e super-personaliza os homens. Ela pode, assim, desembocar sobre um *ultra-humano* no qual as pessoas encontrarão a sua realização suprema. Em Ómega, escreve Teilhard¹⁴⁵, *“Longe de se excluírem, Universal e Pessoal crescem no mesmo sentido e culminam um no outro ao mesmo tempo. É um erro buscar do lado do impessoal os prolongamentos do nosso ser e da noosfera. O Universal-Futuro não poderia ser senão o híper-pessoal, no ponto Ómega.”* É por isso que Teilhard pôde explicitar¹⁴⁶: *“A socialização, cuja hora parece ter soado para a Humanidade, não significa o fim, de maneira nenhuma, para a Terra, mas muito mais o começo da era da Pessoa ... A congregação dos indivíduos opera-se, não através duma qualquer mecanização funcional e forçada das energias humanas, mas através duma conspiração animada pelo amor. O amor foi sempre cuidadosamente afastado das construções realistas e positivistas do mundo. Será bem necessário que nos decidamos um dia a reconhecer nele a energia fundamental da Vida.”*

Quais serão as próximas etapas em direção a esta unificação de comunhão? Teilhard não é muito explícito sobre este assunto e, sobretudo, não se faz ilusões quanto à lonjura do trajeto: sem dúvida milhares de anos, talvez milhões, nota ele. Mas, para ele, o ponto de partida só pode ser, hoje, a democracia, que, apesar das suas taras, permanece o menos mau de todos os regimes políticos. É preciso ainda que esta sociedade democrática se esforce por satisfazer algumas condições para equilibrar cuidadosamente os direitos e deveres das pessoas, o que, para Teilhard, está longe de ser o caso, nomeadamente nos diversos textos constitucionais que as nações modernas adotaram.

Ele explica-se, no seu regresso a Paris a seguir à segunda guerra mundial, num ensaio redigido em 1947 em resposta à questão que lhe foi colocada a propósito da elaboração da nova Declaração dos Direitos do Homem. Aí, ele milita por uma melhor tomada em conta do equilíbrio direitos/deveres no texto então em debate na ONU, que se tornará na Declaração universal de 1948. Escreve ele¹⁴⁷: *“Parece que o objetivo da nova definição dos Direitos do Homem não poderá ser, como outrora, o de assegurar a maior independência possível ao elemento na sociedade, mas explicitar sob que condições a inevitável totalização humana se pode efetuar, de maneira a exaltar em cada um de nós, não digo a autonomia, mas (coisa bem diferente) a singularidade incomunicável do ser que possuímos. Não mais organizar o mundo em favor e à medida do indivíduo isolado, mas combinar tudo para a completude (a personalização) do indivíduo, por integração bem conduzida deste no grupo unificado, no qual deve um dia culminar orgânica e psicologicamente a humanidade.”* A partir duma tal posição, não resta dúvida de que Teilhard se oporia firmemente à deriva libertária dos direitos do homem, tal como a vemos hoje.

Em 1949, num segundo ensaio¹⁴⁸ redigido a pedido da UNESCO, ele regressa a esta questão, explicitando que uma democracia humanista em marcha no sentido da noosfera, deve:

- deixar à pessoa humana o máximo de margem de liberdade para que ela possa desenvolver a sua originalidade e criatividade,

¹⁴⁵ *Le Phénomène humain*, p.261

¹⁴⁶ *L'Avenir de l'Homme*, p.120

¹⁴⁷ *Quelques réflexions sur les Droits de l'Homme, L'Avenir de l'Homme*, p.247-249

¹⁴⁸ *L'essence de l'idée de démocratie, L'Avenir de l'Homme*, p.309-315

- mas, ao mesmo tempo, assegurar e favorecer o estabelecimento de correntes convergentes (de maneira organizada e institucional), a fim de incitar essas mesmas pessoas à unificação,
- na busca de soluções, proceder por um percurso empírico de tentativas e tateamentos, não por via dedutiva a partir dum “projeto de sociedade” supostamente perfeita. Reconhece-se aqui claramente o percurso “evolucionário” de Teilhard, que desconfia das ideologias de tábua rasa e da revolução.

Ao assumir tais posições, Teilhard coloca-se no terreno do filósofo Emmanuel Mounier, fundador do personalismo e da revista *Esprit*, com quem ele entra em contacto em 1946 e com quem simpatiza. A colaboração entre eles poderia certamente ter sido frutuosa se não tivesse sido interrompida, em março de 1950, pela morte prematura de Mounier. Teilhard partilha com ele a visão duma democracia personalista e comunitária. Igualmente se identifica com a sua crítica do espírito burguês, que rege a vida económica, social e política das democracias ocidentais. Ao espírito burguês do bem-estar, Teilhard contrapõe o espírito de movimento em direção ao mais-ser. Isto era já particularmente nítido num texto¹⁴⁹ de 1943: *Reflexões sobre a felicidade*. No fim de contas, se Teilhard não é tão radical como Mounier na sua crítica do capitalismo e da “*desordem estabelecida*”, é não só porque ele tem horror aos julgamentos excessivos, mas sobretudo porque o seu fundo de benevolência o conduz a pensar que nenhuma atitude humana é integralmente má.

O problema da ação: fundamentos antropológicos e éticos

Chegada à fase do pensamento refletido, a Evolução conferiu ao Homem o terrível poder de a conduzir ou trair. Para cada um de nós coloca-se daqui em diante o problema da ação. Queremos ou não prosseguir o duro labor da Evolução? E pode cada um encontrar nela a esperança duma realização maior que justifique os nossos esforços e a nossa perseverança? Claro, nós sabemos bem que só avançaremos se nos unirmos, pois essa é a lei da Vida e do progresso. Mas queremo-lo nós? Quem nos dará esse gosto pela vida, única coisa que nos impulsiona à ação? Neste momento preciso da história humana em que nos encontramos, coloca-se mais do que nunca a questão, como o era já em 1931 quando Teilhard notava com lucidez¹⁵⁰: “*Em que momento na Noosfera existiu uma necessidade mais urgente de encontrar uma Fé, uma Esperança, para dar um sentido, uma alma, ao imenso organismo que nós construímos? Em que época a crise foi mais violenta, entre o gosto e o desgosto da Vida? Oscilamos verdadeiramente, nos dias de hoje, entre duas paixões: servir o Mundo ou fazer-lhe greve.*”

Em que terrenos se exerce atualmente, e se exercia já no tempo de Teilhard, esta escolha verdadeiramente decisiva: servir o mundo ou dele se evadir.

Que campos de ação hoje para a noogénese ?

A busca da socialização, cujos cenários de evolução possíveis acabamos de ver – um de entre eles desejável, os outros mortíferos – caracteriza-se hoje pela amplificação das tecnociências em três terrenos de aplicação: a investigação científica, o domínio da natureza, o desenvolvimento das redes de comunicação. A estes três terrenos convém adicionar um quarto, a promoção do Feminino, de natureza mais pessoal, caro a Teilhard, como vimos e de que encontramos rasto, mais na correspondência do que nos seus escritos.

¹⁴⁹ Publicado no Tomo 11 das Obras, *Les Directions de l'Avenir*, pp.119-140

¹⁵⁰ *L'Esprit de la Terre*, Tomo 6 des Obras, *L'énergie humaine*, p.54

a) A Investigação científica

Já nos seus *Escritos do tempo da guerra*, em 1916, Teilhard pressentia o papel que a ciência era chamada a desempenhar. Escrevia: “*Do dever da Investigação: Parece-me que é uma obrigação fundamental, para o homem, tirar de si e da Terra tudo o que ela pode dar.*” E, em 1931, não receia afirmar¹⁵¹: “*A Investigação pode ter passado aos olhos dos Homens, durante muito tempo, como um acessório, uma bizzarria ou um perigo. Chegará em breve o momento em que nos aperceberemos ser ela a mais proeminente das funções humanas, incorporando em si o espírito da Guerra e resplandecendo do brilho das Religiões. Fazer constantemente pressão sobre toda a superfície do Real, não será esse o gesto por excelência da fidelidade ao Ser e, portanto, da adoração?*” Depois de regressar da China, em 1949, ele observa¹⁵²: “*a súbita e enorme importância (ao mesmo tempo qualitativa e quantitativa) adquirida, em menos de duzentos anos, pelo científico-técnico no campo das atividades humanas.*” Daqui em diante, é aos milhões que se contam os investigadores, já não dispersos e isolados, mas ligados entre si por um vasto sistema mundial de comunicação e de intercâmbio entre Institutos e laboratórios. Na altura da morte de Teilhard, em 1955, alguns historiadores das ciências faziam notar que mais de metade dos cientistas que jamais tinham existido sobre a Terra estavam vivos àquela data!

No futuro desenvolvimento da investigação, depois de ter notado o lugar importante que, na sua época, as ciências “duras” (física e química) ocupavam, Teilhard sublinha o papel que as ciências humanas serão chamadas a desempenhar amanhã, mesmo estando elas então ainda em devir e que ele próprio delas não tivesse tido senão um conhecimento imperfeito. Estas ciências tornam-se efetivamente indispensáveis para permitir um bom conhecimento da noosfera, como mostra o esquema geral da evolução dado na figura 15. Desde 1938, Teilhard escreve¹⁵³: “*Pode-se prever que, se nos encaminhamos para uma era humana da Ciência, o Homem «sujeito do conhecimento» aperceber-se-á enfim de que o Homem «objeto de conhecimento» é a chave de toda a Ciência da Natureza.*” Ele já não pôde desencadear um tal programa, mas é revelador que, depois da sua morte, se multiplicaram os trabalhos neste domínio: neurociências, cognição, semiologia, semântica, etc.

b) O domínio responsável da Natureza

Depois do neolítico, o homem não cessou de modelar a face da Terra e as nossas paisagens rurais conservam ainda disso vestígios. Da mesma forma, pela lenta seleção de plantas e de espécies de animais domesticados, ele não cessou de agir sobre a Natureza. Mas, posteriormente, pela multiplicação das invenções e dos utensílios postos à disposição pela tecnociência, os poderes do homem tornaram-se imensos. Ele possui a capacidade de intervir massiva e rapidamente na organização dos territórios, das fontes de energia, da gestão das matérias primas, dos cursos dos rios, do clima, etc. Estas intervenções têm numerosas consequências benéficas. Quem poderia mostrar-se hostil à erradicação das doenças endémicas, ao acesso a uma vida melhor de milhares de milhões de homens dos países emergentes, ao acréscimo do nível médio da educação, etc.? Mas elas têm também efeitos inquietantes: esgotamento dos recursos naturais, poluições múltiplas, aquecimento climático, acréscimo de tensões inter-humanas, etc.

Mais problemático ainda: o homem concedeu-se o poder de intervir, graças ao génio genético, sobre o genoma humano com a perspetiva (terrível?) de mudar o homem, de o melhorar, até mesmo de “o aumentar.” Assim falam os trans-humanistas! Teilhard tinha previsto esta eventualidade, para ele, *a priori*, positiva. Via aí a possibilidade duma melhoria da espécie humana, com a erradicação das taras genéticas, o tratamento de certas debilidades, mesmo o

¹⁵¹ L’Esprit de la Terre, *L’énergie humaine*, p.47

¹⁵² *La place de l’homme dans la nature*, Albin Michel, 1996, p.224

¹⁵³ *Le Phénomène humain*, p.313

desenvolvimento da inteligência humana pelo “*aperfeiçoamento anatómico do cérebro de cada indivíduo*.” Mas onde colocar o limite a uma tal intervenção? Teilhard coloca claramente a questão, escrevendo mesmo¹⁵⁴: “*Até hoje, nós temos certamente deixado crescer ao acaso a nossa raça e insuficientemente refletido sobre o problema de saber por que fatores médicos e morais é necessário substituir, se as suprimimos, as forças brutais da seleção natural. No decurso dos séculos que hão de vir, será indispensável que se descubra e que se desenvolva, à medida das nossas pessoas, uma forma de eugenismo nobremente humano.*” Tirada do contexto (o dos anos 1930, em que a maioria dos cientistas utilizavam o termo e não podiam conhecer o uso que dele ia ser feito pelos nazis), uma citação destas pode escandalizar. Mas isso seria esquecer que, para Teilhard, esta “*forma nobremente humana de eugenia*” supõe a necessidade dum discernimento responsável, discernimento nutrido duma ética forte e do conhecimento do sentido da própria evolução, i.e., a ascensão no sentido da personalização e do espírito, como veremos proximamente. Para ele, a um aumento de saber e de poder deve corresponder um aumento de ética.

c) O desenvolvimento das redes de informação e das próteses intelectuais

Viajante infatigável, utente habitual das linhas de navegação e das redes de caminho-de-ferro, familiar dos colóquios científicos na Europa e na América, grande utilizador, a nível mundial, das ligações postais e telefónicas, Teilhard está bem colocado para avaliar a importância crescente, ocorrida nas relações entre os homens, pelas redes de comunicação que estreitam o planeta. No seu regresso da China, em 1946, observa¹⁵⁵ as mudanças já produzidas pelas novas tecnologias da eletrónica: “*Aqui, naturalmente, penso em primeiro lugar na extraordinária rede de comunicação radiotelefónica e televisiva que, antecipando talvez uma sintonização direta dos cérebros, ligando-nos já a todos, atualmente, numa espécie de co-consciência etérea.*”

Com mais de cinquenta anos de avanço, Teilhard pressente o papel que a futura informática será chamada a desempenhar. Em 1949, ao preparar as suas conferências na Sorbonne, escreve¹⁵⁶: “*Penso nessas extraordinárias máquinas eletrónicas (embrião e esperança da jovem cibernética) pelas quais o nosso poder mental de calcular e combinar se encontra superado e multiplicado, seguindo um processo e em proporções que anunciam, nessa direção, crescimentos maravilhosos.*” E ele prevê os cérebros humanos, assistidos por essas máquinas eletrónicas, conectarem-se entre si e comunicar em todos os pontos da superfície terrestre.

Esta visão, em muitos aspetos premonitória do que será, muito tempo após a sua morte, o desenvolvimento da Internet, faz com que Teilhard seja considerado por numerosos teóricos da informática e dos média como um profeta da Net¹⁵⁷. Na sua *Galaxie Gutenberg*, o célebre ensaísta canadiano Marshall McLuhan cita-o como uma das suas grandes referências. E, numa entrevista recente¹⁵⁸ ao jornal *La Croix*, o jesuíta Antonio Spadaro, diretor da revista italiana *Civiltà Cattolica* e teólogo, que desenvolve há vários anos uma reflexão original sobre a fé cristã na hora da Net, declara: “*O impacto da Internet nas nossas vidas é tão importante que nos convida a discernir em que é que ele concorre para o projeto de Deus para a humanidade. O guia que mais me ajudou nesta reflexão não conheceu ele mesmo a Internet, visto que morreu em 1955. Trata-se do jesuíta francês Pierre Teilhard de Chardin... A Net, como espaço humano, faz também parte do único «meio divino» que é o nosso mundo.*”

¹⁵⁴ *Le Phénomène humain*, p.314

¹⁵⁵ *La formation de la noosphère*, in *L'Avenir de l'Homme*, tomo 5 das Obras, p.214-215

¹⁵⁶ *La place de l'homme dans la nature*, p.230

¹⁵⁷ Bertrand LE GENDRE, Teilhard de Chardin prophète du Net, *Jornal Le Monde*, 27/28 setembro de 2009

¹⁵⁸ Samuel LIEVEN, Croire au temps d'Internet, *La Croix*, 13 de setembro de 2014

d) A promoção do Feminino

Teilhard não era feminista na aceção contemporânea do termo e podemos mesmo supor que julgaria com comiseração e ironia os combates atuais de alguns feministas e homossexuais em redor da ideologia do *gender*. Para ele, o ser humano é dual desde a sua origem; é “**homem e mulher**” e não andrógino. Por isso cada um dos dois sexos deve dispor de direitos iguais numa relação simultaneamente recíproca e complementar. Esta diferença sexual que recebemos da nossa natureza biológica é, para ele, fundadora da construção, para cada um, da sua própria humanidade. Para se realizar plenamente, qualquer indivíduo (homem ou mulher) deve fazer a experiência da alteridade com o outro sexo. É o que Teilhard explicitamente reconhece para si próprio num texto composto no fim da vida¹⁵⁹ “*A partir do momento crítico em que... comecei a despertar e a formar-me verdadeiramente a mim próprio, nada se desenvolveu em mim que não fosse sob um olhar e uma influência da mulher.*”

Esta tomada de consciência da importância da dimensão feminina do humano teve lugar, em Teilhard, em plena guerra 14-18, aquando da sua correspondência assídua com a prima Marguerite Teilhard-Chambon, vindo depois a ter expressão num impressionante poema¹⁶⁰ - *l'Eternel Féminin* - redigido em março de 1918. Ao longo de toda a sua vida, grandes amizades femininas terão um papel determinante na elaboração do seu pensamento¹⁶¹. Para ele, que permaneceu fiel ao seu voto religioso da castidade “*sem que isso, dizia ele, tivesse exigido, que me recorde, quaisquer lutas*”, a procura de amizades femininas traduzia o que ele chamava “*o poder espiritual do Feminino.*”

Num ensaio do ano de 1934 – *A evolução da castidade* - escrevia¹⁶² : “*Sendo fundamental, a maternidade da mulher não é quase nada, comparada com a sua fecundidade espiritual. A Mulher faz desabrochar, sensibiliza, revela a si próprio aquele que a tiver amado. Esta verdade é tão antiga como o Homem. Mas, para que ela adquirisse todo o seu valor, foi preciso que o mundo chegasse a este grau de consciência psicológica e de evolução social em que, numa humanidade amplamente espalhada e economicamente instalada, a questão de alimento e de reprodução começasse a ser dominada pelos problemas da manutenção e do desenvolvimento das energias espirituais... Na realidade, no presente estado do Mundo, o Homem não está ainda completamente revelado a si próprio pela Mulher, nem reciprocamente. Um e outro, desde logo, não poderiam, pela estrutura evolutiva do Universo, ficar separados no decurso do seu desenvolvimento.*”

Para Teilhard, o Feminino tem, pois, a ver com o acabamento da noosfera, e a noogénese não se pode privar das energias vivas duma metade da humanidade! Esta exigência, para ele, diz respeito a todos os domínios, à família, bem entendido, mas igualmente e sobretudo a todos os outros domínios de atividade da vida humana, como o trabalho profissional, a economia, a política, a cultura e (o que para Teilhard era determinante) a investigação científica. A presença de mulheres nestes diferentes domínios do conhecimento e da ação, nada tinha a ver, para ele, com uma reparação a fazer às mulheres, demasiado tempo marginalizadas por uma cultura patriarcal dominante; ela traduzia, pelo contrário, o imperativo ético de ter de se mobilizar a totalidade dos recursos humanos, em quantidade, mas, sobretudo, na sua qualidade e diversidade, para a construção da noosfera.

¹⁵⁹ *Le Cœur de la Matière*, texto composto em 1950 e retomado no Tomo 13 das Obras completas, p.72

¹⁶⁰ Retomado nos *Escritos do tempo da guerra*, tomo 12 das Obras, pp.279-291

¹⁶¹ Pode ler-se com interesse a este respeito a obra de Nicole TIMBAL, *Teilhard de Chardin au feu de l'amitié*, Edition des Béatitudes, 2009. A autora passa em revista algumas dessas figuras femininas : a prima Marguerite, claro, mas também a filósofa Léontine Zanta, a escultora Lucile Swan, a jornalista Claude Rivière, a teóloga Jeanne Mortier, que será a sua última secretária e legatária da sua obra.

¹⁶² *L'évolution de la chasteté*, Tomo 11, *Les Directions de l'Avenir*, p.77-78

Que tipo de homem fazer advir?

O Padre Teilhard de Chardin, na sua reflexão filosófica e religiosa, não podia escapar a uma interrogação de fundo quanto à natureza do homem e o seu destino. Mas ele não responde por um discurso *ex-cátedra*, homogêneo e coerente, tomando a forma de uma doutrina antropológica. A sua visão do homem é, pelo contrário, disseminada no conjunto da sua obra, donde é preciso ir extraindo-a fragmento a fragmento. De resto, esta visão não é dada toda de um jacto, vai-se construindo progressivamente ao longo de quase cinquenta anos (de 1905 a 1954, data do último ensaio¹⁶³ em que trata a questão da natureza e do homem). Posto isto, podemos agora definir a antropologia teilhardiana como **evolucionária, diádica e personalista**. Ela transporta em germe, como veremos na secção seguinte, toda uma sucessão de implicações éticas, nomeadamente a passagem duma **moral da Lei**, por hipótese estática, a uma **moral vetorial** que podemos também classificar como moral de movimento ou moral dinâmica.

a) Uma antropologia evolucionária

“*Creio que o Universo é uma Evolução e Creio que a Evolução se dirige para o Espírito*”, escreve Teilhard nos dois primeiros artigos do seu celebre Credo¹⁶⁴. Esta convicção, como vimos, só será adquirida por volta de 1910, à saída dos seus três anos de teologado em Hastings. O Homem surge-lhe então como um ser em construção, flecha da Evolução, mas também pessoa livre e responsável, capaz de entrar em relação pessoal com o motor e o fim da Evolução, ou seja, o Cristo cósmico e Universal que nos aguarda no termo da História e no qual ele reencontra a sua devoção pelo Coração de Jesus, vinda do tempo em que ia com a sua família em peregrinação a Paray le Monial. Teilhard escreverá no *Fenómeno Humano*¹⁶⁵: “*O homem não é o centro do mundo, mas a flecha pensante da evolução; o que é ainda mais belo.*” E este homem é o suporte do *salto da Evolução*, que de biológica se torna então social e cultural. Trata-se, para Teilhard, duma verdadeira mudança de idade da Terra: é a passagem do vivo ao pensante.

Por oposição às antropologias essencialistas e estáticas – centradas no conceito de *natureza humana* – herdadas da filosofia grega e retomadas, no essencial, pela teologia cristã, Teilhard propõe, assim, uma **antropologia de movimento** que, por essa razão, classifica de **evolucionária**. A pessoa é aí concebida como uma realidade inacabada com vocação para a autoconstrução, simultaneamente pelas suas relações com os outros homens e pela marcha em direção a um futuro orientado para Ómega, i.e., o Cristo Universal. Encontramos aí o último artigo do seu credo: “*Creio que a Pessoa suprema é o Cristo Universal.*”

Esta ideia de incompletude do homem, que podia parecer bizarra em relação às ideias dos manuais de teologia escolástica que faziam autoridade no tempo do jovem Teilhard, não continha, no entanto, nada de heterodoxo em relação ao cristianismo. Desenvolvida por alguns dos Padres da Igreja e, mais tarde, por diversos teólogos, ela figura de facto com todas as letras no início da Bíblia. Lembremo-nos da primeira narração da criação em *Génese 1*. Ali, Deus declara: “*Façamos o homem à nossa imagem, segundo a nossa semelhança.*” Depois, está escrito no versículo seguinte: “*Deus fez o homem à sua imagem, à sua imagem ele o fez.*” A semelhança desapareceu. Terá ela sido esquecida? De maneira nenhuma, diz-nos Basílio de Cesareia, um dos Padres da Igreja do século IV: como o mostra a redobragem do versículo, o esquecimento é voluntário e se a semelhança não é citada, é porque cabe ao homem adquiri-la por si próprio, pois é nisso que ele se mostrará semelhante ao Criador. Se ele tivesse ficado

¹⁶³ *Les singularités de l'espèce humaine*, longo texto composto em New York e terminado em março de 1954, publicado no Tomo 2 das Obras completas, *L'Apparition de l'Homme*, pp.295-374

¹⁶⁴ *Comment je crois*, p.117, Tomo 10

¹⁶⁵ *Le Phénomène Humain*, p.30

acabado dum jato, saindo assim perfeito das mãos de Deus, o homem não poderia mostrar-se criador¹⁶⁶. E o mesmo acontece com o mundo “*que geme ainda nas dores de parto*”, diz-nos S. Paulo. Deus, contudo, para vir em auxílio do homem, deu-lhe um modelo – Jesus-Cristo que se lhe assemelha perfeitamente – e é imitando Jesus-Cristo que nos tornamos, também nós, homens acabados.

É por isso, contrariamente ao discurso dominante na nossa sociedade liberal, individualista e libertária, que nem tudo vale ao nível da ação e não pode ser objeto único de preferência individual. Para se tornar semelhante a Jesus-Cristo, o homem deve, com efeito, poder responder pelo mundo, pelos outros e por ele mesmo e, para tal, é-lhe preciso interrogar nesse sentido todo o campo de relações com a natureza, a sociedade e, de forma geral, todos os poderes científicos, técnicos, sociais, políticos que adquiriu e de que pode usar e abusar.

b) Uma antropologia diádica

Para Teilhard, como vimos já a propósito do feminino, o ser humano é dual na sua natureza, não apenas biológica, mas também espiritual; ele é “*homem e mulher*” e não andrógino. E cada pessoa humana (homem ou mulher), para se realizar plenamente, deve fazer a experiência da alteridade sexual. No fim da sua vida, em 1950, num ensaio de caráter autobiográfico, Teilhard escreverá¹⁶⁷: “*O homem elementar ficaria inacabado se, ao contacto com o outro sexo, na atração cêntrica de pessoa a pessoa, ele não se inflamasse. A finalizar a aparição duma mónada reflexiva, a formação duma díade afetiva. E, depois disto, toda a sequência que descrevemos.*”

Como vimos, esta tomada de consciência da natureza diádica do humano tinha tido lugar, para Teilhard, em plena guerra de 14-18 e exprimiu-se magnificamente num extraordinário poema¹⁶⁸ – *O Eterno Feminino* – redigido em março de 1918, na altura exata em que ia pronunciar, em Lião, os seus votos religiosos definitivos. Este poema é, de algum modo, anunciador do que seria a procura de Teilhard no seguimento da sua vida, nos domínios tanto científico como filosófico e espiritual.

O poema é articulado em redor da aliança dinâmica do Feminino e do Masculino. O Feminino é, originariamente, a energia, a matéria, a vida, a Natureza, a Humanidade e, bem entendido, a mulher acolhendo a vida humana nascente, depois a vida divina (com Virgem Maria). A partir deste ponto de inversão (auge do poema e que faz a transição entre as suas duas partes), o Feminino torna-se também a Igreja, o Reino de Deus, a Jerusalém celeste, a comunhão dos santos. O Masculino é o sopro criador, o atrator Ómega que orienta a evolução, o Verbo ou Palavra de Deus, o Cristo. Para desenvolver o seu pensamento, Teilhard terá permanentemente necessidade desta conjunção ativa dos polos Masculino e Feminino atuantes na evolução da matéria, do vivo e do pensante. E isso não apenas no plano geral e universal, como quando escreve sobre o destino do Homem, mas também no plano particular e pessoal, como se vê nos seus escritos místicos.

A alteridade sexual é, pois, fundadora, não somente para a realização plena do ser humano, mas igualmente para o advento da noosfera. Eis porque a mulher deve estar presente em todos os campos de atividade abertos aos homens, mas devendo ela encontrar-se aí sempre como mulher... caso contrário, será toda a noosfera, ela própria, que então perderá em sabor. Medimos a enorme diferença que existe entre o “feminismo” de Teilhard e o feminismo contemporâneo, que projeta sobre a mulher um modelo unissexo copiado, no essencial, do masculino.

¹⁶⁶ É necessário ler a este respeito a notável análise feita pela psicanalista Marie Balmary, que faz a releitura de Basílio de Cesaireia no seu livro *La divine origine*, Grasset, 1993

¹⁶⁷ Ibid., *Le Cœur de la Matière*, p.73-74

¹⁶⁸ *Ecrits du temps de la guerre*, tomo 12 das Obras, pp.279-291

c) Uma antropologia personalista

Conforme já referido, desde 1934 Teilhard expressa as suas convicções personalistas e, desde logo, no artigo 3 do seu credo: “*Creio que o Espírito, no homem, se cumpre no pessoal.*” Isso irá conduzi-lo, no seu regresso da China em 1946, a encontrar-se com Emmanuel Mounier, o pai do personalismo e a simpatizar com ele. Para Teilhard, o verdadeiro progresso humano deve reconhecer e desenvolver os talentos e particularidades de cada pessoa. Somente uma associação de pessoas e não de indivíduos, realizada livremente por afinidade mútua e por atração coletiva para a unidade dum mundo em crescimento na direção do espírito poderá realizar e prosseguir o processo de complexificação. É o amor desinteressado, “*a mais formidável das energias*”, escreve Teilhard, que se torna então o cimento dessa associação.

Ele retomará esta referência personalista em 1940 no *Fenómeno Humano*, sem receio de afirmar: “*Capaz de conter a pessoa humana, só pode haver um Universo irreversivelmente personalizante*”¹⁶⁹. Depois, num ensaio¹⁷⁰ redigido em 1944, já largamente citado a propósito da unificação de comunhão, ele esforça-se por dissipar a confusão nefasta que existe muitas vezes entre individualismo e personalismo. Fortemente marcado pelo conceito de **União criadora**, que atua a todos os níveis da evolução, a antropologia de Teilhard encontra-se, ao mesmo tempo, em oposição ao coletivismo marxista, que desemboca, segundo ele, no *formigueiro*, e ao individualismo liberal, de uma liberdade vagabunda arvorando-se em todo-poderosa e proclamando, à maneira do existencialismo de Jean-Paul Sartre: “*A minha liberdade é o fundamento sem fundamento dos valores.*”

Esta dupla rejeição dum coletivismo, no qual o indivíduo só tem valor em função da sua utilidade social e dum individualismo que exalta o indivíduo em detrimento da sociedade, será ainda reafirmada com vigor por Teilhard no seu ensaio de 1954. Analisando as características duma noosfera de natureza convergente, ele escreve¹⁷¹ que uma tal noosfera “*não tende, de modo nenhum, como poderíamos temer, a esmagar, mas, ao contrário, a exaltar, pela sua enormidade, os valores individuais... [Ela] não poderia, ao fechar-se psiquicamente sobre si, senão integrar e acabar o que há de mais insubstituível e incomunicável em cada um dos nossos pequenos egos.*” Melhor ainda, o Ponto Ómega, como veremos no próximo capítulo, revela-se o recapitulador, o totalizador, o salvador para a totalidade das pessoas que assim salva do esquecimento.

Implicações éticas: rumo a uma moral vetorial

A antropologia teilhardiana desemboca logicamente numa série de exigências morais e espirituais que apontam, no seu conjunto, para uma ética da Humanidade. Os poderes imensos adquiridos pelo Homem na fase atual da noogénese perfilam-se para ele, com efeito, como o advento duma responsabilidade acrescida. Teilhard escreve¹⁷²: “*Na verdade, é impossível forçar concretamente, além dum certo grau, os progressos da Ciência sem que, automaticamente, este poder de organização refletida se cumule de obrigações internas que vêm, no momento próprio, retardar e dirigir o seu potencial, ao mesmo tempo que engendra em seu redor uma atmosfera completamente nova de exigências espirituais.*”

Na moral cristã tradicional, o Homem tinha sido criado por Deus para um mundo fixo e imutável e encontrava-se submetido, por isso, a uma **moral da Lei**, moral codificada e definindo claramente o permitido e o proibido. Esta Lei retomava, inclusivamente, os mandamentos do Decálogo, segundo o qual bastava o homem não fazer mal a ninguém (*Não*

¹⁶⁹ *Le Phénomène Humain*, p.323

¹⁷⁰ *La centrologie*, Tomo 7 das Obras, *L'activation de l'énergie*, pp.103-134

¹⁷¹ *Les singularités de l'espèce humaine*, Tomo 2 das Obras completas, *L'Apparition de l'Homme*, p.368

¹⁷² *L'avenir de l'Homme*, p.262

matarás, Não cometerás adultério, etc.). Teilhard chama *moral de equilíbrio* a esta moral tradicional.

Num Universo em evolução, em que o homem é corresponsável com Deus pelo devir dessa evolução, esta “*moral de equilíbrio*” deve ceder o lugar a uma “*moral de movimento*.” Já não basta ao homem não prejudicar o outro, ele tem sobretudo de agir por uma humanidade em marcha. Teilhard escreve¹⁷³: “(...) *muitas coisas, na moral de equilíbrio pareciam permitidas e que se descobre serem interditas pela moral de movimento. Desde que não roubasse a mulher do outro nem os seus bens, o homem podia considerar-se autorizado a utilizar, como lhe apetecesse, a parte da vida que lhe pertencia ou a deixá-la adormecida. Agora entrevemos que qualquer promessa ou qualquer uso não são legítimos se não tenderem a fazer servir o potencial que detêm. [...]. A moral do indivíduo, enfim, estava principalmente ordenada a impedi-lo de prejudicar. Doravante, ela lhe proibirá qualquer existência neutra e «inofensiva», ou seja, insignificante, e o obrigará ao esforço de libertar até ao fim a sua autonomia e a sua personalidade.*” E ele não tem medo de explicitar¹⁷⁴: “*O moralista era até aqui um jurista [...]. Tornar-se-á técnico e engenheiro das energias espirituais do Mundo. [...] Já não proteger apenas, mas, por lucidez e convergência, desenvolver as riquezas individuais da Terra.*”

Em suma, do que se trata é de passar duma **moral da Lei** a uma **moral vetorial**, que nos põe em marcha rumo ao um objetivo, sem dúvida longínquo e dificilmente alcançável, mas, oh!, atraente e de que maneira! No seu ensaio *Ser mais*, Teilhard escreve¹⁷⁵ que, para ser um bom obreiro da terra, o ser humano deve, não só “*começar por abandonar a sua tranquilidade e o seu repouso, mas também saber substituir constantemente as primeiras formas da sua indústria, da sua arte, do seu pensamento, por outras formas melhores.*” Esta moral vetorial exprime-se, para Teilhard, pela fórmula¹⁷⁶: “*Tudo tentar e tudo levar a cabo na direção da maior consciência, tal é, num Universo reconhecido em estado de transformação espiritual, a lei geral e suprema da moralidade.*” Nesta conceção da moral, o que importa é o sentido ascendente da marcha, não as sinuosidades do caminho percorrido, pois, como escreveu S. João da Cruz, “*o caminho faz-se caminhando.*”

Mas que não se imagine que este caminho seja assim tão fácil! O cardeal de Lubac, que conheceu bem Teilhard, de quem era amigo, notou a este respeito¹⁷⁷: “*Nada de mais contrário a Teilhard, ele que, no mais puro espírito cristão, tanto na sua vida como nos seus escritos, sempre foi um mestre da energia, do que o ideal de relaxação generalizada, de cultura passiva, de felicidade vulgar e de hábitos fáceis, que nos é proposto, e facilmente aceite [hoje], e a que não falta audiência. Ele mostrou a exigência da luta "contra os poderes desagregadores do ser", fustigou o "hedonismo moderno", propôs aos seus contemporâneos "a lei do maior esforço". Não cessou de recordar que o acesso "a uma vida superior" exige "desenraizamentos" e se acompanha sempre "de dor e de sacrifício." O Padre d'Ouince via corretamente quando escrevia, numa altura em que muitos ainda tinham ilusões,: Quando for melhor conhecida, a doutrina de Teilhard aparecerá como ela é: exigente, austera, tradicional. Esta palavra é dura, pensarão muitos, e virar-lhe-ão as costas.*”

Esta moral vetorial vai, naturalmente, ter numerosas consequências em diferentes sectores da humanidade, desde a vida conjugal e familiar até à vida social, profissional, política, apelando mesmo, hoje, ao empenhamento ecológico planetário, a fim de deixar aos nossos descendentes uma Terra habitável, fértil e bela. Com a exortação *Amoris laetitia*, o Papa Francisco dá disto uma nova e magnífica ilustração, como iremos ver.

¹⁷³ *Le phénomène spirituel*, Tome 6, p.134

¹⁷⁴ *Le phénomène spirituel*, Tome 6, p.132

¹⁷⁵ *Etre Plus*, p.83

¹⁷⁶ *Le phénomène spirituel*, Tome 6, p.134

¹⁷⁷ Henri DE LUBAC, *Teilhard Posthume*, p.31-32, Fayard, 1977

a) A moral vetorial em matéria conjugal e familiar

Como já vimos, o recurso à capacidade de criação e ao *savoir-faire* das mulheres para a construção da noosfera torna-se, para a humanidade inteira, uma ardente obrigação. Coloca-se aí, bem entendido, um profundo pôr-em-causa da repartição dos papéis sociais que tinham, até então, presidido às relações homem/mulher das sociedades tradicionais. Para além da procura duma paridade estritamente matemática, os equilíbrios em matéria de governança e de poder social e político deveriam, a prazo, encontrar-se profundamente modificados.

Mas é igualmente ao nível do casal e da família que as implicações éticas vão ser importantes. Até há pouco, nas sociedades tradicionais, o casal formava-se principalmente com a finalidade de fundar uma família (e a Igreja recordava-lho), sendo a procriação o principal objetivo do casamento, podendo parecer secundário o amor. Mas para Teilhard, na *díade afetiva*, é o amor que vem em primeiro lugar, não sendo a fecundidade carnal já tão necessária assim numa Terra próxima dos limites de saturação demográfica. Escreve ele¹⁷⁸: “Quando se aproximar, pois, para a Terra, a maturação da sua Personalidade, os homens deverão reconhecer que não se trata somente para eles de controlar os nascimentos, mas que importa, sobretudo, dar o máximo florescimento à quantidade de amor libertado do dever de reprodução. Sob a pressão desta nova necessidade, a função essencialmente personalizante do amor destacar-se-á mais ou menos do que teve de ser, outrora, o órgão de propagação, “a carne”. Sem deixar de ser físico, o amor far-se-á mais espiritual.”

Julgamos estar a ouvir o Papa Bento XVI na encíclica *Deus Caritas est* (§17): “Eros, *phylia*, *agapé* cobrem a mesma realidade, mas o homem deve passar por desenvolvimentos do amor visando graus mais elevados, as suas purificações profundas... desenvolvimento do amor que procura o seu carácter definitivo.”

Graças ao amor conjugal, o casal adquirirá, assim, a sua plena dimensão, que é a de irradiar para o exterior, libertando um potencial espiritual superior ao que teria sido expresso por cada um dos membros isoladamente. O “pecado” para o casal seria, com efeito, conservar para si só o poder do seu amor sem irradiar à sua volta e, assim, não juntar a dinâmica do seu amor à marcha em frente de toda a Humanidade. É a mensagem que Teilhard se esforça por fazer passar por ocasião das missas de casamento a que presidiu¹⁷⁹: “*Entrai na vida com os pés solidamente fixados ao solo, mas também com os olhos virados para o que é maior e mais belo do que vós mesmos. A tentação e a esterilização do amor, bem o sabeis, é o repouso na posse, é o egoísmo a dois. A fim de vos encontrardes um ao outro, a fim de vos unirdes verdadeiramente, não procureis outra via do que a duma forte paixão por um ideal comum. Entre vós dois, não será possível uma bela união senão em algum centro superior que vos reúna.*”

A exortação apostólica *Amoris laetitia* do Papa Francisco é um último e um bom exemplo desta moral vetorial aplicada ao casal e à família, um domínio em que, até agora, era grande a tentação de aplicar uma moral da Lei. Em primeiro lugar, o Papa Francisco não minora em nenhum momento o ideal do casamento cristão; ele reafirma claramente, pelo contrário, as suas exigências sem ceder em nada ao laxismo ambiente. O Papa Francisco escreve, a este respeito, (§307): “*A fim de evitar qualquer interpretação desviante, recordo que de nenhuma maneira a Igreja deve renunciar a propor o ideal completo do casamento, [...] Compreender as situações excecionais não implica nunca ocultar a luz do ideal na sua integralidade.*” Mas, quando esse ideal foi manifestamente incompreendido ou frustrado, quando escolhas de vida irreversíveis foram assumidas ao longo do tempo pelas pessoas e quando, mais tarde, de boa-fé, elas se mostram desejosas de se envolver lealmente num caminho espiritual cristão, que fazer? Recordar, exclama o Papa Francisco (§ 305), “*as leis*

¹⁷⁸ Esquisse d'un Univers Personnel, Tomo 6 *L'Energie humaine*, p.96

¹⁷⁹ Alocução de casamento de Claude-Marie Haardt et Christine Dresch, na igreja de N.S. de Auteuil, a 21 de dezembro de 1948, Tomo 13 *Le cœur de la matière*, p.190

da moral como pedras lançadas à cara das pessoas”, sob pretexto de que essas pessoas em situação irregular não preencheram, no passado, a obrigação jurídica do ideal cristão do casamento? Ou antes aceitar “*acompanhar com paciência as etapas possíveis de crescimento de pessoas que se constroem, dia após dia, abrindo a via à misericórdia do Senhor que nos estimula a fazer o bem possível*” (§ 308)?

Colocar assim a questão é responder-lhe de duas maneiras! Com efeito, como Cristo resgatando a mulher adúltera, é então que a misericórdia esclarecida deve intervir para um discernimento responsável, que se deve exercer caso a caso, conforme as situações particulares, e não se barricar atrás duma norma. E neste caminho, nenhuma ajuda da Igreja, inclusivamente sob forma sacramental, pode ser excluída *a priori*, ainda que deva ser cuidadosamente pensada. É precisamente o que a *Amoris laetitia* sugere que se faça a propósito do acesso à eucaristia dos divorciados recasados civilmente. Ao ver as vivas reações que esta sugestão suscitou junto de certos católicos, pode bem dizer-se que há ainda muito caminho a percorrer para tirar o cristianismo duma pura moral da Lei.

b) A moral vetorial na vida social, profissional e política

Vamos encontrar aqui naturalmente imensas implicações morais que decorrem do ensino social da Igreja desde a encíclica *Rerum novarum* de Leão XIII, em 1891, e reunidas depois em *Compendium*¹⁸⁰. Estas implicações morais encontram-se aí já formuladas em termos de orientações e não de catálogo de obrigações e proibições.

Por exemplo, no tocante ao uso dos bens materiais, uma só exigência se impõe para Teilhard: fazê-los servir ao desenvolvimento espiritual da Humanidade. Para ele, todas as formas de riqueza (ouro, dinheiro, obras de arte... mas também matérias primas, petróleo, carvão, água doce, etc.) são outras tantas formas de energia material e humana. Pela sua função de troca no seio da noosfera, elas são necessárias, indispensáveis e, por isso, legítimas e respeitáveis. É o que ele escreve, em 1929, ao seu amigo Max Bégouën, que era um industrial profundamente cristão, mas algo atormentado e escrupuloso. Maldição, no entanto, se encaramos a riqueza como um fim em si; Teilhard previne-nos¹⁸¹: “... *se bloqueamos esta energia para a fazer servir-nos apenas, se a desviamos duma direção normal, no momento em que a fazemos estagnar, ela corrompe-se e torna-se má.*”

Assim, às unificações totalitária e liberal que tem diante dos olhos naqueles anos de 1930 e que são, para ele, duas vias sem saída, Teilhard opõe a **unificação de comunhão**, a única via eticamente responsável porque não destrói a personalidade dos elementos humanos que reúne, mas, pelo contrário, os exalta e ergue ao nível supra-pessoal. Mas, para Teilhard, esta unificação de comunhão pressupõe, como o mostra toda a sua visão cristológica, que os homens se empenhem sem reserva na via do amor oblato e desinteressado (*agapê*) pregado por Jesus de Nazaré, um amor que os fará irresistivelmente convergir para esse “*centro dos centros*”, esse “*pessoal supremo*” que se identifica, para ele, com o Cristo Universal. Aqui, a sua visão do Futuro coincide com a sua visão espiritual e teológica.

c) Sobreviver e esperar em época de crise

Teilhard assimila os períodos conturbados (crises económicas, desemprego de massa, desordens sociais, guerras, etc.) a fases de profunda divisão entre os homens, mas que podem ser também os sintomas dum progresso em curso, dum crescimento em gestação. Para ele, uma crise comporta muitas vezes uma face positiva se a situarmos no horizonte duma história

¹⁸⁰ *Compendium de la Doctrine sociale de l'Eglise*, primeira edição em 2005, Bayard, Fleurus e Le Cerf, reeditado regularmente a seguir com atualizações.

¹⁸¹ Conferência dada ao Groupe Légault, a 27 de novembro de 1930 e citada por Jean Pierre DEMOULIN na sua obra « *Je m'explique* »

mais longa. Daí, o dever de conservar a confiança e de continuar a ter esperança no advento duma noosfera unida e pacificada.

Esta atitude é ilustrada pela maneira como Teilhard falou da guerra, a qual é, para ele, uma realidade complexa, carregada de ambivalência e em que o pior do homem convive com o melhor. Cabo maqueiro e capelão auxiliar durante a primeira guerra mundial, ele sabe do que fala, o que o autoriza a dizer à sua prima Marguerite que esta guerra foi para ele “*um batismo no real*”, um real que ele descobre pleno de fúria, sangue, sofrimento e morte, com o desaparecimento de numerosos conhecidos seus (incluindo dois dos seus irmãos); mas também iluminado pelos momentos de fraternidade nas trincheiras, pela coragem na provação partilhada, pelo sentimento de sideração face a um cataclismo sem igual, cujo simples facto de o viver nos coloca acima do comum dos mortais. Ele vê¹⁸² na guerra uma experiência fora do comum, em que nos encontramos transportados a “*uma região onde era possível aos homens respirar um ar carregado de céu.*” Para além do trágico dos combates, ele apercebe-se da fantástica transformação da humanidade em vias de se realizar. Os ensaios que vai, então, escrever, são marcados por esta visão positiva dum futuro que se constrói “*nas dores de parto.*” Eles são ilustrativos deste “*otimismo trágico*”, caro ao coração de Teilhard e que o conduz a ver sempre um aspeto positivo em cada situação. Como ele escreverá à prima: “*Creio que o sofrimento da guerra é o sinal dum grande trabalho que se realiza. Na massa cósmica em aceleração, em crescimento, os elementos são amarfanhados, fraturam-se, gemem... E a transformação prossegue.*” ... E dará mostras deste *otimismo trágico* por ocasião da crise económica de 1929 e das desordens políticas dos anos 1930, e, depois, no seu regresso a Paris em 1946, ao assistir aos começos da guerra fria. Mais amplamente, antecipou parcialmente a crise ecológica, económica e social que atravessamos hoje e sobre a qual o Papa Francisco publicou, em 2015, uma encíclica – *Laudato Si* – de consonâncias surpreendentemente teilhardianas.

Alguns desafios contemporâneos

Neste início do século XXI, será que o pensamento de Teilhard abre pistas de procura para humanizar uma globalização, de cujos riscos e perigos nos apercebemos cada vez mais? Torna-nos ela mais clarividentes e, sobretudo, mais inventivos, face ao duplo perigo ecológico e antropológico que me parece ser hoje a principal ameaça para o futuro da Humanidade? O perigo ecológico é planetário e diz respeito, em primeiro lugar, ao nosso ambiente natural, mas que não está isento de causas económicas, sociais e geopolíticas. O perigo antropológico, esse, respeita essencialmente à espécie humana e está ligado ao uso irresponsável que poderíamos fazer dos imensos poderes que adquirimos em matéria de biotecnologias.

Proponho-me tratar sucessivamente estes dois perigos antes de mostrar, numa conclusão comum, que eles não encontrarão resposta durável senão na unificação de comunhão de Teilhard, ideal de organização social e política qualificada pelo Papa João Paulo II¹⁸³ como “*civilização do amor.*”

Salvar o planeta para salvar a Humanidade

Comparável, pela sua amplitude, ao que foi a passagem do paleolítico ao neolítico, mas muito mais intensa porque se desenrola num período muito mais curto, a grande transição, que começou no século XIX com a industrialização e a urbanização massivas do Ocidente, entrou hoje numa fase crítica. Ela manifesta-se por uma sucessão de crises ditas sistémicas,

¹⁸² Esta será igualmente a visão do grande escritor alemão Ernst JÜNGER, que escreverá em 1921 um livro terrível, *A Guerra como experiência interior*, baseando-se num relato de testemunhos, *Orages d'acier*.

¹⁸³ Encyclique *Dives in misericordia*, 14 (1980)

i.e., dizendo respeito simultaneamente a diferentes domínios estendendo-se ao planeta inteiro e dificilmente controláveis em consequência do jogo interativo de causas e efeitos (anéis de retroação). Não será o caso dos múltiplos conflitos decorrentes dos fechamentos identitários, sejam étnicos, nacionais ou religiosos; dos sofrimentos ligados à miséria dos povos que não conseguiram apanhar o comboio do desenvolvimento; da não-mestria dos grandes sistemas que nós construímos e depois deixamos entregues a si mesmos (o sistema financeiro mundial, por exemplo)?

Por comodidade de análise, distinguiremos aqui três grandes crises interconectadas entre si, como o sublinha a encíclica *Laudato Si* do Papa Francisco, em que a expressão “*tudo está ligado*” é recorrente. Não há, afirma o Papa, “*duas crises separadas, uma ambiental e outra social, mas uma só e complexa crise socioambiental*.” E os seus efeitos estão agravados pelo sério *deficit* de governança mundial em que nos encontramos hoje. Face a estes desafios e retomando as propostas de algumas obras de inspiração teilhardiana já publicadas neste domínio, nomeadamente as de Jacques Masurel¹⁸⁴ e de Georges Ordonnaud¹⁸⁵, vou tentar construir um diagnóstico.

a) Crise energética e climática

Trata-se do esgotamento programado das energias fósseis, no horizonte duma geração para o petróleo e o gás, a prazo mais alargado (alguns séculos) para o carvão. Desde 1948, Teilhard tinha-se apercebido deste problema quando escreveu¹⁸⁶: “*Sem dúvida por desconhecimento, abusámos dos enormes recursos energéticos fósseis que a terra encerra. Estes recursos, de fácil utilização, permitiram-nos, em termos de Evolução, vencer uma enorme etapa. Neste momento, estamos no meio dum estrangulamento.*” E para que este estrangulamento pudesse ser vencido, acrescentava: “*Na nossa ânsia de avançar, não queimemos imprudentemente as nossas reservas, a ponto de que a nossa progressão seja parada por falta de reaprovisionamento.*” Contudo, ele tinha confiança no génio humano para encontrar, amanhã, soluções alternativas: “*No domínio da energia física, a ciência entrevê ou possui mesmo já sucedâneos inesgotáveis do carvão e do petróleo.*” Sem dúvida que ele pensava nos “*recursos sem limites da energia nuclear*”, a qual alimentará a sua meditação, em 1953, diante do ciclotrão de Berkeley.

De toda a maneira, Teilhard não tinha previsto uma consequência importante da utilização intensiva dos combustíveis fósseis, o aquecimento climático ligado ao efeito de estufa. Este aquecimento vai ter efeitos consideráveis em matéria de desertificação de territórios inteiros, de subida do nível dos oceanos¹⁸⁷ (com o desaparecimento de algumas ilhas e zonas costeiras), de modificação da flora e da fauna. Encontramo-nos face a um desafio planetário que Teilhard teria, sem dúvida, encarado como uma oportunidade de obrigar a humanidade a juntar-se mais e a encontrar boas respostas: respostas consistindo, não em regressar às soluções do passado, como sonham os partidários do decrescimento, mas respostas apostando na inovação tecnológica, organizacional e social, com uma melhor repartição dos recursos e constrangimentos entre os povos. Para Teilhard, o imobilismo não era nunca uma solução!

¹⁸⁴ co-autor com André DANZIN do livro “*Teilhard de Chardin, visionnaire d'un monde nouveau*”, Editions du Rocher, 2005

¹⁸⁵ Georges ORDONNAUD, *L'aube de l'âge teilhardien*, L'Harmatan, 2006

¹⁸⁶ Les directions et les conditions de l'avenir, Tomo 5 das Obras, *L'Avenir de l'Homme*, p.300

¹⁸⁷ No decurso do último período glacial, há 30 000 anos, os glaciares cobriam a metade norte da Europa e da Ásia e o nível do mar estava 150 metros mais baixo do que hoje.

b) Crise alimentar e hidrológica

Mais uma vez, no seu texto premonitório de 1948, Teilhard tinha pressentido o problema¹⁸⁸: *“Em matéria de produtos nutritivos, quanto tempo será preciso para que a química chegue a alimentar-nos diretamente a partir do carbono, do azoto e de outros elementos simples? E, entretanto, a população do globo sobe verticalmente e a terra arável destrói-se sem precaução sobre todos os continentes.”* Claro, Teilhard não tinha previsto a revolução verde que, nos países do terceiro mundo, fez crescer consideravelmente a produção agrícola a ponto de as fomes se tornarem, em países como a Índia e a China, recordações do passado. Mas a crise climática faz correr o risco de privar de água doce vastas regiões e a partilha dos recursos hídricos tornar-se-á, então, estratégica para certos países. Da mesma forma, em matéria e ocupação de terras agrícolas, a crise energética faz correr o risco de pôr em concorrência a produção de agro-carburantes com as culturas alimentares, isso à custa de pequenos camponeses e de populações pobres de países emergentes.

Como organizar então tais partilhas entre países, de outra forma que não seja ao recurso da força e da guerra? Vemos bem que tais questões não podem ter uma resposta coerente e justa senão a nível planetário. Para Teilhard, elas implicam a instauração duma organização mundial em que *“os elementos humanos se agrupem e se juntem”*, não só sob o efeito mecânico de acomodamento pela compressão, mas também sob o efeito duma união fundada no amor.

c) Crise financeira e económica

Seguramente, este é o desafio surgido mais recentemente e cujas consequências se afirmam cada vez mais desastrosas. Esta crise traduz-se por uma desconexão quase total entre a economia real (a das empresas que, para produzir duravelmente riquezas, têm necessidade de se programar a longo prazo, quer em matéria de investimentos industriais, quer de programas de investigação, quer de planos de recrutamento e de formação de colaboradores) e um capitalismo financeiro de ultra curto-prazo, que toma por realidade económica o que não é senão uma representação virtual, à base de produtos derivados trocados entre grande praças financeiras, numa espécie de casino mundial. Nestas circunstâncias, não nos encontramos muito longe dessa forma de alienação chamada *hubris*¹⁸⁹ pelos filósofos gregos e que um Padre da Igreja, que viveu no século IV, Basílio de Cesareia, numa homilia dirigida aos ricos, não temeu denunciar nestes termos: *“Em todo o lado, só vês o teu ouro, imagina-lo em todo o lado. O ouro obsidia os teus sonhos durante a noite e assedia-te durante o dia. Os loucos não veem o mundo real, mas as alucinações do seu cérebro perturbado. Da mesma maneira, a tua alma atormentada pela sua ideia fixa, vê tudo em ouro, tudo em dinheiro.”*

Teilhard tinha conhecido a grande crise económica de 1929, na altura em que se encontrava na China, e, num ensaio de 1933, redigido em Pequim, tinha dela retirado alguns ensinamentos que têm o seu interesse para uma análise em profundidade das crises de hoje. Abordando o problema do desemprego de massas, escreve¹⁹⁰: *“Desocupada, a Humanidade descobre, por numerosos sintomas, que assim está e se arrisca a assim ficar cada vez mais, agora que, encontrando-se definitivamente rompido o equilíbrio entre as necessidades materiais e os poderes de produção, ela não teria, teoricamente, outra coisa a fazer senão*

¹⁸⁸ Ibid., *L’Avenir de l’Homme*, p.300

¹⁸⁹ NT: (Wikipédia) A **húbris** ou **hybris** (em grego ὕbris, “*hýbris*”) é um **conceito** grego que pode ser traduzido como “tudo que passa da medida; descomedimento” e que atualmente alude a uma **confiança** excessiva, um **orgulho** exagerado, **presunção**, **arrogância** ou insolência (originalmente contra os **deuses**), que com frequência termina sendo punida. Na **Antiga Grécia**, aludia a um desprezo temerário pelo espaço pessoal alheio, unido à falta de controlo sobre os próprios impulsos, sendo um sentimento violento inspirado pelas paixões exageradas, consideradas **doenças** pelo seu carácter irracional e desequilibrado, e concretamente por **Até** (a fúria ou o orgulho). Opõe-se à **sofrósina**, a **virtude** da prudência, do bom senso e do comedimento.

¹⁹⁰ Le christianisme dans le monde, Tomo 9 das Obras, *Science et Christ*, p. 134-135

cruzar os braços e deixar rodar a máquina libertadora. [... ...] Os homens não sabem hoje onde empregar a força dos seus braços. Não sabem sobretudo para que Meta universal e final devem dirigir o elã das suas almas. Já o dissemos, a crise atual é uma crise espiritual. A energia material já não circula suficientemente porque não encontra um espírito assaz forte para organizar e arrastar a sua massa; e o espírito não é suficientemente forte porque se dissipa continuamente em agitação desordenada. [.....] A Humanidade atual hesita e sofre porque ela não definiu o seu polo espiritual. Tem falta da Religião.” Na Idade Média, a energia sobrando era investida na construção de catedrais! Que catedrais de hoje estamos preparados para construir?

Poderia ser que a crise atual servisse, ao fim ao cabo, de revelador desta desregulação da finança sem rei nem roque, assim favorecendo um regresso aos verdadeiros valores duma governança económica justa, razoável e responsável. É o que dizia Michel Camdessus, antigo Diretor geral do FMI e teilhardiano convicto, durante um colóquio da Associação dos Amigos de Teilhard (França), em novembro de 2008 ¹⁹¹. Para ele, a própria gravidade da crise, desde que dure bastante tempo, podia servir de agulhão para impor aos atores visados (financeiros, banqueiros, Estados) uma acrescida regulação. Os encontros regulares de chefes de Estado (G7, G20) a que vimos assistindo há vários anos, poderiam ser o lugar para tal, embora tenham já sido tomadas algumas medidas – muito escassas – por exemplo, sobre paraísos fiscais e sigilo bancário.

d) Um deficit de governança mundial

Se quisermos considerar estas três crises como estando ligadas à grande transição planetária em curso, constatamos imediatamente que a sua origem é comum e se encontra numa insuficiência de organização da humanidade. Em vez de gemer, admitamos, então, com Teilhard, que estas crises têm um aspeto positivo: o de obrigar a humanidade a reformar-se, a colocar a questão duma governança mundial, a reduzir o *deficit* cultural que se cavou perigosamente entre as guardas avançadas da ciência, da tecnologia, da economia e as “representações” da maioria dos homens, sempre tributários de paradigmas culturais do passado.

Todas estas crises de impacto planetário contribuem para a *compressão* da humanidade, a fazê-la *estreitar* sobre si mesma, a *fazer convergir* os «Terrestres» que somos. Apesar dos terríveis sofrimentos, até as guerras contribuíram para esta convergência. Falando da segunda guerra mundial, Teilhard escreve ¹⁹² em 1945: “Não, durante esses seis anos, apesar de tantos ódios desencadeados, o bloco humano não se desagregou. Mas, nas profundezas orgânicas mais inflexíveis, pelo contrário, ele cerrou-se sobre nós mais um grau... Engendradas pelas nações para romperem umas com as outras, cada nova guerra só tem como resultado fazê-las ligarem-se e enredarem-se num nó cada vez mais inextricável. Quanto mais nos repelimos, mais nos reunimos.” Este texto, como um certo número de outros, escritos durante a primeira guerra mundial ¹⁹³, foram duramente criticados a Teilhard, fazendo dele um belicista indiferente aos horrores da guerra e aos sofrimentos humanos. Em realidade, não era assim, como atesta o seu comportamento em 14-18, cheio de compaixão nas suas funções de cabo maquieiro e capelão auxiliar, no exercício das quais conviveu continuamente com a morte. Mas a sua confiança no homem e no futuro da humanidade levam-no também a ver na terrível tormenta da guerra um mundo em processo de parto, uma possibilidade de

¹⁹¹ A sua conferência encontra-se no n°28, de dezembro de 2008, da revista *Teilhard Aujourd'hui*, pp. 9-27

¹⁹² Um grande acontecimento que se prepara : a planetização humana, Tomo V: *L'Avenir de l'Homme*, p.162

¹⁹³ Por exemplo *La nostalgie du Front*, tomo 12 das Oeuvres, *Ecrits du temps de la guerre*, p.225-242

progresso. Em resumo, para Teilhard “*nós imaginamo-nos talvez somente a atravessar uma trovoadas; em realidade, estamos a fazer mudar o clima*”¹⁹⁴.

A partir desta constatação é preciso, pensa Teilhard, desenvolver, entre os *Terrestres* um *Espírito da Terra*, pois, como escreve¹⁹⁵ em 1947, “*enquanto não estivermos todos a uma mesma, a uma bastante alta temperatura psíquica, é inútil aproximarmo-nos, fundirmo-nos. Não chegaremos lá.*” Este *Espírito* deve desembocar num sistema de governança mundial que Teilhard vê germinar a pouco e pouco, mesmo sendo difícil, dos múltiplos acordos internacionais resultantes dos pacientes diálogos, arbitragens e compromissos realizados pelo únicos atores à altura de tomar decisões à escala planetária. Esses atores, por ordem decrescente de influência, são:

- os **Estados-Nação** e grupos de Estados-Nação (como a União Europeia), cujo papel permanecerá insubstituível numa governança mundial, sob a condição de quererem repudiar um nacionalismo intransigente e tomar em conta o *bem comum superior* da Humanidade e do planeta. Hoje, é no quadro dum G20, eventualmente um pouco alargado para o tornar mais representativo, que as grandes nações do planeta teriam de se ajustar caso a caso.
- as **organizações internacionais**, que convém reforçar, diversificar e fazer evoluir: ONU, Conselho de Segurança, OMC, FMI, Banco mundial, FAO, OMS, BIT, UNESCO, etc. O seu papel é indispensável para fazer emergir soluções técnicas para os grandes problemas planetários. Teilhard tinha disso consciência, ele, que no fim da sua vida habitava em Nova Iorque, a poucas centenas de metros da ONU, onde por vezes ia.
- as **empresas multinacionais**. A diferença em relação ao que acontecia quando Teilhard era vivo, é que esses atores têm hoje um impacto considerável em matéria de globalização das trocas económicas, dos capitais, das tecnologias, dos saberes científicos e organizacionais. Em vez de os deixar funcionar num quadro de selva liberal, torna-se necessário reconhecê-los como atores influentes da globalização, enquadrando-os numa organização *ad-hoc*.
- as **organizações não-governamentais** (ONG). As últimas a chegar ao debate global, as ONG estão a ganhar um peso não negligenciável. Ao abraçarem questões específicas, mas transversais às nações (a fome no mundo, a medicina de urgência, a diversidade biológica, a educação das mulheres, o aquecimento climático, a poluição marinha, etc.), estas organizações conferem um toque prático e militante aos debates sobre a globalização.

A própria diversidade e o número destes atores mostram que o objetivo de instituir uma governança mundial não se pode conceber sob a forma clássica dum império ou duma federação de nações. Trata-se duma construção radicalmente nova, sem precedentes na história humana, e cuja forma não é atualmente previsível. Note-se, contudo, que esta construção tem todas as possibilidades de ser um processo de alta complexidade, um pouco semelhante ao que, na história da Vida, esteve na origem da primeira célula eucariota a partir das diversas bactérias já existentes. Sublinhe-se que, se as nações conservam um lugar importante, elas deixaram de ser os únicos atores, ou, talvez, os mais influentes. É nesse sentido que convém interpretar a célebre frase de Teilhard de 1931¹⁹⁶: “*A era das nações passou. Trata-se agora, para nós, se não queremos perecer, de sacudir os velhos preconceitos e de construir a Terra.*”

Utópica, pensarão alguns, esta visão teilhardiana duma unificação progressiva da humanidade em torno duma *Autoridade mundial*. Assinalemos, contudo, que uma tal proposta

¹⁹⁴ L’humanité se meut-elle biologiquement sur elle-même ? [Move-se a humanidade biologicamente sobre si mesma ?] Ibid. *L’Avenir de l’Homme*, p.324

¹⁹⁵ A fé na paz, Ibid. *L’Avenir de l’Homme*, p.196

¹⁹⁶ L’Esprit de la Terre, Tomo 6 das Obras, *L’énergie humaine*, p.46

figura explicitamente no pensamento social da Igreja católica desde a encíclica *Pacem in Terris*, de João XXIII, em 1963: “*Em nossos dias, o bem comum universal coloca problemas de dimensões mundiais. Eles não poderão ser resolvidos senão por uma autoridade pública, cujo poder, constituição e meios de ação ganham, eles também, dimensões mundiais, e que possa exercer a sua ação sobre toda a superfície da terra. É, pois, a própria ordem moral que exige a constituição duma autoridade pública de competência universal.*” Desde 1963, esta exigência nunca mais deixou de ser apoiada por todos os Papas, incluindo Bento XVI na sua encíclica *Caritas in veritate* de 2009, onde os responsáveis políticos são convidados “*a instituir uma verdadeira Autoridade política mundial*” (§ 67). E o Papa Francisco aí regressa igualmente na *Laudato Si*, quando escreve que “*Para encarar os problemas de fundo... torna-se indispensável um consenso mundial*” (§ 164).

e) Uma vocação para tirar a Europa do seu marasmo?

A União europeia aparece hoje como um conjunto pacificado de povos formando, na extremidade oeste do continente euroasiático uma zona económica próspera que soube dotar-se dum sistema de solidariedade social sem equivalente no resto do mundo. Depois de ter conhecido guerras sem fim, a Europa conseguiu, há quase sessenta anos, perpetuar a paz entre os seus membros e renunciar a todo e qualquer império militar, provando deixar de ser a *hubris* a que ela, no passado, tantas vezes sucumbiu.

Este resultado não é de menor monta se recordarmos as rivalidades dos últimos séculos! Será suficiente para permitir à Europa ter peso, hoje e amanhã, um peso significativo num mundo multipolar que se adivinha? A dúvida é legítima, pelo menos enquanto a Europa não se tornar um polo de poder político. Ora a Europa não é, nem uma federação, nem uma confederação. É uma construção original e nova, um OVNI político, como dizia Jacques Delors, que ainda não cessou de se procurar através dum jogo paciente de compromissos resultantes de tentativas e tateamentos, retoques seletivos e generalização de “boas práticas”.

Sob a influência anglo-saxónica, nomeadamente da Grã-Bretanha, acreditámos, a partir dos anos 1990, que esta construção poderia realizar-se na base dum grande mercado comum, unificado por algumas regras comerciais regulando as transações. Tratava-se de fazer da Europa uma zona de livre-câmbio, aliás amplamente aberta à concorrência mundial. De alguma maneira, um modelo reduzido de sociedade antecipando a globalização liberal que ia chegar, tal como desejada pela finança internacional e as grandes multinacionais, como as famosas GAFAM (Google, Apple, Facebook, Amazon, Microsoft). Vinte anos passados, é forçoso constatar que esta opção foi desastrosa: a União europeia tornou-se um vasto bazar aberto a todos os ventos da concorrência mundial, sem possibilidade de introduzir as proteções que existem nos grandes países de dimensão económica comparável, como os Estados-Unidos e a China, que dispõem, eles sim, duma verdadeira autoridade política. Resultado: a desindustrialização, o fraco crescimento, o desemprego persistente, a imigração incontrolada, o terrorismo islâmico.

Para se tornar um ator político de peso, sem renegar em nada as realizações já alcançadas (a moeda única, Airbus, Galileo, Erasmus, etc.), a Europa tem necessidade duma alma, como teria dito Teilhard, uma alma que só pode ser a de servir o protótipo dum modelo eficaz e pacífico de governança no futuro, um modelo com vocação de se aplicar seguidamente à totalidade do mundo. Não é essa a grande missão criadora à altura da sua história passada? Imaginar uma construção política inédita, fundada num nível suficiente de protecionismo económico, numa harmonização social mínima e no abandono razoável de certas soberanias, para melhor promover um conjunto de objetivos comuns! Abraçando esta vocação, a Europa tomaria a dianteira no eixo de construção da noosfera; seria então capaz de ultrapassar as polémicas estéreis de interesses e prerrogativas que entravam atualmente a sua marcha; ela reencontraria o espírito criador e pioneiro da sua história.

Melhorar o homem? Porque não, mas em que sentido e como?

Eis-nos face ao segundo perigo, que já não diz respeito ao planeta na sua globalidade, mas à pessoa humana na sua singularidade e dignidade. Que vamos fazer com os imensos poderes que já adquirimos e iremos adquirir amanhã em matéria de conhecimentos genéticos, neuronais e de biotecnologia? Seremos aprendizes de feiticeiro, brincando ao doutor Folamour, ou jardineiros prudentes cultivando com sabedoria a espécie humana?

E, contudo, quem poria em causa hoje a utilidade destas biotecnologias para tratar os doentes, prevenir enfermidades, mesmo taras hereditárias por uma reprogramação genética, reparar órgãos lesados ou deficientes por meio de próteses artificiais?

Mas entre a reparação do homem e o seu melhoramento, incluindo aumento, a fronteira é por vezes ténue e todo o debate que se desenrola atualmente em torno do trans-humanismo é disso prova. Para os defensores desta ideologia, a tecnociência tem a capacidade de fabricar um homem novo, mais belo, mais forte, mais inteligente, mais robusto e mais durável do que o que a própria Natureza produziu. Os trans-humanistas dizem-nos: *“Tu podes ser imortal, ultrapassar a condição de ser vivo: não sofrer mais, correr uma maratona como uma pena, estar ao mesmo tempo em todo o lado, etc.”*

Sem cair nos delírios do *cyborg* (meio humano, meio artificial), vocacionado a substituir um dia o ser humano, ou do transbordo de toda a informação de um cérebro humano para outro cérebro, através duma memória informática, grandes desafios estão já à nossa porta ou se perfilam num futuro próximo.

a) Alguns problemas atuais¹⁹⁷

Os progressos verificados em medicina graças às biotecnologias condicionam já a nossa longevidade, a nossa gestação e o nosso nascimento, a nossa morte, a nossa vida de adulto e, mais amplamente, a relação com o nosso corpo.

- **Viver mais tempo:** O nosso tempo médio de vida aumenta constantemente desde há um século. Até que ponto pode este movimento prolongar-se sem arriscar romper o equilíbrio entre as populações jovens e as idosas? Parece que o organismo humano está programado para viver cerca de 120 anos, em condições ótimas. Poderá este limite ser ultrapassado? E qual seria a qualidade duma vida assim prolongada? O mito da imortalidade a qualquer preço choca com uma condição essencial da sobrevivência da nossa espécie: a sua evolução baseia-se na sucessão das gerações.
- **Como nascer?** Com o progresso da ciência e da técnica, a nossa vinda ao mundo perdeu a sua simplicidade bíblica e levanta numerosos problemas. É o caso de:
 - A **PMA**: procriação medicamente assistida, com o risco de baralhar a pureza de linhagem familiar tão cara aos nossos antepassados. De admitir (apesar dos erros de manipulação) a simples iniciação medicamentosa à ovulação, ou a concentração do esperma do cônjuge por centrifugação, ou a fecundação do óvulo no útero materno ou *in vitro*, seguida de reimplantação no útero materno. Mas já não é assim tão óbvio quando se faz eventualmente apelo a um dador de esperma, anónimo ou não. E um tal apelo é, por construção, indispensável no caso dum casal de lésbicas a quem a lei reconhece o direito ao casamento. Neste caso, há ocultação deliberada do pai. O problema colocar-se-á então necessariamente da revelação ou não à criança desta filiação particular.

¹⁹⁷ Este parágrafo muito deve a uma comunicação do Dr. André Daleux, fervoroso teihardiano, nas Semanas sociais de Lille em 2014”

- A **GPO**¹⁹⁸: a gestação para outrem, usando “barriga de aluguer” ou outro meio, após fecundação artificial pelo espermatozóide do cônjuge e ovócito da esposa, introduz uma rutura no processo natural da maternidade. O recurso a uma doadora de ovócito (anónima ou não) complica ainda mais esta filiação para um casal heterossexual. E para um par homossexual, a situação torna-se verdadeiramente kafkiana: há ocultação deliberada da mãe, seja na vertente genética seja na vertente gestativa, transformada em alugadora do ventre. Acreditaremos nós que é possível explicar isto pacificamente a uma criança, quando crescer?
 - Acresce o problema que se coloca da ligação da mãe portadora à criança e do caso de a criança apresentar uma tara genética originando a recusa de adoção por parte do par homossexual, que, no entanto, tinha feito a encomenda (como acaba de ocorrer na Austrália). Faremos dessa criança um órfão por conveniência pessoal?
- **Como terminar a vida?** Os cuidados paliativos, em estabelecimento ou no domicílio, que estão em pleno desenvolvimento nos últimos decénios, oferecem um acompanhamento que torna mais suportáveis os fins da vida, mesmo os mais penosos. Isso permite diminuir o uso de antidepressivos, mas também evitar os pedidos de eutanásia, muitas vezes relacionada com uma depressão moral.
- Face às legalizações da eutanásia, como na Suíça ou na Bélgica, a França encontra-se atualmente sob o regime da Lei Léonetti-Claeys, que enquadra um número considerável de problemas, nomeadamente o do difícil dilema da suspensão ou manutenção duma sobrevida artificial. Será esta lei aperfeiçoável em face às questões contraditórias daqueles para quem é óbvio o respeito de toda a vida até ao seu termo natural e daqueles que reivindicam o direito de poder ser ajudados a se destruírem, desde que tenham manifestado essa intenção? Onde se situa a fronteira entre a eutanásia e o “deixar morrer”?
- **Como será amanhã a relação com a vida?** Não é evidente que os problemas se tornem mais simples e mais fáceis em matéria de opções respeitantes à relação com a vida.
- **Interrupção voluntária da gravidez:** a contraceção bem aplicada permitirá limitar as IVG? Ou a IVG tornar-se-á um método de regulação dos nascimentos como os outros? E até mais simples e mais cómodo? A deriva que se observa atualmente em França, com a bênção do Estado, não nos torna muito otimistas a este respeito. Tão pouco se compreende o recurso ao aborto como solução para a angústia, que era o espírito da lei Veil, como a sua transformação num simples direito humano, que deixa um profundo sentimento de mal-estar ao proclamar-se, por outro lado, o carácter sagrado de toda a vida, incluindo a dos animais.
 - **Eugenismo:** As manipulações genéticas permitidas por decodificação do genoma humano colocam igualmente imensos problemas. Será anódino modificar os cromossomas do futuro bebé que, assim, ficará curado duma doença genética? Aliás, a deteção cada vez mais precoce de malformações genéticas no decurso da gravidez não deixará de colocar, em cada caso, a questão do recurso a uma IMG (interrupção médica da gravidez). Os futuros pais não estarão então em risco de sofrer pressões nesse sentido, por razões tanto sociais como orçamentais? Nem negligenciemos, em toda esta série de intervenções, o problema da idade de gestação em que o embrião pode ou deve ser considerado humano. Esta idade constitui uma limitação para praticar uma IVG, donde a tendência a relegar esta

¹⁹⁸ NT: no original “GPA: gestation pour autrui”

idade para limites cada vez mais tardios, o que faz aproximar notoriamente o aborto do infanticídio.

- **Manipulações genéticas:** O exame do genoma antes da implantação no útero materno coloca o problema ético do diagnóstico pré-implantação com um objetivo mais ou menos justificado: escolha do sexo, cor dos olhos, cor da pele, etc. Esta prática abre a via à mercadização do genoma, como vemos nos EUA com a criação de bancos de esperma de homens célebres (campeões desportivos, prémios Nobel, dirigentes de empresas, políticos, etc.), a preços cada vez mais exorbitantes.
- **Como será amanhã a relação com o nosso corpo?** Repleto de próteses e de informática, corremos o risco de que o nosso corpo nos pareça estranho ou então, estendendo bem longe no nosso entorno as suas ramificações corporais, nos vejamos mergulhados na angústia.
- **Proliferação das próteses:** às numerosas próteses já existentes para substituir articulações ou membros deficientes, em breve se juntarão membros artificiais impregnados de informática e comandados pelo pensamento. Veremos aparecer olhos artificiais que permitam aos cegos ver, mas igualmente capazes de decuplicar o poder visual do olho humano e de nos conectar a uma rede informática. Da mesma maneira, serão desenvolvidos **exosqueletos** que multipliquem consideravelmente a força humana, capazes de, em termos de capacidades desportivas, ultrapassar os maiores campeões¹⁹⁹. As forças armadas estariam, diz-se, particularmente interessadas em tais investigações capazes de fazer surgir o “soldado aumentado”.
 - **Transplantes de órgãos:** vão abrangendo já, pouco a pouco, todos os órgãos: coração, rins, pele, córnea, útero, etc. O limite parece encontrar-se para além do número de dadores compatíveis. Donde o risco, que não é ficção, duma deriva mercantil com a formação dum mercado de órgãos humanos fornecendo-se nos países pobres com destino aos países ricos. Esta mercancia do corpo vem juntar-se à exploração económica dos pobres, favorecendo cada vez mais nos países desenvolvidos a aparição duma medicina a duas velocidades. Para responder a esta deriva, procurar-se-á, certamente, substituir os órgãos biológicos deficientes por próteses artificiais. É o caso do rim artificial, que veio substituir a diálise atual, ou do coração artificial em vias de experimentação. Mas estas próteses são igualmente muito caras e colocarão o problema da opção dos pacientes visados: conforme a idade, a riqueza, a notoriedade, ... etc.
 - **Nanotecnologias:** assiste-se já à implantação de microprocessadores eletrónicos que permitem registar em tempo real as principais variáveis fisiológicas e dar instantaneamente um balanço da saúde²⁰⁰. A miniaturização, tornada possível pelas nanotecnologias, vai acentuar esta evolução. Os efeitos quânticos do mundo subatômico abrem à medicina possibilidades inauditas: transporte direcionado de medicamentos até ao local de atuação no corpo, análises biológicas instantâneas, confecção de nano-micro-processadores de dimensão molecular, implantáveis no organismo e capazes de influenciar o nosso comportamento. Todas estas aplicações colocarão, inevitavelmente, múltiplas questões de ética quanto à sua legitimidade e aos limites da sua utilização.

¹⁹⁹ Recordemos a história de Óscar Pistorius, nos jogos olímpicos de Londres em 2012. Amputado de ambas as pernas, estas haviam sido substituídas por duas lâminas de carbono que lhe conferiam uma velocidade sem igual. Desejoso de correr os 400 metros com os campeões válidos, foi finalmente desqualificado pelo tribunal arbitral do desporto, sob o pretexto de que as suas pernas-lâminas lhe davam uma vantagem competitiva em relação ao corredor normal. Os americanos chamaram a isto *technodoping*.

²⁰⁰ O que, segundo parece, teria o efeito de tornar as pessoas hipocondríacas.

- **Negação do sexo e escolha do gênero:** o debate em torno da noção cultural de gênero, vindo substituir a noção biológica de sexo, fez crer que o ser humano era soberanamente livre neste domínio. “*O meu corpo pertence-me*”, ouve-se dizer, o que subentende que posso fazer dele o que eu quiser, de acordo com as minhas conveniências. A realidade poderia mostrar-se menos dócil porque o meu corpo é também uma porção da biosfera, da qual ele depende em grande parte. A este título, o meu corpo é também para mim um desconhecido, um mistério, e eu habito-o muito mais do que ele me pertence.

b) O homem aumentado segundo o espírito de Teilhard

Para responder de “*maneira nobremente humana*” a todos os desafios que acabaram de ser enumerados, convém, antes de mais, não os isolar separando-os do seu entorno ou contexto. É preciso tomar consciência, como escreve o Papa Francisco na *Laudato Si*, de que “*tudo está ligado*”, ou, ainda, para falar como Teilhard, de que biosfera e noosfera se interpenetram entre si inextricavelmente. Do mesmo modo, ainda que distintas, não podemos separar natureza e cultura e, quando o fazemos, à semelhança das ideologias do gênero, caímos sob a alçada da maldição anunciada por *Blaise Pascal*: “*O homem não é nem anjo nem besta; e, quem quer fazer de anjo, faz de besta!*” Mas devemos também recordar que são os homens, quer queiram quer não, quem tomou doravante em mãos a governança do planeta, comportando-se, de alguma maneira, como intendentess de Deus na condução da evolução... o que lhes dá algumas obrigações tremendas e deveria enchê-los do temor de proceder mal. A resposta é, pois, em grande parte **ética**. Aos poderes acrescidos sobre a natureza que nos dão as tecnociências deve corresponder uma exigência acrescida de responsabilidade. Donde a dupla resposta de princípio dada por Teilhard aos grandes desafios vindouros das biotecnologias: um suplemento de investigação científica e um suplemento de exigência ética, mas indissoluvelmente ligadas.

- **Um suplemento de investigação científica:** Como pusemos já em evidência, Teilhard tem confiança no gênio humano e pensa que, à destabilização introduzida na biosfera por uma ação humana, uma solução possa ser trazida por uma descoberta científica. Já desde os “*Escritos do tempo da guerra*” em 1916 que ele pressentia este papel da ciência e escrevia: “*Do dever da Investigação: parece-me ser uma obrigação fundamental para o homem tirar de si e da Terra tudo o que ela pode dar.*” E, mais tarde: “*Tudo investigar para Cristo, tudo experimentar para ele.*”
- Tratando-se, por exemplo, da questão do eugenismo e para usar uma ilustração tirada da atualidade, ninguém porá em causa, pelo menos assim espero, quão bem fundado é o querer-se erradicar a trissomia 21. Mas é preciso fazê-lo, como propõe a *Fondation Jérôme Lejeune*, desenvolvendo uma investigação fundamental que dará amanhã (um amanhã que parece estar muito próximo) as moléculas que permitirão, a partir do embrião humano, inibir ou modificar os genes recessivos? Ou antes, como se faz massivamente hoje, por conjugação dum diagnóstico pré-natal seguido de aborto terapêutico? Intuímos bem para que tipo de resposta nos orienta a “*forma nobremente humana de eugenismo*” de Teilhard, uma resposta que tem a seu favor o imenso mérito de apostar na investigação científica e no gênio humano, não em escolher o caminho mais fácil ou mais expedito, sem se preocupar com considerações éticas.
- **Um suplemento de exigência ética:** Como vimos anteriormente, os poderes acrescidos que adquirimos sobre a natureza impõem-nos darmos provas dum discernimento acrescido quanto às consequências das nossas ações a longo prazo. O princípio de precaução, desde que não façamos disso um dogma, impõe-se sempre que nos encontremos face a escolhas técnicas, industriais, económicas, sociais, médicas, culturais, etc., cujas consequências e cujos efeitos tenhamos dificuldade em avaliar. E, deste ponto

de vista, aqueles que fazem mais ruído como defensores incondicionais do ambiente nem sempre são os mais sérios. Os mesmos que se batem, por vezes com exagero, para defender a abelha do Mont Lozère ou a rã cinzenta dos pântanos de Poitou, que vão arrancar plantas de trigo transgénico do INRA*, apesar de destinadas a ensaios científicos para verificar a sua nocividade a longo prazo, abandonam, ao mesmo tempo, todo o princípio de precaução e brincam a aprendizes de feiticeiro em matéria de manipulação dos embriões humanos, de barrigas de aluguer, de procriação artificial e, mais amplamente, de filiação humana, cujas regras *remontam*, no entanto, às origens do *homo sapiens*, como demonstrado por numerosos trabalhos antropológicos. Tais incoerências por parte de responsáveis políticos ou líderes de opinião causam estupefação e mostram sobretudo que a razão se revela de pouco peso sempre que intervém a paixão política ou partidária.

É esta a censura que podemos fazer ao transumanismo, o qual persegue, sem o dizer, uma visão prometaica: criar um novo tipo de homem, superior ao que nos foi legado pela natureza. Para tanto, o transumanismo utiliza a invalidez como cavalo de Troia: vencer Alzheimer ou Parkinson, equipar um amputado, isso é fabuloso! A menos que não seja só uma máscara. Muito facilmente se desliza para esta ideia louca: o homem normal é, ele próprio, um deficiente, portanto, aumentemo-lo! Note-se que o homem, em questão em tudo isto, é o homem-indivíduo do liberalismo anglo-saxão, nunca o homem-pessoa da unificação de comunhão de Teilhard. Se o homem-pessoa deve ser aumentado, poderíamos escrever no prolongamento do pensamento de Teilhard, é na capacidade de amar, no dom de si, na aptidão em pôr os seus talentos ao serviço dos mais frágeis, dos mais pequenos, não no advento de campeões do músculo, da memória ou da inteligência calculadora. O futuro da humanidade não se encontrará no surgimento de gerações de “super-homens”, solitários e orgulhosos, destinados a entrar em concorrência logo que criados, mas na invenção de relações cordiais, pacificadas e solidárias no seio e entre as comunidades humanas. Um texto surpreendentemente premonitório de Teilhard²⁰¹, redigido em Pequim em 1943, ilustra esta posição: “Não é na direção de indivíduos anatomicamente supercerebralizados, mas na dos agrupamentos supersocializados que é preciso orientarmo-nos, se quisermos adivinhar a figura da Superhumanidade.” E, já numa conferência proferida em Paris em 1921, antecipando os progressos futuros do Homem como devendo levar aos fatores espirituais da vida em sociedade, ele afirmava²⁰²: “Fazer Titãs? Impossível... Quanto mais avançarmos no sentido do aperfeiçoamento do nosso organismo, mais será necessário que a unidade conquistada pelo nosso ser se acabe na harmonização e na sublimação das paixões... Quanto mais nos aproximarmos, pela convergência industriosa dos nossos esforços, do Centro comum para que tendem os elementos do Mundo, mais devemos adorar.” É, pois, a promover uma cultura do amor ao próximo, esta velha utopia cristã, que somos, mais do que nunca, convidados.

Construir uma civilização do amor

Eis-nos conduzidos ao essencial, à razão profunda, à causa das causas que se encontra na origem de todas as crises, de todas as disfunções que acabamos de elencar. O esgotamento da Terra, o aquecimento climático, a repartição escandalosamente desigual da riqueza, o aumento da violência e dos conflitos entre os povos, todo o mal-estar em torno da procriação,

* NT: INRA = Institut National des Recherches Agricoles

²⁰¹ Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité, tomo 9 das Obras completas *Science et Christ*, p.203-204

²⁰² *Science et Christ ou Analyse et Synthèse*, Tomo 9 das Obras, *Science et Christ*, p.59

da filiação e da morte, o pôr em causa as fronteiras entre o humano, o animal e o robô, todos têm em comum, como sublinha o Papa Francisco na *Laudato Si*, a recusa em reconhecer os limites à ação humana sobre este mundo. Resultado: uma sociedade materialista e individualista, na qual os homens deixaram de se amar. O transumanismo inscreve-se nesta conceção dum homem orgulhoso e todo-poderoso, mais preocupado em fazer uma inspeção sanitária à natureza do que em cuidar dela como um bom jardineiro, tal como o Criador lhe pede no segundo livro da criação do Genesis (Gn 2,15). É, ele próprio, o sintoma duma imensa crise espiritual que erige o relativismo em valor supremo.

Através da sua crítica da democracia liberal e da ideologia dos direitos do homem, Teilhard tinha-se apercebido dos males desta sociedade pós-moderna. Depois, pela elaboração da sua antropologia evolucionária, diádica e personalista, ele tinha procurado dar-lhe o remédio. Tendo em conta as irredutíveis dimensões ecológicas, sociais, culturais e religiosas duma pessoa humana, definida, em primeiro lugar, pelas suas relações e que, por essas razões, é muito mais do que um simples indivíduo, a antropologia de Teilhard escapa, com efeito, ao relativismo. É por isso, perante os desafios do mundo de hoje, nomeadamente das biotecnologias, que ela não pode dar exatamente as mesmas respostas que os defensores dum utilitarismo estreito ou dum transumanismo prometeico.

a) Sair do relativismo da cultura pós-moderna

Regressemos à descrição da paisagem social e cultural que temos diante dos olhos neste começo do século XXI, pelo menos no que diz respeito ao Ocidente, uma vez que a situação nos novos países emergentes, a China e a Índia em particular, é bastante diferente²⁰³.

Um pensamento verdadeiramente único – a *ideologia liberal-libertária* – governa os espíritos. Fá-lo por meio dum condicionamento insidioso, duma maneira “doce”, que passa pela média, os espetáculos, a publicidade, o *air du temps* do “*culturalmente correto*”. Recém-chegado à nossa hipermodernidade, esta ideologia funda-se no culto dum individualismo radical que chega até nós desde as Lumières, revisto à dimensão dum liberalismo económico desenfreado, erigindo o mercado como guia supremo, e duma leitura libertária dos direitos do homem. Nesta conceção antropológica, o ser humano, “liberto” de todas as normas e obrigações morais que o mantinham solidário com os outros, encontra-se disponível (pelo menos assim o crê!) para satisfazer todos os desejos segundo a lógica do “*a escolha é minha*”. Esta ideologia sabe admiravelmente combinar uma dimensão económica, pretensamente “de direita” (o hiperliberalismo económico e, sobretudo, financeiro, que prevalece em matéria de produção, consumo e trocas) e uma dimensão societal, pretensamente “de esquerda” (a contracultura libertária, saída dos anos 1960-1970, que dita a norma moral em matéria de comportamentos e costumes).

Um dos maiores pensadores da segunda metade do século XX, o antropólogo René Girard, desaparecido a 4 de novembro de 2015, soube descrever admiravelmente esta ideologia mortífera numa obra²⁰⁴ datada já de 1978. Ao contrário de numerosos partidários desta ideologia, que vão repetindo que o homem, abandonado aos seus desejos, não fará mal a uma mosca, e que é conveniente abater os últimos interditos repressivos, René Girard, que não partilha dum otimismo tão ingénuo, não teme escrever²⁰⁵: “*Os modernos imaginam sempre que os seus mal-estares e dissabores provêm dos entraves que opõem ao desejo os tabus religiosos, culturais e mesmo, hoje em dia, as proteções legais dos sistemas judiciais. Uma vez abatidas essas barreiras, pensam eles, o desejo vai desabrochar; a sua maravilhosa inocência dará os seus frutos... Isto nunca é verdadeiro. À medida que o desejo elimina os*

²⁰³ Ao adoptar o modelo capitalista de desenvolvimento económico, mas mantendo um controlo político estreito sobre a sociedade, estes Estados assemelham-se mais a uma forma de nacionalismo totalitário já conhecido.

²⁰⁴ René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978

²⁰⁵ Ibid., p.405

obstáculos exteriores, sabiamente dispostos pela sociedade tradicional para prevenir as contaminações do desejo, ... o obstáculo vivo do modelo imediatamente metamorfoseado em rival substitui-se, com vantagem, ou melhor, com desvantagem, ao interdito em falência. Em lugar deste obstáculo inerte, passivo, benévolo e idêntico para todos, logo nunca verdadeiramente humilhante ou traumatizante, que lhes opunham os interditos religiosos, os homens, cada vez mais, têm de enfrentar o obstáculo ativo, móvel e feroz do modelo metamorfoseado em rival, um obstáculo ativamente interessado em os contrariar, pessoal e maravilhosamente equipado para nisso ter êxito.” René Girard acrescenta: “Quanto mais os homens julgam realizar as suas utopias do desejo, em suma, quanto mais abraçam as ideologias libertadoras, mais trabalham, em realidade, para o aperfeiçoamento do universo concorrencial no seio do qual sufocam. Mas, longe de aprenderem com os seus erros, eles continuam alegremente na mesma.”²⁰⁶

Verdadeiro veneno espiritual do Ocidente, esta ideologia liberal-libertária fez já inúmeras vítimas. Encontramo-las entre as pessoas mais modestas e as mais fracas das nossas sociedades: deixadas à mercê da competição económica, crianças vítimas de dissensões familiares, feridas pela vida e abandonadas à sua solidão e vadiagem, excluídas de mil e uma maneiras, etc. No encarniçamento de fazer tábua rasa do passado, esta ideologia arvorou em bode expiatório todas as instituições (Igrejas, associações culturais, grupos de pensamento, sistemas judiciais), assim como os poucos intelectuais refratários, que se opõem ainda a esta desconstrução sistemática dos sistemas de valores e de normas que fizeram, num passado recente, o êxito do humanismo ocidental. No tocante particularmente à detestação dedicada por estas ideologias à Igreja católica, René Girard não teme afirmar²⁰⁷: *“Duma maneira geral, os meios progressistas, tanto nos EUA como na Europa, têm tendência a fazer da Igreja católica o bode expiatório das suas desilusões e do seu mal-estar. A sua atitude atinge, por vezes, o ponto duma verdadeira perseguição moral, sob a forma de desprezo e de troça. E se assim é, é porque a Igreja católica lhes aparece como a única instituição suficientemente sólida e viva para se opor ao seu delírio libertário.”*

Ao proceder deste modo, não se dão conta de que, se por desgraça, eles devessem amanhã ganhar a partida, a sua vitória marcaria ao mesmo tempo a sua própria derrota... e sem dúvida, a mais longo prazo, a do Ocidente. Mas que importa, afinal, visto que a tocha da evolução seria, sem dúvida, reaccesa, como nos leva Teilhard a pensar, por outros povos em vias de chegar à noosfera e capazes de se impor as disciplinas sem as quais nenhuma criação é possível.

Para se oporem a esta desconstrução em forma dos valores que fizeram o sucesso das nossas sociedades abertas, é claro que os discípulos de Teilhard, e mais ainda os cristãos, deverão tomar a palavra para entrar no debate antropológico e dialogar sem concessões com os liberais-libertários. A tradição judeo-cristã, com efeito, nunca cessou de promover a razão crítica e a confiança num “futuro humano”, uma razão crítica que não anula a liberdade nem a transcendência.

Sair do relativismo exigirá um enorme trabalho. Será necessário reunir e pôr em marcha uma multidão de meios na ordem da criação cultural, da difusão das ideias por via da imprensa, livros, rádio, televisão, redes sociais. E será igualmente preciso retomar de base a questão da educação, da infância até à idade madura, sem esquecer a juventude.

b) Dar o primado à educação

Hoje em dia, em quase todos os países desenvolvidos, cava-se o fosso entre a complexidade crescente dos saberes e dos saberes-fazer necessários à vida em sociedade e a

²⁰⁶ *Ibid.*, p.405

²⁰⁷ A propos de la mort de Jean-Paul II : une interview de René GIRARD [A propósito da morte de João Paulo II : uma entrevista], *Note Trimestrielle de l'OCHRES*, n°38, julho de 2005, www.ochres.org

fossilização duma educação amarrada a peias doutros tempos. Os nossos sistemas educativos estão em grave impasse e não se pode fugir a uma refundação radical que exigirá um imenso esforço de criatividade. E isso tanto mais quanto a luta contra o relativismo e a cultura liberal-libertária vai exigir a mobilização de potentes meios, entre os quais a educação se encontra em primeira linha.

As reflexões de Teilhard sobre a educação revelam a pertinência e a modernidade do seu pensamento. Ele vê na educação um dos instrumentos mais preciosos da Evolução, tendo o educador um papel privilegiado. Escreve ele²⁰⁸: *“Desde logo, na educação continua e emerge, duma maneira refletida, e nas suas dimensões sociais, o trabalho biológico hereditário que faz, desde as origens, emergir o mundo nas zonas duma sempre maior consciência. Colaborador imediato da criação, o educador deve tirar o respeito e o gosto do esforço dum sentido profundo e comunicativo dos desenvolvimentos já atingidos ou esperados da natureza... Depois, pela educação, prossegue, graças à difusão progressiva de perspectivas e de atitudes comuns, a lenta convergência dos espíritos e dos corações, fora da qual não parece haver saída, à nossa frente, para o movimento da Vida... Por meio da educação, enfim, opera-se, direta e indiretamente ao mesmo tempo, a incorporação progressiva do Mundo no Verbo incarnado.”*

Para Teilhard, a educação não consiste somente em enriquecer a coletividade pelo número e pela qualidade dos cérebros assim formados. Ela consiste também em ensinar a *tornar-se mais*. Não deve restringir-se à escola ou à Universidade, não fica limitada a um período da vida, ela deve enriquecer-se com todos os contactos. Não se atinge no quadro de uma organização única, hierárquica e piramidal; supõe, pelo contrário, estruturas flexíveis, ajustáveis à evolução dos saberes, dos ofícios e dos comportamentos.

Na escola, acima de tudo, conviria prosseguir uma *reflexão teilhardiana*, apoiada em profundidade nas forças de evolução, para adaptar as estruturas e os programas escolares e universitários às condições duma sociedade em mutação rápida e em busca de sentido.

Para concluir: manter a esperança e o gosto de viver

Para Teilhard, a Evolução em si mesma era já o facto massivo e incontestável sobre o qual se podia fundar solidamente o nosso otimismo quanto ao futuro o Homem. A duração, a coerência e o esplendor do processo evolutivo militam, com efeito, em favor da sua irreversibilidade e do seu sucesso. Mais, a noogénese aponta para um ultra-humano – o Ponto Ómega – no qual Teilhard via a germinação do Espírito que atinge enfim a sua plenitude, garantindo, de maneira definitiva, a obra da *“santa Evolução.”*

Esta perspectiva, já de si entusiasmante para qualquer homem, será, contudo, suficientemente atraente par mobilizar as vontades humanas e fundar, com a sua espera, um empenhamento sem falhas? Queremos nós ou não prosseguir amanhã a dura labuta de construir uma noosfera convergente no Espírito? E donde extrair a energia humana para o fazer? Quem nos dará o gosto pela vida indispensável a um tal empenhamento?

Felizmente, para Teilhard, esta *Fé*, esta *Esperança*, únicas capazes de pôr em movimento a energia humana, existem realmente e estão mesmo ao alcance da mão. Como veremos no próximo e último capítulo, Teilhard reconhecia neste Ponto Ómega a figura teológica do Cristo Universal. É por essa razão que a sua esperança humana no êxito final da noogénese podia apoiar-se sobre a rocha da sua fé cristã. O empenhamento em favor de Ómega nutre-se do ardente desejo de nos unir a Ele, em quem a nossa personalidade se encontrará não apenas salvaguardada, mas será enriquecida e sublimada pela sua relação propriamente com Ómega e com as outras pessoas humanas, que fizeram a mesma escolha

²⁰⁸ Notes sur la valeur humano-chrétienne de l'éducation [Notas sobre o valor humano-cristão da educação], *L'Avenir de l'Homme*, pp.51-52

que nós. Teilhard escreve a este respeito²⁰⁹: “*Uma metamorfose posterior, a última, não estará em curso, depois do nascimento cristão do amor: a tomada de consciência dum Ómega no coração da Noosfera – a aparição da **Teosfera**?*” Sonho, dir-se-á, fantasmagoria. Mas não é isso que proclamam os cristãos, cada vez que confessa a sua fé na comunhão dos santos, na Jerusalém celeste, no Reino de Deus, no Pleroma, no corpo místico de Cristo, na ressurreição dos mortos, na vida eterna, etc.?

²⁰⁹ TEILHARD DE CHARDIN, *L’Energie humaine, L’Energie humaine*, p.198, Tomo VI das Obras completas

CAPÍTULO IV

O renovador da teologia

Rumo a um Cristo sempre maior

Em Teilhard, visões científica e religiosa estão intimamente ligadas. Para ele, ciência e fé não estão compartimentadas, mas dialogam constantemente uma com a outra, em perpétua busca de coerência e unidade, permanecendo cada uma na sua ordem. “*A Ciência não pode atingir os seus próprios limites sem se colorir de mística e se penetrar de Fé*”, chega ele a escrever. E, no prefácio de 1947 que abre o *Fenómeno Humano*, propõe, em advertência, aos seus leitores, uma bela metáfora: “*Como acontece aos meridianos na proximidade do polo, Ciência, Filosofia e Religião convergem necessariamente na proximidade do Todo. Convergem, digo bem; mas sem se confundir e sem cessar, até ao fim, de atacar o real sob ângulos e planos diferentes*”. Toda a sua vida, Teilhard foi dominado por esta necessidade de fazer em si a união do conhecimento do mundo e a experiência de Deus.

Para além desta procura de unidade interior, havia também nesta busca um segundo motivo: dar uma razão de ser ao seu empenhamento no mundo e, mais amplamente, a todos aqueles que, como ele, trabalhavam no terreno. Tratava-se, para Teilhard, duma questão vital porque, escrevia ele, “*O homem não continuará a trabalhar e a investigar se não conservar o gosto apaixonado de o fazer. Ora, este gosto está inteiramente suspenso da convicção, estritamente indemonstrável para a Ciência, que o Universo tem um sentido e que pode, ou mesmo deve, consumir-se, se formos fiéis a uma perfeição irreversível.*” Aqui, a visão religiosa vem tomar o lugar da visão científica e prospetiva, como já entrevimos a propósito da construção da noosfera. Ainda que estas duas visões estejam em continuidade uma da outra, há mudança de nível, passagem do plano do observável e do extrapolável ao da adesão existencial e da fé.

As duas primeiras secções, que compõem a primeira parte deste capítulo, inscrevem-se nesta articulação dialética, típica do procedimento teilhardiano, entre a razão e a fé. Na primeira secção, mostraremos como Teilhard vê a Evolução convergir, de alguma maneira espontaneamente, em direção ao Ponto Ómega, dotado de propriedades supra-humanas. Depois, na segunda secção, este Ponto Ómega é identificado por Teilhard com o Cristo Universal da sua fé cristã, que se torna então preponderante e vai reconhecer a este Cristo os atributos cósmicos de Ómega.

As três secções seguintes, objeto da segunda parte deste capítulo, destinam-se a responder a três objeções maiores feitas à cristologia teilhardiana e que impedem *de facto*, enquanto não forem levantadas, engrandecer o Cristo às dimensões cósmicas e universais desejadas por Teilhard. O problema do mal e a doutrina do pecado original de Santo Agostinho, tantas vezes brandidos pelos adversários de Teilhard, são naturalmente as mais pesadas e a mais conhecidas dessas objeções. Mas há também o porquê do pluralismo religioso e a questão da possibilidade de existência de outros planetas habitado por seres pensantes.

A terceira e última parte do capítulo destina-se a desenvolver as numerosas consequências teológicas da cristologia de Teilhard. Comporta cinco secções que vão da configuração duma nova teologia da criação até à refundação da antiga doutrina dos fins últimos ou Escatologia. E o “progressista” Teilhard não teme falar de fim do mundo, de julgamento de Deus dos seus eleitos e dos seus condenados, numa época em que qualquer pregador cristão normalmente constituído foge como da peste a uma tal temática.

Gostaria, nesta ocasião, desprezar uma apreciação por vezes feita a Teilhard de que, não sendo um teólogo profissional, os seus escritos religiosos poderiam ser lidos apenas como obras de espiritualidade e de piedade. É verdade que Teilhard não se definia ele próprio como

teólogo, como confirma o seu amigo, cardeal de Lubac. É igualmente verdade que muitos dos seus ensaios são ardentes de espiritualidade e na borda da pura mística. Mas, no seu desejo missionário de anunciar o Cristo aos homens de hoje e utilizando, com esse fim, palavras e conceitos oriundos da ciência, Teilhard vai ter de fazer teologia, mesmo da mais elaborada e sábia possível, uma vez que se trata, desde logo, de cristologia. Tornado assim “teólogo de ocasião”, Teilhard antecipa, aliás, um pedido instantâneo do Papa João Paulo II, dirigido aos teólogos. Este escrevia²¹⁰ em 1988, no quadro da preparação dum colóquio sobre a complexidade, efetuado na Academia Pontifícia das Ciências: “Assim como a filosofia aristotélica... forjou, afinal, algumas das expressões mais profundas da doutrina teológica, porque não haveríamos nós de esperar que as ciências de hoje, com todas as formas do conhecimento humano, fortificassem e informassem aquela parte da teologia que trata das relações entre a natureza, a humanidade e Deus”. Sim, porque não o poderíamos nós esperar, se Teilhard nos deu disso já o seu exemplo!

Para poder proceder a esta inscrição do pensamento teológico de Teilhard nas problemáticas da Igreja do seu tempo e, igualmente, dos tempos que se seguirão até hoje, é indispensável situar bem este pensamento na cronologia da história da Igreja católica e do seu debate sem fim com o mundo. É este o objeto do quadro panorâmico incluído na página 101, concebido sobre o modelo dos que foram já apresentados para Teilhard visionário da ciência e peregrino do Futuro do Homem.

Este debate entre a Igreja católica e o mundo está presente ao longo de todo o século XIX e até à morte de Teilhard em 1955, como uma alternância de fases de abertura e de endurecimento. Explicitemos bem que esta dialética abertura/endurecimento nada tem de comum com a clássica distinção progressistas/conservadores que domina a vida social e ainda menos com a distinção direita/esquerda da vida política. A fase de abertura caracteriza-se pela **tomada em conta de emergências**, i. e., do que aparece como **radicalmente novo** na história humana (por exemplo, a ciência com as suas aplicações tecnológicas) e que convém integrar no *corpus* doutrinal da Igreja. Isto não é válido para os efeitos de moda, os quais não são senão retomas de respostas e comportamentos que podem ter existido num passado mais ou menos longínquo (como o lugar da homossexualidade na Grécia antiga) mas que os contemporâneos imaginam erradamente serem verdadeiras novidades! Nas fases de endurecimento, o magistério católico recusa esta tomada em conta de emergências a fim de poder conservar, espera ele, o antigo discurso que deu provas num contexto sociocultural que deixou de existir.

Avancemos alguns exemplos a partir do quadro cronológico que cobre dois séculos e meio de história da Igreja. A seguir ao período de rigor extremo que caracteriza o longo pontificado de Pio IX (promulgação do *Syllabus*, da encíclica *Quanta Cura*, da infalibilidade pontifical) vem a abertura do pontificado de Leão XIII (primeira encíclica social *Rerum novarum*, adesão dos cristãos de França à República). Vem depois Pio X, o Papa da crise modernista e da condenação do cristianismo social (*le Sillon*).²¹¹ Pio XI, que lhe sucede a partir de 1922, será, pelo contrário, o Papa signatário dos acordos de Latrão, da condenação dos totalitarismos (nazi e comunista) e da *Action Française*. Com o Papa João XXIII e o concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja católica muda visivelmente de rosto e vai empreender uma abertura fundada no mundo, abertura continuada com prudência e método pelos sucessivos Papas Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI e Francisco. É neste novo contexto

²¹⁰ João Paulo II, Carta ao rev. Georges Coyne s.j., Director do Observatório do Vaticano, 1 de junho de 1988, in *L'Osservatore Romano*, 46/XXI, p.1064

²¹¹ [NT: “*Le Sillon* (“O Sulco”, ou “O Caminho”) foi um movimento político e religioso francês fundado por [Marc Sangnier](#) (1873 - 1950) que existiu de 1894 a 1910. O objetivo era levar o catolicismo a uma maior conformidade com os ideais franceses republicanos e socialistas, a fim de fornecer uma alternativa ao marxismo e a outros [movimentos](#) anticlericais [trabalhistas](#). (Wikipédia)].

que o pensamento de Teilhard vai ser progressivamente reconhecido, depois aceite e valorizado.

Ao longo de todo este período de dois séculos, alguns grandes intelectuais, que eu classifiquei como teólogos de abertura, vão ter um papel motor. Selecionei quatro por terem sido portadores duma nova maneira de fazer teologia apoiando-se na razão moderna oriunda das ciências.

Em primeiro lugar, J.H. Newman, que transpôs o conceito de evolução para a história do desenvolvimento da doutrina cristã, e depois formalizou (*Gramática do Assentimento*) o método para pensar justo em matéria religiosa. A seguir, bem entendido, Teilhard de Chardin, que tinha por Newman uma admiração sem limites e a quem chamava o “*grande cardeal*”, o qual, “teólogo não por opção”, ficará sem dúvida como um dos grandes teólogos do século XX. Henri de Lubac desempenhou, em seguida, um papel decisivo na defesa e ilustração da obra de Teilhard, à qual consagrou nada menos que uma dúzia de obras; foi também um dos teólogos influentes do concílio Vaticano II, para que tinha sido designado como perito especial por João XXIII, antes de ser feito cardeal por João Paulo II. O cardeal Avery Dulles, enfim, o mais recente e menos divulgado, conhecia e apreciava a obra de Teilhard; mas ele é sobretudo interessante por ter sido o primeiro teólogo a aplicar a teoria dos modelos do pensamento sistémico à teologia. Neste plano, é o continuador de Teilhard, cuja epistemologia retoma.

PRIMEIRA PARTE : A CRISTOLOGIA DE TEILHARD

Da noosfera ao Ponto Ómega

Na fase de unificação da humanidade em que nos encontramos presentemente, a única saída aceitável, como mostrámos no capítulo anterior, é a unificação de comunhão realizada sob o efeito das forças do amor, unificação respeitando o princípio da “*união criadora*”, união que “*diferencia*” os elementos reunidos e na qual a personalidade de cada ser humano se encontrará enriquecida e exaltada, não nivelada e empobrecida.

A ascensão para um ultra-humano

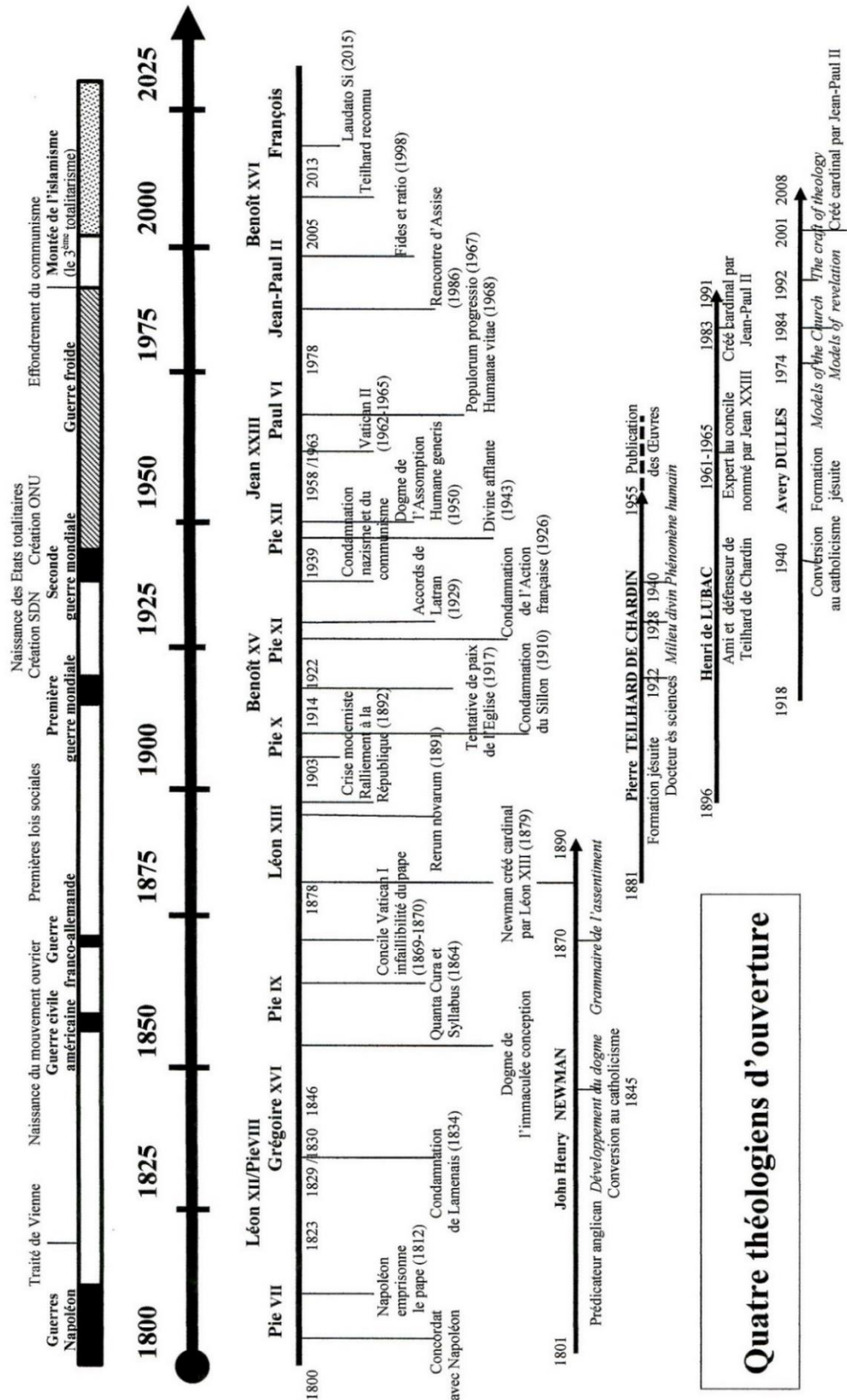
Para que a unificação de comunhão se realize, é necessário que o ser humano esteja animado dum verdadeiro sentimento de amizade pelos semelhantes, que aja “*sob a influência duma espécie de «gravitação» interna, que seja atraído para o alto, pelo interior*”²¹². E justamente este interior é perceptível desde as origens do universo, visto que tem continuidade, apesar da diferença de natureza das forças envolvidas, entre a atração das partículas elementares, a formação dos átomos, das moléculas, depois das células que são os tijolos da vida donde jorrará a consciência. O desejo que culminará no amor, não é senão a nova forma que esta atração, ao nível das pessoas, reveste, atração sem dúvida não de tipo físico-químico, nem mesmo biológico, mas psíquico e espiritual.

O amor aparece, assim, como “*a mais universal e a mais misteriosa das energias cósmicas*” e Teilhard dirá que “*a maneira mais expressiva e mais profundamente verdadeira de narrar a Evolução universal seria, sem dúvida, a de seguir o rasto da Evolução do amor*”²¹³. É este amor que dá um sentido ao homem e o impele à criação duma humanidade unificada, no

²¹² TEILHARD, *L'Avenir de l'Homme*, p.322

²¹³ *L'énergie humaine*, p. 41

Teilhard prophète d'une Eglise en débat avec le monde



Teilhard profeta duma Igreja em debate com o mundo
(dada a complexidade deste quadro, foi mantido o original francês)

seio da qual cada pessoa conservará a sua identidade e se encontrará em situação de sobre-existir como centro de relações com o Todo e as outras pessoas.

É a isto que Teilhard chama a ascensão rumo ao ultra-humano, uma fase de disposição da noosfera que poderá durar milénios, em que apenas acabamos de entrar, mas fase no decurso da qual “*as consciências se iluminarão progressivamente entre si pela sua própria convergência*”. Este catapultar da noogénese é simultaneamente **conectante** e **personalizante**. Multiplica, diversifica, complexifica as relações entre as pessoas, relações consideravelmente facilitadas pela “explosão” dos meios de comunicação, de que a internet é hoje uma ilustração material.

Sobre este carácter personalizante do ultra-humano, Teilhard insiste fortemente. Em oposição aos panteísmos e às religiões orientais, a história pessoal de cada um não acaba numa fusão no Todo. O que faz a identidade última de cada pessoa, incluindo a natureza das suas relações com os outros e com o Outro Todo, estão misteriosamente salvaguardadas. Escreve Teilhard²¹⁴: “*A Realidade em que culmina o Universo não pode, portanto, desenvolver-se a partir de nós senão conservando-nos; na Personalidade suprema, só podemos encontrar-nos pessoalmente imortalizados*”.

No final, esta marcha rumo ao ultra-humano desemboca, com efeito, num ponto de convergência, numa espécie de “Centro dos centros”, chamado **Ponto Ómega** por Teilhard, o qual orienta desde logo a marcha da humanidade. Teilhard escreve²¹⁵: “*A convergência geral em que consiste a Evolução universal não terminou com a hominização. Não há apenas espíritos sobre a Terra... haverá um Espírito da Terra*”. Para ele, é a própria Evolução que garante esta convergência, como ele escreve já em 1924²¹⁶: “*Se o Universo alcançou sucesso no inverosímil trabalho de fazer nascer o pensamento humano no meio do que nos parece ser um emaranhado impensável de acasos e azares, é que, no fundo de si mesmo, ele é dirigido por uma potência soberanamente maestra dos elementos que o compõem*”.

Num primeiro momento, Ómega aparece, pois, como uma simples extrapolação da lei de evolução com a sua complexidade crescente e a sua subida de consciência; é o ponto de convergência das linhas de unificação discerníveis no passado. Mas, num segundo momento, este ponto de convergência apresenta-se também como um polo de atração (ou Atrator) localizado no Futuro. “*Ómega, aquele para o qual tudo converge e, reciprocamente, aquele donde tudo irradia*”, como Teilhard expressa²¹⁷ em 1937. Mas acrescenta, num outro ensaio escrito na China na mesma época²¹⁸: “*Sob que traços me representaria eu agora a Realidade terminal, a única coligindo preciosamente tudo o que há de absoluto... no trabalho da vida? Inevitavelmente, sob os duma imensa Unidade. O Absoluto, em direção ao qual nós nos elevamos, não poderia ter outra fisionomia senão a do todo, de um Todo depurado, sublimado, conscientizado*”.

Esta audaciosa extrapolação do conjunto do processo evolutivo permite então a Teilhard acrescentar um último nível à sua fenomenologia, fazendo aparecer Ómega como o verdadeiro cume da Evolução. É o que se representa na figura 16, que retoma e recapitula os esquemas já apresentados nos capítulos 2 e 3, aquando das etapas anteriores da evolução, desde o *big-bang* até à noosfera. Ao pôr em evidência o papel de Ómega, Teilhard completa e remata esses primeiros esquemas que terão tido, assim, uma função de esboço. No seguimento do seu processo, Teilhard vai esforçar-se por precisar a natureza e evidenciar as espantosas propriedades de Ómega.

²¹⁴ *Comment je crois*, p.137

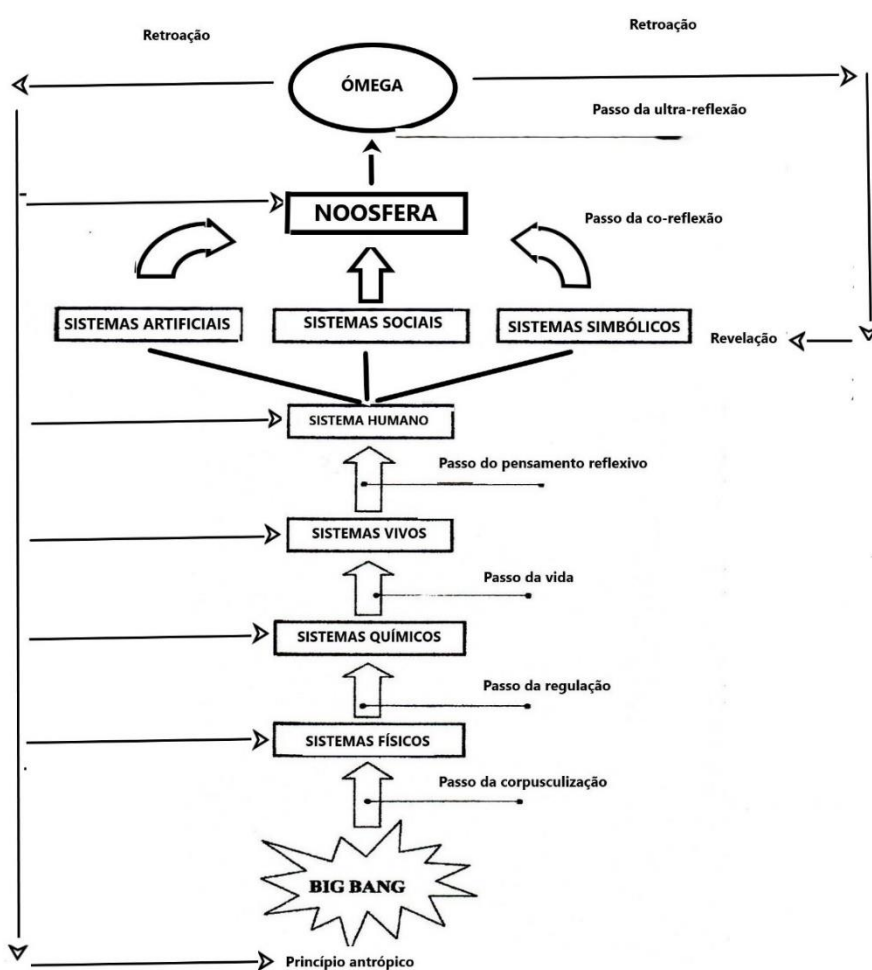
²¹⁵ *L'énergie humaine*, p.38

²¹⁶ *Mon univers*, Tome 9 des Œuvres, *Science et Christ*, p.69

²¹⁷ *L'énergie humaine*, p.183

²¹⁸ *Science et Christ*, p.71

Figura 16: Uma fenomenologia integral da Evolução



Natureza “pessoal” do Ponto Ómega

Desde o instante em que o pensamento reflexivo e a personalização apareceram à escala humana no mundo, é necessário que Ómega, essa “*Realidade terminal*”, seja ela própria, sob pena de se revelar menos evoluída e complexa que os elementos por ela animados, uma Realidade pensante, possuindo todos os atributos duma pessoa. É por essa razão que Ómega não pode identificar-se a uma simples fusão de mónadas individuais (tentação totalitária que Teilhard denuncia no fenómeno nazi e também no comunista), mas deve tomar a forma duma comunhão personalizante, porque “*a união diferencia*”. Em Ómega, existe mesmo sobre-personalização dos humanos. Em Ómega, realiza-se uma comunhão de amor. E para isso, Ómega deve ter, duma maneira eminente, todas as qualidades duma pessoa. Escreve Teilhard²¹⁹: “*o termo último divino de Convergência universal deve possuir eminentemente a qualidade de Pessoa, sem o que seria inferior aos elementos que domina*”.

Mais ainda, como fim da Evolução, recetáculo da seiva da Terra e, desde logo, de todo o esforço humano, Ómega deve, dalguma maneira, ser indestrutível, imortal. O seu alcance traduz um limiar de irreversibilidade. Escreve Teilhard²²⁰: “*Ómega descobre-se-nos, na medida em que nele o movimento de síntese culmina. Mas, sob esta face evolutiva, ele não mostra senão a metade de si próprio. Último termo da série, é ao mesmo tempo fora de série.*

²¹⁹ *L'énergie humaine*, p.

²²⁰ *Le Phénomène humain*, p. 301

...*Se, por natureza, não escapasse ao tempo e ao espaço, não seria Ómega*". Tal leva Teilhard a qualificá-lo de "*Grande Estável*", conferindo-lhe os quatro atributos de autonomia, atualidade, irreversibilidade e transcendência:

- **Autonomia:** não se trata de um simples ponto virtual para o qual convergiriam misteriosamente as linhas de força da evolução humana. De algum modo, Ómega é consistente e, sobretudo, ativo. Teilhard descreve-o²²¹ como "*Centro supremo de convergência e de consistência, no qual tudo se ata e se sustenta... Omnipresença e omni-ação duma consistência suprema*". Bem real, Ómega é autônomo e livre, apresentando em si mesmo todas as características duma Super-pessoa, sem o que não seria "*supremamente atraente*" para poder orientar para si as forças de amor da noosfera. Teilhard escreve²²²: "*Assim, gradualmente, a minha fé no valor do ser individual precisou-se, enriqueceu-se, a ponto de me lançar aos pés de uma qualquer Realidade universalmente esperada... duma Personalidade suprema*".
- **Atualidade:** mesmo que a unificação de comunhão em Ómega só se realize no fim da História, o Centro dos centros deve já aí estar, "*supremamente presente*", para que exerça desde logo a sua força de atração sobre o coração dos humanos. Teilhard refere-o²²³: "*Polo consciente do Mundo, não basta dizer que este emerge da ascensão das consciências: é preciso acrescentar que, ao mesmo tempo, ele já se encontra emerso desta génese*".
- **Irreversibilidade:** atrator de comunhão já presente na história, Ómega não poderá desaparecer quando a unificação última finalmente se realizar. Para Teilhard²²⁴: "*Uma vez formado, um centro reflexivo já não pode mudar senão adentrando-se em si próprio... A evasão para fora da entropia, por reversão sobre Ómega. A própria morte hominizada... Universo coletor e conservador, não da energia, ... mas das pessoas*".
- **Transcendência:** esta propriedade decorre logicamente das três precedentes. Para Teilhard, este foco de convergência, visto à partida como simplesmente imanente à evolução, "*supõe, antes dele, mais profundo do que ele, um núcleo transcendente, divino*"²²⁵. Ómega, realidade superior e já presente, atraindo a si a seiva longamente destilada da Evolução: não é, com efeito, a figura da transcendência ou do divino para muitos sábios e místicos? Isto faz com que Teilhard, a propósito do advento de Ómega, escreva²²⁶: "*O fim do mundo: inversão do equilíbrio, que desprende o Espírito, enfim completo, da sua matriz material para o fazer repousar doravante, com todo o seu peso, sobre Deus-Ómega*".

Chegado a este ponto da sua reflexão, não resta mais a Teilhard, para "fechar o anel" da sua fenomenologia, do que uma última etapa a transpor: encarar a possibilidade duma influência deste ponto Ómega, postulado já real e existente, sobre todo o processo da evolução. É o que fará nos últimos capítulos do *Fenómeno Humano*, e de maneira muito condensada, no seu *Sumário* (apresentado em anexo no fim do livro). Ao pensar esta eventualidade paradoxal, Teilhard dá provas duma espantosa intuição, numa altura em que não dispunha dos conceitos da abordagem sistémica (nomeadamente os de anel de retroação e de causalidade circular), cuja utilização irá revelar-se hoje preciosa para conferir ao discurso teilhardiano uma incontestável clareza e uma verdadeira pertinência.

O *princípio de emergência*, de que a figura 1 desenvolve as principais etapas no sentido ascendente, vai-se combinar, efetivamente, com o *princípio de recursividade* (anel de causalidade circular) para tornar pensável a influência, sobre um processo atual, duma

²²¹ *Science et Christ*.

²²² *Science et Christ*, p.71

²²³ *Le Phénomène humain*, p. 301

²²⁴ *Le Phénomène humain*, p. 302

²²⁵ *L'activation de l'énergie*, p.152

²²⁶ *Le Phénomène humain*, p. 320

realidade futura. Tais paradoxos observam-se na formação e no funcionamento de numerosos sistemas hipercomplexos encontrados no mundo dos seres vivos e no mundo social, como vimos nos dois capítulos precedentes. Tal como se observa nesses sistemas, esta *causalidade descendente*, que tem todas as características duma finalidade, faz prevalecer a lei dos níveis superiores sobre os níveis inferiores, do “todo” sobre as partes. O Ponto Ómega disporia, assim, do surpreendente poder de retroagir, como o mostram os tracejados do esquema da figura 16, nas diferentes etapas da Evolução, etapas essas que são aliás necessárias à sua aparição! Ómega comportar-se-ia como um imenso atrator, já presente desde a origem do mundo e influenciando o conjunto do processo de complexificação da matéria e de ascensão para o espírito. Como interpretar então estas retroações que aparecem no esquema, de que dois tipos são claramente identificáveis?

- *retroações em direção do cosmos e da natureza* (parte esquerda do esquema): Ómega sobrepõe-se às causas naturais, mas sem se misturar com elas. O ponto de aplicação da Força divina fica, por essência, extra-fenomenal. “Deus, em rigor, não faz: Ele faz fazerem-se as coisas”, escreve Teilhard²²⁷. Encontramo-nos aqui muito longe das teses do *intelligent design*, cujos defensores procuram identificar a “mão de Deus” com certos momentos precisos do processo evolutivo. Para Teilhard, pelo contrário, Ómega está presente em todos os momentos da evolução, mas sem que se possa, alguma vez, pôr em evidência a sua ação através duma análise científica, à qual compete ser sensível apenas às causas eficientes. Note-se, igualmente, a possibilidade de Ómega intervir a montante do big-bang a fim de fixar as grandes constantes universais, as que vão fazer com que o nosso universo seja fértil e possa dar origem à vida e ao pensamento (é o princípio antrópico dos físicos), mas em que sempre se poderá também ver uma simples e feliz coincidência.
- *Retroações em direção do Homem* (parte direita do esquema) : a partir do momento em que o cosmos, através do homem, acedeu à consciência reflexiva, Ómega pode comunicar-se diretamente de espírito a espírito. O que faz com que Teilhard escreva²²⁸: “*Se Ómega existe realmente, é difícil conceber que o seu supremo ego não se faça sentir diretamente como tal a todos os egos incoativos do universo. Deste ponto de vista, a velha e tradicional ideia de «revelação» reaparece e reintroduz-se (desta vez por via de energia evolutiva) na Cosmogénese*”. E para Teilhard, fica claro que o acontecimento Jesus Cristo, surgido há dois mil anos no seio desse Oriente Antigo lavrado pelas civilizações e num pequeno povo culturalmente maduro para o acolher, foi bem a manifestação deste “supremo ego de Ómega”.

Ómega identificado ao Cristo Universal

Eis-nos chegados ao momento preciso em que Teilhard, pondo de lado a simples especulação racional que o conduziu a postular a plausibilidade dum Ponto Ómega, vai deixar que a sua fé cristã fale. E esta leva-o a ver em Ómega a figura teológica do Cristo Universal.

O seu conhecimento dos arquivos do passado tinha-o até aqui guiado no deciframento das linhas diretrizes da evolução, a ponto de entrever a fase terminal da história humana: o Ponto Ómega, concebido como um Absoluto espiritual, Centro dos centros integrando e recapitulando nele todo o labor da vida, depois da Humanidade. Teilhard seguiu o desenvolvimento desta história desde o *big-bang*: a cosmogénese prolonga-se em biogénese, ela própria prolongando-se em noogénese; a noogénese sobe irreversivelmente para Ómega, centro pessoal de deriva universal, transcendendo o tempo e o espaço, que funda, anima e leva ao seu último acabamento o processo evolutivo.

²²⁷ Tome 10, *Comment je crois*, p.38

²²⁸ Un sommaire de ma perspective phénoménologique du monde. Tome 11, *Les Directions de l'Avenir*, p.236

Toda esta construção, fundada na extrapolação do grandioso fenómeno da Evolução, nada tem em si de inverosímil e de irracional. Inscrevendo-se numa problemática filosófica alimentada pela ciência, ela corresponde a uma especulação legítima da razão humana, mesmo que outras respostas, mais marcadas pelo sentimento do absurdo e do *nonsense*, pelo pessimismo duma história humana feita de “som e fúria”, sejam obviamente possíveis.

Aqui chegada, a reflexão do Padre Teilhard de Chardin vai, contudo, mudar de registo, passando da especulação científico-filosófica à adesão existencial, da simples razão natural à singularidade da fé cristã. Dá-se aí uma rutura no procedimento reflexivo, um transpor dum limiar epistemológico que, aliás, o próprio Teilhard reconhece no epílogo do *Fenómeno Humano*²²⁹: “O Universo a completar-se numa síntese de centros, em perfeita conformidade com as leis da União. Deus, Centro dos centros. Nesta visão final culmina o dogma cristão. Tão exata e tão perfeitamente, o Ponto Ómega que, sem dúvida, jamais eu teria ousado encarar ou formular racionalmente a sua hipótese se, na minha consciência de crente, não houvesse encontrado não só o modelo especulativo, mas também a realidade viva”.

Teilhard foi muitas vezes censurado por não ter suficientemente posto em evidência esta mudança de registo, daí decorrendo, como conclusão, o carácter linear e mecânico da sua visão da evolução e da história. A citação que acabo de apresentar mostra que não se tratava, em nada, disso. Mas é verdade que Teilhard não foi sempre, noutros escritos a este respeito, duma clareza absoluta. No entanto, o “salto da fé” está bem no coração do seu percurso e, no caso dele, a fé, como sucede com S. Agostinho, vem em socorro da razão para o ajudar a ver mais longe e mais claro, mas sem lhe impor em nenhum momento “a sua verdade”. Por esta razão, no esquema da figura 1, que sintetiza o conjunto da fenomenologia teilhardiana, desenhei a tracejado (e não a traço cheio) tudo o que se refere à passagem da noosfera ao Ponto Ómega, e depois à influência deste último sobre todo o cosmos. O Ponto Ómega encontra-se, pois, identificado com o Cristo Universal, recapitulador e divinizador, de S. Paulo a S. João, cujos membros vão constituir o Corpo místico, a **cristosfera**, na linguagem de Teilhard. E, ao mesmo tempo, o Cristo da tradição cristã vai dever assumir uma dimensão cósmica que o fará aparecer imensamente maior.

Os atributos cósmicos do Cristo Universal

Cristo Cósmico, Cristo Evolutor, Cristo Energia, Cristo Ómega, Cristo Total, ... as palavras afluem sob a pena de Teilhard para exaltar o lugar a reconhecer a Cristo no processo da evolução cósmica e terrestre. Em rutura com a visão limitada da teologia cristã tradicional que situa a vinda do Verbo divino no quadro estreito duma Terra velha de alguns milhares de anos e duma civilização greco-latina considerada como normativa de toda a cultura, Teilhard alarga consideravelmente a nossa visão de Cristo, tornado, de algum modo, um Super-Cristo²³⁰.

Este Cristo assume todas as características do Ponto Ómega. **Cristo Cósmico**, ele é co-extensivo à história do cosmos desde o *big-bang*, há alguns 13,7 mil milhões de anos. Cristo origem ou **Cristo Alfa**, em primeiro lugar, está presente desde o *big-bang*, na capacidade de fixar as grandes constantes universais do cosmos (princípio antrópico dos físicos). **Cristo Evolutor**, ele age pelo seu poder de atração ao longo da complexificação da matéria, depois, na ascensão dos seres vivos na direção de mais complexidade e da consciência. **Cristo Energia**, é aquele que dá aos homens, tornados conscientes e livres pela ascensão ao pensamento reflexivo, a força necessária para o prosseguimento do duro labor duma evolução de que, doravante, passam a ter o encargo e que se desenrola através da noogénese. **Cristo**

²²⁹ *Le Phénomène Humain*, p.328

²³⁰ Super-humanité, Super-Christ, Super-charité. Texto escrito em Pequim em agosto de 1943. Publicado em *Science et Christ*

recapitulador ou **Cristo total**, enfim, que permanece no termo da História para recolher em si todos os que terão trabalhado para fazer germinar o Espírito sobre a Terra.

Já no seu primeiro ensaio²³¹, redigido em plena guerra, em abril de 1916, e que termina com a menção “*Este é o meu testamento de intelectual*”, o que diz muito da proximidade com a morte então vivida por Teilhard, tem ele a intuição fulgurante do que se tornaria o fio condutor de toda a sua obra. Escreve²³²: “*Depois de Jesus nascer, de ter cessado de crescer, de ter morrido, tudo continuou a mover-se porque Cristo não acabou de se formar. Não chamou a Si as últimas pregas da sua Veste de carne e de amor formada pelos seus fiéis... O Cristo místico não atingiu o seu pleno crescimento, nem, portanto, o Cristo cósmico. Um e outro, simultaneamente, são e devêm; e, no prolongamento dessa criação, situa-se a última mola de toda a atividade criada... Cristo é o termo da Evolução, mesmo natural, dos seres; a Evolução é santa.*” Alguns anos mais tarde, num ensaio²³³ escrito na China em 1921, Teilhard chega a resumir, com o lirismo que lhe é próprio, as características desde Super-Cristo: “*O Cristo é o Alfa e o Ómega, ... o princípio e o fim de toda a Criação, a pedra fundadora e a pedra angular, a Plenitude e o Plenificador... Ele é o Centro Único, precioso e consistente, que brilha no cume do mundo a vir*”.

Senhor da Evolução e da História, o Cristo Universal de Teilhard é também O do outro lado da História. Um texto particularmente significativo²³⁴ (ver página seguinte), redigido na China em 1924, dá-nos testemunho desta última visão. Resumindo, numa luminosa síntese, aquilo que Teilhard pressentia que poderia ser o fim do mundo, este texto termina com a citação paulina “*Deus será tudo em todos*”²³⁵. Mostra, ao mesmo tempo, que o otimismo de Teilhard relativamente ao futuro da humanidade nada tinha de sistemático e de beato. Trata-se de um otimismo que não exclui uma última bifurcação da Evolução, um último rasgão, nisso bem conforme com os nossos clássicos Apocalipses. Muito longe de ser uma singularidade na obra de Teilhard, esta conceção trágica da história da salvação será retomada em diversos dos seus outros escritos, como veremos na secção deste capítulo consagrada à escatologia teilhardiana (pág.157-162).

Deste Cristo Universal, Teilhard escreverá na Missa sobre o Mundo²³⁶: “*Cristo glorioso; Influência secretamente difundida no seio da Matéria e Centro deslumbrante em que se religam as fibras inúmeras do Múltiplo; Potência implacável como o Mundo e quente como a Vida; Vós, cuja fronte é de neve, os olhos de fogo, os pés mais cintilantes do que o ouro em fusão; Vós, cujas mãos aprisionam as estrelas; Vós, que sois o primeiro e o último, o vivo, o morto e o ressuscitado; Vós, que reunis na Vossa unidade exuberante todos os encantos, todos os gostos, todas as forças, todos os estados; era para Vós que todo o meu ser apelava com um desejo tão vasto como o Universo: Vós sois verdadeiramente meu Senhor e meu Deus*”. Cristo é verdadeiramente o centro desse Meio Divino, “*centro de irradiação para as energias que reúnem o Universo a Deus através da sua Humanidade*”²³⁷.

Desde a criação do mundo até à sua consumação em Deus no fim dos tempos, é um único processo que se realiza: a assimilação do mundo por Cristo Universal que, progressivamente, o faz tornar-se o seu Corpo. Escreve Teilhard²³⁸:

²³¹ La vie cosmique, tomo 12 das Obras, *Ecrits du temps de la guerre*

²³² Ibid., pp.68-69

²³³ Science et Christ, tomo 9 das Obras, *Science et Christ*, p.60

²³⁴ Incluído no final do ensaio *Mon Univers*, retomado no tomo 9 das Obras, *Science et Christ*, pp.112-114 [NT: o texto aqui reproduzido em português é extraído da edição de Vozes, Petrópolis, Brasil, 1974, *Ciência e Cristo*, pág. 83-85]

²³⁵ 1 Coríntios 15, 28. Em grego *En pâsi panta Theos*. Em latim *Erit in omnibus omnia Deus*.

²³⁶ Incluído no tomo 13 das Obras, *Le cœur de la Matière* [NT: a versão portuguesa do texto aqui reproduzido é extraída do volume “Hino do Universo”, Teilhard de Chardin, Ed. Notícias, Lisboa, 1996]

²³⁷ *Le Milieu Divin*, p.149

²³⁸ Ibid, p.150

Sobre o fim do mundo

Apertados uns contra os outros pelo crescimento do seu número e pela multiplicação de seus vínculos — apertados entre si pelo despertar de uma força comum e pelo sentimento de uma angústia comum — os Homens do futuro não formarão, de certa forma, mais que uma só consciência. E como, terminada sua iniciação, terão avaliado a potência de seus espíritos associados, a imensidade do Universo e a pequenez de sua prisão, será esta consciência deveras adulta, de maioridade. — E não será possível imaginar que, neste momento, se colocará pela primeira vez, numa opção final, um ato deveras e totalmente humano — o sim ou o não em face de Deus, proferido individualmente por seres em cada um dos quais se terá plenamente desenvolvido o sentimento da liberdade e da responsabilidade humanas?

Não é fácil, para nós, representar o que poderá ser um fim do Mundo. Uma catástrofe sideral seria bastante simétrica das nossas mortes individuais. Mas levaria ao fim da Terra, e não ao do Cosmo — e é o Cosmo que deve desaparecer.

Quanto mais penso neste mistério, mais o vejo assumir, em meus sonhos, como a imagem de uma «inversão» de consciência, de uma erupção de vida interior, de um êxtase... Não é preciso quebrarmos a cabeça para saber como a enormidade material do Universal poderá um dia desaparecer. Basta que o espírito se inverta, mude de zona, para que imediatamente se altere a imagem do Mundo.

Quando se aproximar o fim dos tempos, exercer-se-á uma pressão espiritual tremenda sobre os limites do Real, sob o esforço das almas desesperadamente tensas no desejo de evadir-se da Terra. Esta pressão será unânime. Mas a Bíblia nos ensina que a Terra será, ao mesmo tempo, abalada por um cisma profundo: uns querendo sair de si mesmos para dominar ainda mais o Mundo; outros, fiados na promessa de Cristo, esperando apaixonadamente que o Mundo morra para serem absorvidos com ele em Deus.

Então, sem dúvida, sobre uma Criação levada ao paroxismo de suas aptidões à União, se há de exercer a Parusia. Revelando-se finalmente a ação única de assimilação e síntese que prosseguia desde a origem dos tempos, o Cristo universal há de jorrar como um relâmpago no seio das nuvens do Mundo lentamente consagrado. — As trombetas angélicas são apenas um frágil símbolo. Agitadas pela mais poderosa atração orgânica que se possa conceber (a própria força de coesão do Universo!), as mónadas se precipitarão no lugar para onde as destinarão irrevogavelmente a maturação total das Coisas e a implacável irreversibilidade de toda a História do Mundo: — umas, matéria espiritualizada, no acabamento sem limites de uma eterna Comunhão; outras, espírito materializado, nas angústias conscientes de uma interminável decomposição.

A esta altura, como nos ensina S. Paulo (cf. 1Cor 15, 23ss), quando tiver Cristo esvaziado de si mesmas todas as potências criadas (rejeitando o que é fator de dissociação e super-animando tudo o que é força de unidade), há de consumir a unificação universal entregando-se, no seu Corpo completo e adulto, com uma capacidade de União enfim completa, aos amplexos da Divindade.

Desta forma se achará constituído o complexo orgânico Deus e Mundo — o Pleroma — realidade misteriosa que não podemos afirmar mais bela que Deus sozinho (pois Deus não necessita do Mundo), mas que também não podemos considerar absolutamente gratuita, totalmente acessória, sem tornar incompreensível a Criação, absurda a Paixão de Cristo, e desinteressante o nosso esforço.

Como imensa maré, o Ser terá dominado a vibração dos seres. No seio de um Oceano apaziguado, mas no qual cada gota conservará a consciência de continuar idêntica a si mesma, terá terminado a extraordinária aventura do Mundo. O sonho de toda a mística e o eterno sonho panteísta encontrarão a sua plena e legítima satisfação. «*Erit in omnibus omnia Deus*».

“A imensidão divina, consequência da Incarnação, transformou-se, para nós, em omnipresença de cristificação. Tudo o que eu possa fazer de bom é recolhido fisicamente na realidade do Cristo consumado. Tudo o que sofro, com fé e amor, de diminuição e de morte, faz-me um pouco mais intimamente parcela integrante do seu Corpo místico”.

No fim da sua vida, num ensaio intitulado *O Crístico*²³⁹ e que podemos considerar como o seu testamento teológico (de que encontraremos extratos em Anexo no final desta obra), Teilhard chega a afirmar que Deus encontra a plenitude da sua glória ao divinizar o mundo através de Cristo. Usando uma metáfora geológica, o Cristo Universal seria, para Teilhard, um Cristo *endormifizador*, transformando os homens em Deus e projetando Deus nos homens. No imenso processo da evolução, depois da aliança humano-divina, o homem ganharia para a eternidade a adopção divina, mas Deus ganharia também algo sem o qual seria menos Deus.

Não é este processo de cristificação, ou *cristogénese*, que é recordado todos os anos na vigília pascal, quando o celebrante grava no círio pascal, símbolo de Cristo, a primeira e a última letra do alfabeto grego, Alfa e Ómega? E, ainda mais amplamente, pelo lugar central tomado pela eucaristia no culto divino (missa dos católicos, santa ceia dos protestantes, divina liturgia dos ortodoxos)? Sobre este assunto, Teilhard é particularmente explícito, como veremos na 3ª Parte deste capítulo, consagrada à eucaristia (pág. 154-156).

O acontecimento Jesus-Cristo: instante decisivo da cristogénese

Não imaginemos, contudo, que esta vontade de Teilhard de alargar Cristo à dimensão dum cosmos imensamente maior que o dos Gregos o conduza a esquecer, numa espécie de deriva gnóstica, a realidade carnal do homem de Nazaré. Pelo contrário, a incarnação deste Cristo Universal sob a forma dum homem bem real e concreto, num dado momento da história humana e num lugar bem preciso, é requerida pelo próprio processo da Evolução. No epílogo do *Fenómeno Humano*, Teilhard sublinha²⁴⁰ a necessidade para Deus, a fim de finalizar e purificar a criação, de *“se imergir parcialmente nas coisas fazendo-se elemento, e depois, graças a esse ponto de apoio achado no âmago da Matéria, tomando a direção e tornando-se cabeça do que chamamos agora a Evolução... Cristo, porque surgiu homem entre os homens, colocou-se em posição de curvar sob si próprio, de depurar, de dirigir e de sobreanimar a ascensão geral das consciências em que ele se inseriu”*.

Ele retoma e aprofunda esta ideia num ensaio²⁴¹ redigido em Pequim em 1945: *“Quanto mais refletimos nas leis profundas da Evolução, mais nos convencemos de que o Cristo Universal não poderia aparecer no fim dos tempos no pináculo do mundo se nele não se tivesse introduzido ao longo do percurso, por via de nascença, sob a forma de um elemento. Se é verdadeiramente pelo Cristo-Ómega que o universo se mantém em movimento, é, em contrapartida, do seu germe concreto, o Homem de Nazaré, que o Cristo-Ómega retira (teórica e historicamente), por nossa experiência, toda a sua consistência”*.

Para Teilhard, incarnar-se no mundo em evolução é nascer nele como indivíduo singular, e, desde logo, criança, a partir do momento em que as condições envolventes o tornaram possível. A este respeito há a magnífica reflexão seguinte²⁴² que mostra, ao mesmo tempo, a sua veneração por Maria: *“Quando chegou o momento em que Deus resolvera realizar diante dos nossos olhos a sua Incarnação, teve de suscitar antes, no Mundo, uma virtude capaz de o atrair a nós. Tinha necessidade de uma Mãe que o gerasse nas esferas humanas. Que fez ele então? Criou a Virgem Maria, isto é, fez com que aparecesse na Terra*

²³⁹ Este ensaio figura no tomo 13 das Obras : *Le Cœur de la Matière*

²⁴⁰ *Le Phénomène Humain*, p.327

²⁴¹ *Christianisme et évolution*, Tomo X das Obras : *Comment je crois*. p.211

²⁴² *Le Milieu divin*, p.168 [NT: a versão portuguesa de todos textos de “O Meio Divino” aqui reproduzidos é extraída da obra editada pela ed. Presença, Lisboa, com tradução do Pe. Miguel Versos de Figueiredo sj]

uma pureza tão grande, que ele se concentrasse nessa transparência, até aparecer Menino. Aqui temos, expresso na sua realidade forte, o poder da pureza de fazer nascer o Divino entre nós”.

Para Teilhard, é evidente que a noção fascinante e exaltante do Cristo Universal não pôde aparecer e crescer senão a partir do Homem-Jesus, reconhecido como Deus pelos cristãos. Para ele, suprimir a historicidade de Cristo – i. e., o nascimento no Natal no presépio, a sua vida pública de pregador itinerante pelos caminhos da Palestina, a sua crucifixão pelos Romanos e o reencontro misterioso do Ressuscitado com os discípulos – seria fazer desvanecer-se instantaneamente toda a energia mística acumulada desde há dois mil anos no filo cristão.

Esta manifestação aos homens do Cristo Universal, sob a forma direta e visível do acontecimento Jesus-Cristo, não significa de maneira nenhuma que este Cristo Universal não estivesse presente e agindo antes deste acontecimento. Como mostra o esquema recapitulativo da figura 16, Ómega está presente e agindo desde os primeiros momentos da cosmogénese, depois cada vez com maior força à medida da subida em complexidade dos seres vivos e do pensamento. Mas é só quando o pensamento reflexivo humano atinge um certo nível de consciência que o Cristo Universal se pode manifestar finalmente em plenitude, isso sob a forma de uma “reflexão” de Ómega sobre a noosfera em formação, acontecimento inédito que Teilhard não hesita em qualificar de “revelação”, dando assim a esta velha ideia uma nova juventude, como ele próprio sublinha no seu *Sumário*.

Como acontece com qualquer emergência evolutiva, a encarnação do Cristo Universal teve necessidade duma longa preparação histórica. Sobre isto, escreve Teilhard²⁴³: “*As prodigiosas durações que precedem o primeiro Natal não se acham vazias dele, mas penetradas pelo seu influxo poderoso. É a agitação da sua concepção que abala as massas cósmicas e dirige as primeiras correntes da biosfera. É a preparação de seu parto que acelera os progressos do instinto e a eclosão do pensamento sobre a Terra. Não nos escandalizemos mais, totalmente, com as esperas intermináveis de que o Messias nos impôs. Eram necessários nada menos que os terríveis e anónimos trabalhos do Homem primitivo, e a longa beleza egípcia, e a inquieta expectativa de Israel, e o perfume lentamente destilado das místicas orientais, e a sabedoria cem vezes requintada dos gregos, para que pudesse desabrochar a Flor no caule de Jessé e da Humanidade. Todas essas preparações eram cósmica e biologicamente necessárias para que Cristo pudesse aparecer no cenário humano. E todo esse trabalho era movido pelo despertar ativo e criador de sua alma, na medida em que esta alma humana era eleita para animar o Universo. Quando o Cristo apareceu nos braços de Maria, acabava de soerguer o Mundo*”. Era, efetivamente, necessário que a humanidade estivesse culturalmente preparada, nas suas zonas geográficas mais civilizadas, para que a revelação de Ómega pudesse ser recebida e de lá se espalhar por toda a Terra. Ora, há dois mil anos, era com certeza essa a situação deste Oriente Antigo, arado pelas civilizações e que tinha visto nascer a agricultura, a aldeia neolítica, a cidade-Estado, a divisão do trabalho, a escrita, o direito, a filosofia, etc. No meio de tudo isto, um pequeno povo, Israel, enriquecido com as influências das grandes civilizações circundantes, para conservar a sua identidade de povo no seio deste conjunto, tornou-se a vanguarda da religião; por este facto, encontrava-se culturalmente apto a acolher a revelação. Por este motivo, para Teilhard, é claro que o acontecimento Jesus-Cristo foi sem dúvida a manifestação deste “*supremo ego de Ómega*”.

²⁴³ Mon Univers, Tomo 9 das Obras : *Science et Christ*, p.88-90 [NT: o texto aqui reproduzido em português é extraído da edição de Vozes, Petrópolis, Brasil, 1974, *Ciência e Cristo*, pág. 65]

Teilhard, renovador da cristologia

Em oposição a uma visão estreita do Cristo, proposta por vezes pela piedade cristã, o Cristo-Universal de Teilhard tem o imenso mérito de satisfazer sem reservas às condições requeridas pela tomada em consideração, em todas as dimensões, do paradigma da evolução. E isto absolutamente na continuidade da tradição do grande Cristo regenerador e recapitulador, tal como a encontramos num certo número de Padres da Igreja, desde Ireneu de Lião a Máximo o Confessor, passando por Orígenes, Atanásio de Alexandria, Gregório Nazianzeno, Basílio de Cesareia, etc. É por isso que Teilhard afirma²⁴⁴: “O Cristo-Universal em que a minha fé pessoal se satisfaz não é outra coisa senão a expressão autêntica do Cristo do Evangelho. Cristo renovado, sem dúvida, ao contacto do Mundo moderno, mas **Cristo ampliado**, a fim de permanecer ele próprio. Censuraram-me de ser um inovador. Em verdade, quanto mais meditei nos magníficos atributos cósmicos prodigados por S. Paulo a Jesus ressuscitado, quanto mais refleti no sentido conquistador das virtudes cristãs, mais me apercebi de que o cristianismo só adquiria o seu pleno valor se transportado a dimensões universais.”

O contributo de Teilhard para a renovação da cristologia é, pois, considerável. O seu projeto, a sua obsessão mesmo, terá sido dilatar a figura de Cristo aos limites do mundo conhecido, de a extrair à conceção regional em que o pensamento ocidental a tinha até então encerrado. No entanto, poderá dizer-se que esta visão não teve antecedentes na tradição cristã? Sim, teve! Por um lado, na sua contemplação do Cristo Total, recapitulador e salvador, Teilhard está completamente inspirado nos escritos de S. Paulo e de S. João, aos quais ele se refere repetidamente. Recordemos, a simples título de ilustração, alguns dos versículos do hino cristológico incluído na epístola de Paulo aos Colossenses (1,14-20): “*Todas as coisas foram criadas por ele e para ele [Cristo]...porque nele toda a plenitude aprovou habitar e através dele reconciliar todas as coisas com ele... tanto no que respeita às coisas da terra como às dos céus*”.

Por outro lado, Teilhard reencontra toda uma corrente espiritual que está largamente presente na arte sacra, na mística e na teologia: o Cristo *pantocrator* dos Padre Gregos, o Cristo em majestade dos tímpanos das nossas catedrais, o Cristo cabeça da Igreja chamada a tornar-se o seu Corpo místico na Comunhão dos santos, etc.

No plano da teologia, assinalemos que a sua cristologia está na continuidade da de Ireneu de Lião (130-208), um dos primeiros Padres da Igreja, para quem a economia da salvação consiste em conduzir o homem, por um crescimento progressivo, à sua realização em Deus. Para Ireneu, “a glória de Deus é o homem vivo e a vida do homem é a visão de Deus”. Eis porque o Verbo divino encarnaria de qualquer modo, mesmo que não tivesse havido a falta de Adão. Para Ireneu, o motivo da encarnação não é o resgate do pecado original, mas a divinização do homem²⁴⁵, “porque essa é a razão pela qual o Verbo se fez homem e o Filho de Deus, Filho do homem: é para que o homem, assimilando-se ao Verbo e recebendo, assim, a filiação adotiva, se torne filho de Deus”. Esta cristologia, retomada por numerosos Padres da Igreja, ficará viva nas Igrejas ortodoxas e se, a partir do século X, foi progressivamente abandonada na Igreja latina sob a influência de Santo Anselmo de Cantuária, encontrá-la-emos, contudo, na escola franciscana, em particular em São Boaventura e no beato Duns Escoto (1270-1308), o “doutor subtil”, contemporâneo de Tomás de Aquino no século XIII.

Após Teilhard, esta cristologia, que propõe uma nova concepção da relação entre Deus e o mundo em evolução, inspirará numerosos teólogos como Karl Rahner, Henri de Lubac, Piet Schoonenberg, Joseph Ratzinger. Numa obra de referência, publicada em 1969 e

²⁴⁴ *Comment je crois*, Tomo 10 das Obras, p.149

²⁴⁵ Saint IRENEE, *Contre les hérésies*, Cerf 1985, p.568

depois largamente traduzida e reeditada, este último escreve²⁴⁶: “Para que o homem se torne plenamente homem, é preciso que Deus se torne homem... Este será mais homem... não somente quando entra em contacto com o Infinito, mas sendo um com Jesus Cristo. Nele, o processo de hominização chegou verdadeiramente a seu termo. ... É um grande mérito de Teilhard de Chardin ter repensado estas relações – Cristo, humanidade – a partir da imagem atual do mundo, de as ter, no seu conjunto, compreendido com rigor, de as ter tornado novamente acessíveis”. Com a sua obra²⁴⁷ sobre Teilhard, publicada em 2006, o jesuíta Gustave Martelet inscreve-se igualmente nesta corrente. E, da mesma maneira, Mons. André Dupleix e Evelyne Maurice, no seu livro *Christ présent et universel*²⁴⁸, que desenvolve a visão cristológica de Teilhard de Chardin, publicado na prestigiosa coleção “Jésus et Jésus-Christ”.

Assim, compreende-se melhor por que razão o Papa Bento XVI, familiarizado com a obra teilhardiana, não hesitou, por diversas vezes, em fazer referência, de forma positiva, à cristologia do Padre Teilhard, como já assinalado na última secção do capítulo 1. Em primeiro lugar, numa homilia de consonância surpreendentemente teilhardiana, proferida durante a vigília pascal de abril de 2006, homilia centrada no significado cósmico da ressurreição de Cristo. Depois, numa homilia improvisada, pronunciada na catedral de Aosta a 27 de julho de 2009, em que, como em eco da *Missa sobre o Mundo*, apresenta a conceção de Teilhard relativamente à eucaristia como exemplar. Finalmente, na sua obra *Luz do Mundo*²⁴⁹, na qual, interrogado sobre a credibilidade do discurso evangélico e, mais precisamente, sobre a ressurreição de Cristo, ele vai fazer referência à existência duma *crístosfera* “como o diz Teilhard de Chardin”.

E compreende-se também por que razão o Papa Francisco, na sua encíclica *Laudato Si*, faz referência ao Cristo cósmico de Teilhard na parte mais teológica do texto²⁵⁰, ao falar de Cristo como uma finalidade da própria Criação e “eixo da maturação universal”. Mas o Papa Francisco vai ainda mais longe, enriquecendo de certa maneira a fenomenologia de Teilhard, quando retoma por sua conta²⁵¹ uma ideia dos Padres da Igreja, mais tarde recuperada pela tradição franciscana, segundo a qual o livro da natureza deve ler-se “numa chave trinitária”. Para Basílio de Cesareia, com efeito, se a criação é bem a obra comum da Trindade, as três pessoas divinas preenchem nela funções diferentes: “o Pai é a causa primordial, aquela donde vêm todas as coisas; o Filho é a causa eficiente, aquela pela qual todas as coisas são feitas; o Espírito Santo é a causa perfeccionante, aquela que faz passar a criação do caos ao cosmos, que faz dela qualquer coisa de ordenado, inteligível, belo.” O grande esquema da figura 16 pode, pois, ser interpretado da seguinte forma: as retroações em direção da natureza (lado esquerdo do esquema) traduzem a influência misteriosa do Espírito agindo sob pressão de Cristo Ómega, querido pelo Pai como Atrator supremo²⁵²; as retroações em direção da Humanidade (lado direito do esquema) traduzem também a ação do Espírito “que falou pelos profetas”, mas se encontra sobretudo na origem da encarnação do Verbo em Jesus de Nazaré²⁵³.

Deste modo, para Teilhard, o cristianismo “preenche todas as condições que temos o direito de esperar duma Religião do Futuro, e é, portanto, por ele que passa verdadeiramente

²⁴⁶ Joseph RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame, 1969.

²⁴⁷ Gustave MARTELET, *Teilhard de Chardin, prophète d'un Christ toujours plus grand*, Lessius, 2006

²⁴⁸ André DUPLEIX et Evelyne MAURICE, *Christ présent et universel*, Mame-Desclée, 2008

²⁴⁹ BENTO XVI, *Lumière du monde*, Bayard, dezembro de 2010, p.220 [NT: em Portugal, esta obra foi editada por Lucerna (Princípio), sob o título *Luz do Mundo, o Papa, a Igreja, e os Sinais dos Tempos*]

²⁵⁰ Papa FRANCISCO, *Laudato Si*, capítulo 2, n°83

²⁵¹ *Ibid.*, n°239

²⁵² O versículo de Gn 1,2 na primeira narrativa da criação, parece ir nesse sentido: “o sopro de Deus pairava à superfície das águas.”

²⁵³ A narrativa de Lucas (Lc 1,35), quando do anúncio feito a Maria, é perfeitamente clara a este respeito: “O Espírito Santo descera sobre ti e o poder de Deus altíssimo te cobrirá como uma nuvem.”

o eixo principal da Evolução.”²⁵⁴ Eis no que ele acreditou até ao fim da vida e de que é ainda testemunho o testamento espiritual que deixou no seu diário²⁵⁵, três dias antes da morte, ocorrida no domingo de Páscoa, 10 de abril de 1955, dia da ressurreição do Senhor, como ele o havia desejado.

SEGUNDA PARTE: TRÊS DESAFIOS PARA AMPLIFICAR CRISTO

Para que a demonstração fosse completa e para poder dilatar Cristo aos limites do universo conhecido no século XX, restava a Teilhard, contudo, ter de ultrapassar sucessivamente três obstáculos. O primeiro, de longe o mais delicado e que lhe valeu as suas principais dificuldades com o magistério da Igreja, era a objeção com que se confrontava constantemente das narrativas do Génesis relativamente à criação (Gn.1 e 2) e a queda (Gn.3 e 4), com as consequências daí resultantes quanto ao problema do mal e, sobretudo, da existência dum pecado original. O segundo obstáculo dizia respeito ao porquê do pluralismo religioso na hipótese dum Deus único amigo dos homens, objeção levantada desde sempre pelos agnósticos e que o *globetrotter* Teilhard, exímio conhecedor das culturas do Extremo-Oriente e da África, não podia, obviamente, ignorar. O terceiro obstáculo, enfim, de que o cientista Teilhard se devia dar conta, era a perspectiva da existência de outros planetas pensantes além da Terra. Esta última objeção, que parece pôr em causa a unicidade de Cristo e a universalidade da salvação, tornou-se hoje ainda mais atual do que à época de Teilhard na sequência das numerosas descobertas realizadas no decurso destes últimos anos no tocante aos exo-planetas.

Nas três secções que se seguem, vamos apresentar cada um destes três desafios e, sobretudo, a maneira como o Padre Teilhard se esforça por os pôr em relevo. Veremos como, de cada vez, ele é conduzido a explorar novas vias de procura que antecipam aquilo que, mais tarde, será dito pela Igreja, nomeadamente no concílio Vaticano II, que se desenrolará dez anos após a sua morte.

Finalmente, na terceira parte deste capítulo, que comportará cinco secções, examinaremos as consequências teológicas, muitas vezes consideráveis, implicadas por esta nova cristologia em matéria de teologia da criação, de espiritualidade, de eclesiologia, do lugar da eucaristia na vida espiritual do cristão e na vida da Igreja e, enfim, de escatologia.

Sair dum cristianismo sacrificial

As dificuldades encontradas por Teilhard tinham origem na teologia então mantida pela Igreja católica, teologia que se conservava inscrita no quadro do “pequeno” cosmos, limitado e estático, herdado da Antiguidade e da Idade Média, sem que tivessem sido verdadeiramente tomados em conta os novos conhecimentos saídos da época moderna. É certo que, depois do desastroso caso Galileu, deixou de se afirmar na Igreja a tese do geocentrismo. A teoria da evolução começava mesmo a ser discretamente aceite por numerosos clérigos familiarizados com o pensamento científico. Mas as implicações teológicas destes novos saberes não foram de modo nenhum assumidas.

É preciso dizer-se que a parada era considerável. Bem mais do que a realidade histórica das narrativas de criação e queda formuladas no começo da Bíblia (Génesis 1 a 4), cuja natureza mítica e poética começava a ser admitida, o que estava em causa era a interpretação

²⁵⁴ *Le Phénomène Humain*, pp. 331-332

²⁵⁵ Este testamento figura a pág. 404-405 de *L’Avenir de l’Homme*, tomo 5 das Obras completas, como foi já reproduzido integralmente no final do capítulo 1, pág. 39.

que delas tinha sido feita ao longo de quinze séculos, no seguimento de S. Agostinho, pela Igreja católica, para fundar a doutrina do pecado original e suas consequências teológicas. É, pois, à volta desta questão que o desacordo entre Teilhard e a autoridade romana se vai cristalizar.

A querela arranca a partir duma Nota exploratória²⁵⁶ redigida por Teilhard no início dos anos 1920. Destinada a alguns amigos para provocar um debate teológico entre eles, esta Nota cai, por infeliz acidente, entre as mãos do Superior geral dos jesuítas, Padre Ledochowski. Temendo que este documento fosse utilizado pelo Santo Ofício para justificar uma condenação, ao mesmo tempo prejudicial para Teilhard, para a Companhia de Jesus e para o *Institut Catholique* de Paris, os superiores da Companhia tomaram então a decisão de afastar Teilhard de Paris e de o confinar a uma atividade puramente científica. Donde a sua partida para a China e o abandono do seu ensino de geologia no Instituto Católico. Depois disso, Teilhard voltará por diversas vezes a esta questão do pecado original, sendo que a sua reflexão mais completa e precisa se encontra num texto²⁵⁷ redigido em 1947, aquando do seu regresso a Paris.

O problema do mal e as suas tentativas de explicação

Contrariamente ao que poderão ter pretendido certos críticos mal-intencionados de Teilhard, este jamais subestimou nem a extensão nem a importância do mal no mundo. Como qualquer bom naturalista, Teilhard é um apaixonado da natureza, admira a sua harmonia e beleza. Mas sabe também qual o alto preço a pagar por elas: uma dissipação inaudita de matéria e de vida. A evolução é um imenso cemitério de espécies desaparecidas; os seres vivos (animais e plantas) estão implicados numa extenuante luta pela sobrevivência, onde triunfam os mais vorazes, os mais fortes e os mais hábeis; o indivíduo nada vale em relação à perenidade da espécie. Depois do aparecimento dos primeiros metazoários, a morte está omnipresente na vida, morte geralmente violenta. Sem ela, não haveria, aliás, possibilidade de evolução e de progresso.

Observa-se que, à medida em que vão emergindo espécies de seres vivos dotados de psiquismo cada vez mais rico, o sofrimento psíquico vem colorir progressivamente esta luta pela vida. Isto torna-se flagrante nos mamíferos, em particular esses companheiros de quatro patas que consideramos nossos familiares. O animal conhece o sofrimento, ainda que não o antecipe e o suporte sem o compreender.

O ser humano, pela sua natureza biológica, não escapa a esta lei da vida. Ainda que, pela sua engenhosidade, tenha conseguido proteger-se melhor do que o animal das grandes contingências da natureza, ele sabe que está igualmente condenado a fazer a experiência do sofrimento físico e da morte. Quando muito, poderá esperar aliviar os seus efeitos e retardar a sua chegada. Mas pode também, graças ao seu acesso ao mundo da cultura e do espírito, dar a essa experiência um sentido novo, um sentido espiritual, que virá sublimar a realidade empírica. Pode, por exemplo, ver na morte uma passagem que o fará juntar-se ao risonho país dos seus antepassados. É bem deste modo que funcionaram, desde os alvores da Humanidade, as diversas tradições religiosas.

O ser humano pode também interrogar-se sobre a origem desse sofrimento, procurar-lhe as causas a fim de tentar suplantá-las. Geralmente constata então que todo este sofrimento, esta “desgraça do mundo”, este **mal sofrido**, não se explica apenas pelas contingências cegas da natureza; ele resulta também, e em larga parte, do próprio comportamento humano. Pode-se, em rigor, aceitar a morte accidental às garras duma fera que mata para se alimentar, mas

²⁵⁶ Note sur quelques représentations historiques possibles du péché originel, *Comment je crois*, Tomo 10 das Obras, pp.59-70

²⁵⁷ Réflexions sur le péché originel, *Comment je crois*, Tomo 10 das Obras, pp.217-230

que dizer, pois, quando essa morte sobrevem pela guerra ou por um vulgar crime? Com o seu comportamento egoísta e violento, o homem não aumentou um bom bocado essa “desgraça do mundo”? Não há aí, de alguma maneira, um “excedente de mal”, de **mal cometido**, que aparece com o próprio homem em consequência direta da sua inteligência e da sua liberdade, de que ele pode fazer um mau uso? Um excedente que faz juntar um mal de origem moral, crescentemente grave, ao mal de origem simplesmente físico e no qual se poderia ver apenas a desordem provisória dum universo em evolução?

Como se manifesta, ao nível da subjetividade humana, este mal moral? Por uma espécie de rasgão psicológico, de clivagem interior. Por um lado, qualquer homem, são de espírito e de coração, sabe que deve praticar o bem e, no mais profundo do seu íntimo, deseja-o. Mas, por outro, sente em si uma pulsão para o egoísmo, a posse, a dominação, a violência, contra a qual tem dificuldade em resistir. S. Paulo expressou magistralmente isto na epístola ao Romanos (7,18-24): “*Embora tenha o desejo de praticar o bem, não sou capaz disso. Não faço o bem que eu quero, mas faço o mal que não quero. Ora, se eu faço o que não quero, é porque não sou eu quem faz isso, mas o pecado que está em mim. Encontro, pois, em mim esta regra: quando eu quero fazer o bem, faço mas é o mal... Que homem infeliz eu sou! Quem me libertará deste corpo que me leva à morte?*” [NT: texto em português extraído da edição NT e Salmos, Soc. Bíblica de Portugal] Esta contradição interior do nosso ser nada tem, pois, de teórico; é da ordem do observável, de que cada um pode fazer a experiência.

Esta propensão para o mal recebeu um nome na teologia cristã: o de **pecado original**, mesmo se, em bom rigor, o termo seja impróprio, porque o pecado supõe, em princípio, um ato livre, uma decisão da vontade, o que não é, manifestamente, o caso quando se trata dum condicionamento para o mal. A origem desta propensão para o mal foi procurada pelos cristãos na narrativa da queda de Adão, tal como é contada na Bíblia, em Genesis 3. Mas seria esta a melhor interpretação que era preciso fazer?

O nó da dificuldade encontra-se então para Teilhard não no facto de reconhecer um pecado de origem, espécie de propensão para o mal que pesa sobre os homens e que condiciona as suas ações (como negar a realidade do sofrimento e do mal na nossa Terra?), mas na sua explicação que era então dada no quadro duma visão fixista do universo e da humanidade. Escreve ele²⁵⁸: “*Se o dogma do Pecado Original nos amarra e nos anemia, é muito simplesmente porque, na sua expressão atual, ele representa uma sobrevivência de noções estáticas caducas no seio do nosso pensamento tornado evolucionista. A ideia de Queda não é afinal, no fundo, senão uma tentativa de explicação do Mal num Universo fixista*”.

Da teorização do pecado original por S. Agostinho à doutrina da satisfação

Qual era então essa “expressão atual” do dogma a que Teilhard se referia? Muito simplesmente a doutrina agostiniana do pecado original, completada no século XI por santo Anselmo de Cantuária sob o nome de “doutrina da satisfação”. Tudo isso era ainda mantido pela teologia católica no início do século XX e foi ensinada ao jovem Teilhard quando dos seus estudos teológicos.

a) Agostinho e o pecado original

O ponto de partida da tese de S. Agostinho encontra-se na epístola aos Romanos de S. Paulo, mais precisamente em Romanos 5, 12-19, onde está escrito: “*se por causa de um só homem a morte reinou, tanto mais, por causa de Jesus Cristo e dele só, reinarão na vida aqueles que recebem em plenitude o dom da graça que os torna justos*”. Mas no apóstolo, esta oposição entre os papéis de Adão e Cristo tem sobretudo valor simbólico e retórico. Tem por

²⁵⁸ Ensaio *Christologie et évolution*, redigido em 1933 na China e publicado em *Comment je crois*, p.99

objetivo fazer sobressair a salvação universal em Jesus Cristo, tema recorrente em Paulo, não o de fundar uma tese teológica sobre a origem do mal na espécie humana²⁵⁹.

É somente no século V que S. Agostinho (354-430), sem dúvida ainda marcado pela sua passagem pelos maniqueístas, com a sua visão pessimista do homem, vai endurecer a posição de Paulo e dar à falta de Adão um lugar central na sua teologia. A partir duma leitura literalista das narrativas do Génesis, a falta de Adão é concebida como sendo uma realidade histórica que se transmite depois dum modo quase biológico no ato sexual. Pelo pecado original, a natureza humana e a criação inteira foram irremediavelmente feridas, a morte entrou no mundo e o homem ficou orientado para o mal. Para reparar esta ferida e restaurar o homem na sua primeira dignidade, o Verbo divino vai ter de se incarnar e assumir a condição humana até morrer na cruz. Ao receber o batismo, que apaga a mancha original e lhe permite beneficiar dos merecimentos de Cristo, o homem fica então libertado, pelo menos em esperança, pois não readquire senão parcialmente o seu estado inicial de perfeição e felicidade (a representação gráfica do modelo de Agostinho é apresentada na figura 17 abaixo).

O esquema de Agostinho será retomado, com alguns matizes, pela maioria dos teólogos da Idade Média, depois, a partir da Reforma, pelo conjunto de protestantes e católicos, na forma endurecida, que iremos apresentar agora, da doutrina da satisfação. Esta teorização, porém, nada tinha de necessário, visto ser tributária do pensamento estoico e maniqueísta que tinha marcado Agostinho! De inspiração puramente estática, fazendo do pecado de Adão um verdadeiro cataclismo cósmico, que nenhuma prova natural vem depois corroborar, ela hoje já não é sustentável.

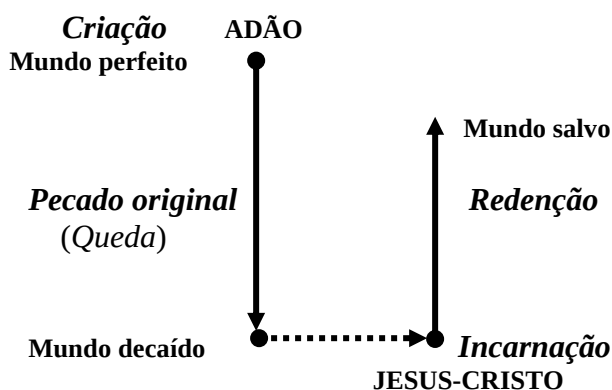


Figura 17 : Modelo de Agostinho

Esta conceção pessimista do homem pecador foi contestada pelos filósofos das Luzes, que lhe opuseram um contra-mito: o homem naturalmente bom de Rousseau. Mas esta resposta, que tem como resultado esvaziar completamente a questão do mal, acaba por colocar finalmente mais problemas do que os que resolve. Vimo-lo bem, por ocasião das grandes desgraças do século XX, com a instauração dos regimes totalitários e os extermínios em massa. Daí a ressurgência no pensamento moderno dum pessimismo radical relativamente ao homem, pessimismo que recupera a problemática de Agostinho quanto à origem do mal, mas sob uma forma inédita, como, por exemplo, se encontra a propósito dos discursos em volta da Shoah.

²⁵⁹ É o comentário deste versículo dado pela TOB. Na edição integral lê-se: "Paulo quer menos estabelecer um paralelo de estrita similitude entre Adão e Cristo, do que mostrar a superioridade do segundo sobre o primeiro. Além disso, não se deve esquecer que, em toda esta passagem, é Cristo e a sua obra que está no centro do pensamento de Paulo".

b) O que é a doutrina da satisfação?

Esta doutrina nasce na Idade Média, sob a pena de S. Anselmo de Cantuária (1033-1109), num contexto sociocultural marcado pela instauração do feudalismo, com a sua estreita conceção jurídica da honra. A relação do homem a Deus é aí concebida à imagem da relação de submissão do vassalo ao suserano, sendo Deus entendido como um suserano supremo, severo e todo-poderoso, ávido de homenagens e de sacrifícios. Para justificar esta conceção do divino, recuperar-se-á na Bíblia tudo o que vai neste sentido: de preferência no Antigo Testamento, mais do que no Novo; e, no Novo, escritos como a epístola aos Hebreus²⁶⁰, que insistem na dimensão sacrificial e sacerdotal da relação com Deus. É, pois, neste contexto cultural e religioso que vai nascer o modelo cristológico da satisfação, que se pode resumir como segue.

O pecado de Adão, agravado pelos pecados dos seus descendentes, constitui uma terrível ofensa feita à honra divina, ofensa que engendra uma dívida infinita (porque proporcional à majestade infinita do Ofendido). O homem pecador é incapaz de pagar esta dívida, que, no entanto, clama por um sacrifício expiatório. Para o satisfazer, não é necessário nada de menos do que um Homem/Deus, imolado em reparação da ofensa feita a Deus. Pela sua vida e sofrimentos na Cruz, Cristo satisfaz uma tal exigência, saldando assim a dívida constituída pelo pecado dos homens. Escreve S. Anselmo²⁶¹: *“Porque é que Deus se fez homem para salvar a humanidade pela sua morte, uma vez que parece que teria podido obter de outra forma o mesmo resultado? A redenção da natureza humana não pôde ser consumada sem que o homem saldasse a Deus o que lhe devia pelo seu pecado. Ora, esta dívida era tão grande que o seu pagamento, devido somente pelo homem, mas só possível a Deus, reclamava que o homem fosse o mesmo sujeito que Deus. Por conseguinte, era necessário que Deus assumisse um homem na unidade duma pessoa, a fim de que este, que na sua natureza devia saldar a dívida, mas que não podia, pertencesse a uma pessoa que podia”*.

Notemos que a doutrina da satisfação se inscreve logicamente no prolongamento da do pecado original, de que constitui uma extensão e um endurecimento. Mas Santo Agostinho, teórico do pecado original, no entanto nunca assumiu explicitamente esta posição e teria, sem dúvida, ficado horrorizado se ela lhe fosse atribuída. Depois de Stº Anselmo, a tese será retomada pela maioria dos teólogos medievais, Abelardo e Tomás de Aquino, por exemplo. Este último, contudo, procura escapar a uma visão demasiado jurídica e “contabilística” da liquidação da dívida, como escreve na sua Suma Teológica²⁶²: *“Satisfaz verdadeiramente por uma ofensa aquele que oferece ao ofendido um objeto de amor igual ou superior a esse objeto de ódio que é a ofensa. Ora, Cristo, sofrendo por caridade e por obediência, ofereceu a Deus qualquer coisa de maior do que o exigia a compensação de todas as ofensas do género humano... E eis porque a paixão de Cristo foi uma satisfação não apenas suficiente, mas sobreabundante, pelos pecados do género humano”*. Esta sobreabundância, que Tomás de Aquino vê no acontecimento Jesus-Cristo, abre a porta a uma outra motivação para a encarnação do Verbo para além da reparação da ofensa feita a Deus... mas Tomás não desenvolverá esse aspeto.

Na altura da Reforma, Lutero e Calvino retomarão igualmente a doutrina da satisfação, insistindo na sua dimensão de substituição: Cristo, em seu imenso amor, substitui-se ao homem pecador para satisfazer a ira divina. Ao fazê-lo, valorizam a amplitude do amor de Cristo pela humanidade, mas reforçam, ao mesmo tempo, o aspeto aterrador do julgamento

²⁶⁰ Atribuída a S. Paulo mas cujo verdadeiro autor se ignora. Com o Apocalipse de João, esta epístola faz parte dos últimos escritos a terem sido reconhecidos canónicos no Novo Testamento.

²⁶¹ ANSELME DE CANTORBERY, *Cur Deus homo* ? Sources chrétiennes n°91, p.439, Cerf, 1963

²⁶² THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIIa pars, q. 48, art. 2

de Deus. Lutero escreve²⁶³: “Quando o Pai misericordioso viu que estávamos deprimidos pela lei e sujeitos à maldição, que não nos podíamos livrar dela de maneira nenhuma, enviou o seu Filho ao mundo e, reunindo nele todos os nossos pecados, disse-lhe: ...és tu que serás a pessoa de todos os homens, és tu quem terá cometido todos os pecados de todos os homens. Prepara-te, pois, para seres tu próprio a pagar e a satisfazer por eles... Feito isso, o mundo inteiro será purificado de todos os seus pecados, a expiação estará cumprida”. E Calvino não receia ser ainda mais radical na sua insistência sobre a cólera de Deus²⁶⁴: “Assim apareceu nosso Senhor Jesus revestido da pessoa de Adão e tomou o seu nome para se colocar em seu lugar, a fim de obedecer ao Pai e apresentar ao seu justo julgamento o seu corpo, como preço de satisfação, e sofrer, na carne em que a falta havia sido cometida, a pena que nós tínhamos merecido... E assim nos purificar e pagar pelos nossos crimes... Era necessário que ele suportasse o rigor da vingança de Deus na sua alma para se opor à sua cólera e satisfazer o seu julgamento”.

Do lado católico, o concílio de Trento (1545-1563) retomará a tese tomista; depois, no século XVII, o jansenismo, a partir duma leitura orientada por S. Agostinho, não ficará muito longe da posição protestante. E sabe-se que, mesmo condenado por Roma, o jansenismo haveria de colorir num sentido pessimista e dolorista toda a espiritualidade da Igreja católica, particularmente em França. Encontramos um eco disso na primeira estrofe deste célebre cântico de Natal, *Meia-noite cristã*, composto no século XIX:

*Meia-noite ! Cristãos, é a hora solene
De o homem Deus descer até nós,
Para apagar a mancha original
E de seu pai apaziguar a cólera.*

A imagem do Deus-Pai que transparece neste cântico nada tem de muito cristão, pelo contrário, reencontra traços do paganismo: um Deus cioso da sua autoridade, juiz impiedoso, ávido de sacrifícios e holocaustos, sedento de sangue.

Era esta a única cristologia possível?

Evidentemente que não, somos tentados a responder! Mas ainda é necessário mostrá-lo, começando por recordar que a teologia cristã tinha conhecido outras respostas, além das de Agostinho, à questão do mal, e de Anselmo, à questão do motivo da Incarnação. Após o que será possível evocar as pesquisas atuais, antes de apresentar, na secção seguinte, o modelo de Teilhard.

a) O motivo da Incarnação para os primeiros cristãos

Desde a primeira formulação do credo de Niceia em 325, os cristãos confessam que é “por nós homens e para nossa salvação [que o Verbo de Deus] tomou carne e se fez homem”. E esta salvação foi identificada por um grande número de Padres da Igreja, começando por Ireneu de Lião (130-208), à divinização do homem. Numa fórmula célebre e muitas vezes citada, Ireneu escreve: “o Verbo de Deus, Jesus-Cristo nosso Senhor... fez-se o mesmo que aquilo que nós somos para fazer de nós o mesmo que aquilo que Ele é”. Depois de Ireneu, esta posição será assumida por Orígenes (185-250), Atanásio de Alexandria (299-373), Gregório Nazianzeno (336-390), Basílio de Cesareia (329-379) e muitos outros ainda, para terminar com o último Padre da Igreja, Máximo o Confessor, no século VII. Para os cristãos dos primeiros séculos, é assim claro que a redenção se identificava com a divinização do

²⁶³ Martin LUTHER, *Œuvres*, Tome XV, Labor et Fides, 1969, p.284

²⁶⁴ Jean CALVIN, *L'institution chrétienne*, Livre II, Edit. Kerygma, 1978, p.225 et 268

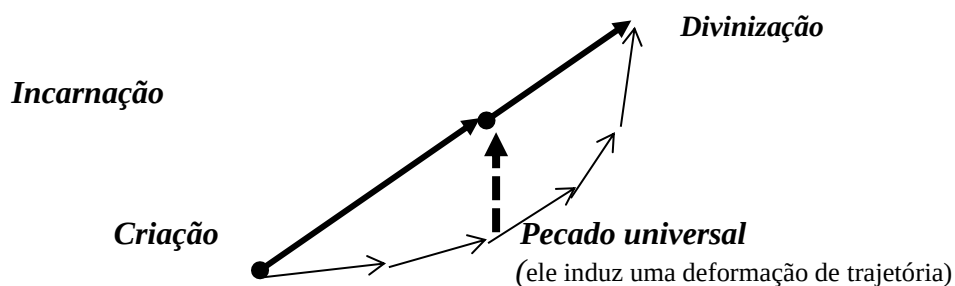
homem, não com o apaziguamento da ira divina, causada pela falta original do primeiro par humano!

A partir de S. Francisco de Assis, a posição de Ireneu será retomada por toda a tradição franciscana, nomeadamente com S. Boaventura e o beato Duns Escoto, ambos contemporâneos de Tomás de Aquino, no século XIII. E se o período que se segue à Reforma assiste ao domínio da doutrina da satisfação, tanto entre os protestantes como os católicos, entre estes últimos com a forte influência (infelizmente!) do jansenismo, a doutrina de Ireneu nem por isso foi perdida. Sempre dominante no cristianismo oriental, ela manteve-se viva nalgumas congregações religiosas, como os franciscanos, e caminhou subterraneamente através de teólogos heterodoxos, como Teilhard de Chardin. Para estes teólogos, a salvação cristã não é um “salvamento”, mas um “dom” e uma “graça”, oferta dum Deus benevolente dirigida a cristãos pensantes e livres de vir partilhar a sua vida divina. Esta salvação nada tem de extrínseco e de jurídico, não é aplicada a partir do exterior, mas corresponde ao desejo mais profundo do próprio homem. Bem entendido, esta divinização pressupõe primeiramente reerguer este homem ferido pelo mal e pelo pecado, desde que ele o queira, pois a salvação nunca seria imposta. Mas, para eles, trata-se aí dum simples preâmbulo à divinização, não do motivo da encarnação em si.

b) Adão e Eva não são os únicos nem os mais importantes responsáveis pelo mal

Desde o fim do século II, Ireneu de Lião propunha uma concepção muito mais sorridente para os nossos supostos primeiros pais. Para ele, a encarnação do Cristo não é senão o prolongamento axial e natural do ato divino da criação e figurava, de qualquer modo, no plano de Deus, com pecado de Adão ou não. Esta encarnação é, efetivamente, uma etapa indispensável no caminho que conduz da criação do homem à sua divinização. O pecado de Adão, depois o pecado de todos os homens, aparece assim como um freio à realização do projeto divino, mas não o põe em causa como um cataclismo (cf. figura 18 abaixo, que esquematiza o modelo de Ireneu).

Figura 18 : Modelo de Ireneu



Nesta concepção, o pecado original designa muito mais um pecado universal, soma de todos os pecados cometidos pelos homens, pela humanidade no seu conjunto, do que um só pecado de Adão na origem da humanidade. Para Ireneu, com efeito, os primeiros homens foram criados por Deus num estado de infância e têm de adquirir a estatura de adulto, o que não acontece sem algumas faltas e erros²⁶⁵: *“Pelo facto de terem chegado recentemente à existência, eles são umas criancinhas e, pelo facto de serem criancinhas, não estão nem acostumados nem exercitados a uma conduta perfeita”*.

²⁶⁵ Saint IRENEE, *Contre les hérésies*, Cerf 1985, p.551

É por isso que Deus se mostra para com Adão cheio de indulgência e de solicitude²⁶⁶: “*Mas Deus teve piedade do homem, que tinha acolhido a desobediência por inadvertência e não por malícia*”. A encarnação do Verbo vem então significar ao homem tanto o perdão de Deus em relação ao mal cometido, como a sua divinização (de que o perdão constitui a necessária etapa preliminar).

Minoritária na Igreja latina, a tese de Ireneu será retomada periodicamente no decurso da história, nomeadamente a seguir a Francisco de Assis, pela escola franciscana de Boaventura, Duns Escoto e numerosos outros teólogos.

c) Que cristologia para os dias de hoje?

Como se terá compreendido, a doutrina da satisfação apresenta graves fraquezas. Começa por transpor para Deus uma lógica jurídica de honra e de expiação, lógica que à época impregnava a sociedade feudal. Bem se pode duvidar do valor duma tal transposição, uma vez que os pensamentos de Deus não são os dos homens! Mas, sobretudo, tal comportamento de Deus é pouco compatível com o que nós, por outro lado, sabemos d’Ele: a sua misericórdia, o seu amor paciente e fiel pelos homens, o seu pedido de ser louvado “*em espírito e em verdade*” e não por sacrifícios. “*É o amor que me agrada, não o sacrifício; e prefiro, aos holocaustos, o conhecimento de Deus*”, escrevia o profeta Oseias (6,6), já há mais de sete séculos antes de JC. Este ensinamento será retomado pelo próprio Jesus, a quem o evangelista Mateus faz dizer, na sua interpelação aos fariseus (Mt.12-7): “*Aprendei, pois, o sentido desta palavra: é a misericórdia, não o sacrifício, o que eu desejo*”. Ao colocar em primeiro plano a imagem dum Deus ávido de expiação e de sacrifícios, corre-se o risco de desembocar na imagem dum Deus perverso, nos antípodas do *Deus é amor* do Novo Testamento.

É por esta razão que o concílio Vaticano II, na sua Constituição sobre a Revelação *Dei Verbum*, não faz referência, em momento algum, à doutrina da satisfação, mas apela, pelo contrário, a partir da secção 2, à grande tese de Ireneu sobre a divinização do homem. Pela nossa configuração com o Cristo ressuscitado, tornamo-nos participantes da vida divina, comenta o teólogo Henri Bouillard²⁶⁷. É, pois, a ressurreição de Cristo que constitui o núcleo da fé cristã, ao que chamamos o seu *kerygma*, sendo a Cruz apenas a passagem obrigatória a ser situada sempre na luz da ressurreição.

Compreende-se assim porquê, na pegada do Vaticano II, tantos foram os teólogos que preferiram guardar distância em relação à doutrina da satisfação. Apenas darei um exemplo, mas, oh, quão significativo, visto tratar-se de Joseph Ratzinger, futuro Bento XVI. Num manual de base²⁶⁸ destinado aos seus estudantes de teologia, manual esse que depois foi largamente traduzido e difundido, ele escrevia, em 1970: “*Certos textos de devoção parecem sugerir que a fé cristã na Cruz apresenta um Deus cuja justiça inexorável reclamou um sacrifício humano, o sacrifício do seu próprio Filho... Esta imagem, tanto ela está divulgada quanto ela é falsa*”. E acrescentava ainda, em comentário: “*Para quem a olhar de mais perto, a teologia bíblica da cruz traduz uma verdadeira revolução em contraste com as ideias de expiação e de redenção na história das religiões... No entanto, tem de reconhecer-se que, na consciência cristã posterior, esta revolução foi de novo largamente neutralizada e raramente foi reconhecida em toda a sua amplitude*”. Tornado Papa, o teólogo Ratzinger não mudou de ponto de vista, como o confirmam amplamente numerosos documentos de conteúdo cristológico (encíclicas, exposições, homilias, livros, etc.) que, posteriormente, foi publicando.

O último julgamento de Joseph Ratzinger parece remeter para as célebres análises do antropólogo René Girard (1923-2015) acerca da violência e a sua leitura anti-sacrificial dos

²⁶⁶ Saint IRENEE, *Contre les hérésies*, Cerf 1985, p.559

²⁶⁷ Henri BOUILLARD, *Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II*, Cerf, 1972

²⁶⁸ Joseph RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Cerf, 2005, p.197

evangelhos. De acordo com René Girard, a doutrina da satisfação tornou-se, com efeito, estritamente insustentável, pois ela constitui, segundo ele, “o maior contrassenso teológico jamais cometido na história das religiões”. É certo que uma leitura superficial da Bíblia parece mostrar que os mitos bíblicos reproduzem, com algumas variantes, o modelo sacrificial encontrado nas religiões tradicionais. Na realidade, os textos bíblicos adotam o molde sacrificial a fim de melhor o subverter e fazer estalar. Isto, já muito aparente em alguns dos livros do Antigo Testamento (Gênesis, Salmos, Profetas, em particular, Isaías), torna-se duma clareza ofuscante na narrativa da Paixão de Cristo, em que o mecanismo de vitimização é denunciado. Vítima expiatória ideal, Jesus é ali simultaneamente apresentado como a mais inocente vítima e a sua morte revela a futilidade de todo o sacrifício. “Jesus não morre num sacrifício, mas contra todos os sacrifícios”, escreve René Girard²⁶⁹. E ele apressa-se a varrer a interpretação sacrificial da paixão de Cristo²⁷⁰: “Se esta consumação sobre a terra passa necessariamente pela morte de Jesus, não é por o Pai o ter assim decidido, por estranhas razões sacrificiais; não é ao Filho nem ao Pai que se tem de pedir a causa deste acontecimento, é a todos os homens, é só à humanidade”.

É por puro amor pelos homens, para lhes mostrar a via e lhes dar energia espiritual para nisso se empenharem, que Deus se revela através do acontecimento Jesus-Cristo; não para lavar uma qualquer ofensa feita à majestade divina. O momento forte desta “libertação” não é a Cruz, mas a Ressurreição de que a Cruz apenas é um preâmbulo e da qual retira o seu significado. Note-se que René Girard encontra aí, com toda a sua escandalosa afirmação e veemência, o *kerygma* cristão dos primeiros séculos da Igreja: *Cristo ressuscitou!* Assim, a ressurreição de Cristo liberta-nos, pelo menos em esperança, da miséria da nossa condição, miséria que é consequência da má reciprocidade que reina na humanidade desde a sua origem.

A resposta de Teilhard

Desenvolve-se em duas etapas: uma crítica da doutrina da satisfação, em primeiro lugar, a proposta duma outra abordagem do pecado original, seguidamente.

a) Crítica da cristologia tradicional

No seu primeiro texto de 1922, Teilhard começa por pôr em dúvida a verossimilhança do facto de que um pobre *homo sapiens*, acabado de sair da animalidade, pudesse, por uma escolha infeliz, colocar irremediavelmente em causa o destino ulterior de toda a humanidade. Para ele, o pecado original não está propriamente no começo da história humana, antes “*exprime, traduz, personifica... a lei perene e universal da falta que está na humanidade, em virtude da sua situação dum ser em devir*”²⁷¹. Adão, o “terroso”, é o símbolo do género humano, um género humano em que cada membro tem a capacidade permanente de recusar a amizade divina para se erigir a si próprio como ser autossuficiente. Que esta malignidade tenha emergido com o primeiro lampejo de pensamento consciente, porque não, mas é sobretudo depois que ela se vai amplificar. Em convergência com o que diz S. Paulo²⁷² sobre o crescimento escatológico do mal no mundo, Teilhard chega a escrever²⁷³: “*A falta por excelência não se deve procurar atrás, cometida por uma Humanidade balbuciente: não seria*

²⁶⁹ René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978, p.306

²⁷⁰ Ibid., p.310

²⁷¹ *Comment je crois*, p.67

²⁷² Segunda Epístola aos Tessalonicenses (2, 3-11) : *É preciso que chegue primeiro a apostasia e que se revele o homem ímpio, o filho da perdição, aquele que se eleva contra tudo o que se chama deus ou que se adora, ao ponto de ele próprio se sentar no templo de Deus e de proclamar que é Deus... Quanto à chegada do ímpio, marcada pela atividade de Satã, ela manifestar-se-á por todas as espécies de obras poderosas, de milagres, de prodígios enganadores e por todas as seduções da injustiça para os que se perdem, por não terem acolhido o amor da verdade que os teria salvado.*

²⁷³ *Comment je crois*, p.69

ela antes previsível na frente, no dia em que a Humanidade, enfim plenamente consciente das suas forças, se dividirá em dois campos, por ou contra Deus?”. Vimos no início deste capítulo que é exatamente a tese que ele desenvolve no seu texto sobre o fim do mundo, bem longe do otimismo beato que alguns lhe atribuíram.

Vejamos mais precisamente o que escreve Teilhard acerca da doutrina da satisfação num ensaio²⁷⁴ muito explícito, redigido na China em 1933. Retoma o que já havia dito em escritos anteriores e que repetirá ainda noutros ensaios futuros, o que mostra que estamos claramente perante uma constante da visão teilhardiana. Para começar, uma confissão portadora de consequências pesadas²⁷⁵: *“Declaro-o com plena sinceridade. Foi-me sempre difícil apiedar-me de veras em frente de um Crucifixo enquanto me apresentaram este sofrimento como a expiação de uma falta que Deus poderia ter evitado, atendendo a que não necessitava de modo algum do homem, ou então porque podia tê-lo feito de outra maneira. Dir-se-ia que o homem não era para ali chamado...”*

Daí o ele pôr em causa radicalmente a doutrina da satisfação, tributária para ele duma visão estática do cosmos e da criação divina, vela. Doravante, será necessário tomar em linha de conta um cosmos em evolução que nada tem já em comum com “pequeno” cosmos, limitado e estático, velho de 6000 anos, herdado da Antiguidade e da Idade Média, sem que tenham sido verdadeiramente tomados em consideração os novos conhecimentos que brotaram da época moderna, em particular os adquiridos da teoria da evolução. Esta cosmologia obsoleta formatou, para Teilhard, a doutrina clássica do pecado original.

Num cosmos submetido à Evolução e, por definição, inacabado, o mal aparece então como a consequência obrigatória desta incompletude. Teilhard escreve²⁷⁶: *“De facto, a despeito das distinções subtis da teologia, o Cristianismo desenvolveu-se sob a impressão dominante de que todo o Mal à nossa volta nascera de uma falta inicial. Dogmaticamente, ainda vivemos na atmosfera de um Universo onde o assunto principal é reparar e expiar. Para Cristo, tal como para nós, o essencial é que nos desembaracemos de uma mácula. Daí a importância, pelo menos teórica, da ideia de sacrifício. Daí a interpretação quase unicamente purificadora do batismo. Daí a preeminência na Cristologia do conceito de Redenção e de sangue derramado. É, no fim de contas, por ainda ser hoje, tal como outrora, projetado num Mundo estático onde o Mal pressupõe uma prevaricação, que Cristo continua a manifestar-se a nós, principalmente nos documentos eclesiásticos, pela **Sombra da sua Cruz**. Ora o que acontecerá agora se tentarmos, ao menos por artifício intelectual, transportar-nos, sem restrições, para a perspectiva de um Mundo em evolução? Desenha-se imediatamente no nosso horizonte uma mudança fundamental e prenhe de consequências para a Cristologia. Em boa verdade, sem nada perder da sua acuidade nem dos seus horrores, o Mal cessa, neste novo contexto, de ser um elemento incompreensível para se tornar um traço natural da estrutura do Mundo.”* Para Teilhard²⁷⁷: *“O sentido completo e definitivo da Redenção já não é apenas expiar: é atravessar e vencer”*. Por esse motivo, para ele *“a Cruz foi verdadeiramente vivida como um limiar de emergência e uma vitória”*, sublinha Mons. André Dupleix, um dos bons conhecedores atuais do pensamento de Teilhard. É uma abertura, um caminho que ascende.

²⁷⁴ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Christologie et évolution, Comment je crois*, tomo 10 das Obras, pp.93-113 103 [NT: os textos deste ensaio em versão portuguesa reproduzidos aqui são extraídos da edição “A minha fé”, Notícias Editorial, Lisboa, 1999]

²⁷⁵ *Ibid.*, p.103

²⁷⁶ *Ibid.*, p.100-101

²⁷⁷ *Ibid.*, p.104

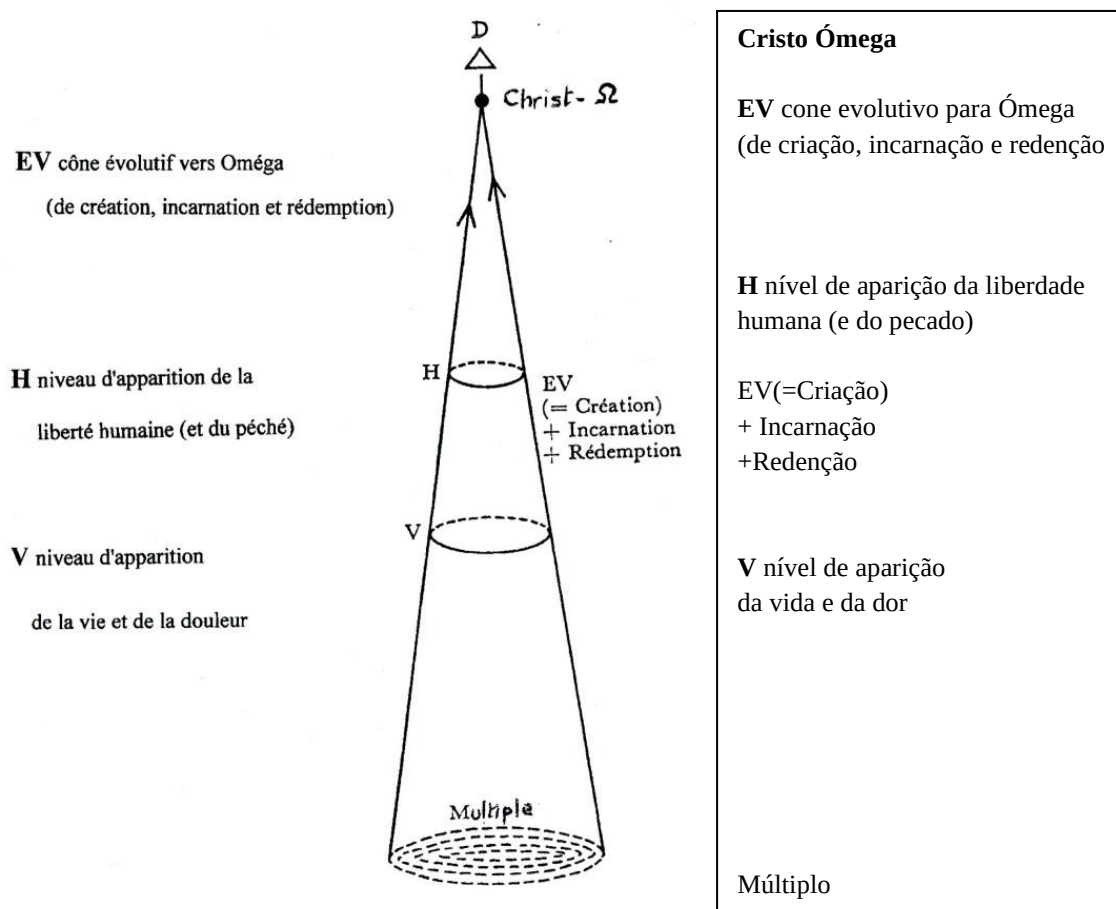
b) O modelo cristológico de Teilhard

Esta nova concepção do caráter universal, e não apenas historicamente situado, do pecado original, vai ter como consequência, segundo Teilhard, “*unificar na duração as duas fases de Queda e de Reabilitação, que já não são duas épocas distintas, mas duas componentes constantemente unidas em cada Homem e na Humanidade*”²⁷⁸. No seu texto de 1947, Teilhard vai clarificar e precisar, inclusivamente por meio dum esquema (cf. figura 19), este aspeto do seu pensamento²⁷⁹.

O seu modelo inscreve-se numa visão integral da Evolução, partindo dum Múltiplo primordial (forma dum *Nada criável*) para se elevar progressivamente por via de unificação até ao Cristo-Ómega, quer dizer, Deus. Porque este processo “*de unificação gradual implica uma multitude de tateamentos e de tentativas, na imensidade do Espaço-tempo, não pode evitar de se contaminar ... por desordens locais*”²⁸⁰. Este mal de acomodamento, de caráter estatístico, torna-se *Sofrimento* logo que o limiar da vida é franqueado. A partir do Homem, com a ultrapassagem do limiar do pensamento reflexivo e a emergência da liberdade, “*torna-se Pecado*”.

No entanto, o Deus Evolutor não abandona o Homem à sua errância e às suas recusas. Pela encarnação do seu Verbo, no momento da história em que este acontecimento se tornou culturalmente significativo, Deus vem corrigir os erros de trajetória, reerguendo cada homem ferido, se ele o consentir. Assim, o **mal cometido** é-lhe então **perdoado** e pode mesmo tornar-

Figura 19 : Modelo de Teilhard de Chardin



²⁷⁸ *Comment je crois*, p.68

²⁷⁹ *Réflexions sur le péché originel*, T.10 : *Comment je crois*, p.219-230

²⁸⁰ *Réflexions sur le péché originel*, T.10 : *Comment je crois*, p.227

se fator de progresso, como já tinha sublinhado o Cardeal Newman²⁸¹. Isso até ao advento último do Ponto-Ómega, em que “*Deus será tudo em todos*” e o próprio mal será assumido e **transfigurado** no Reino.

Assim, a noção do mal deve ser pensada na sua dimensão cósmica. Para que Cristo seja verdadeiramente universal, escreve Teilhard²⁸², “*é necessário que a Redenção, e, portanto, a Queda, se estendam a todo o Universo. O pecado original adquire, desde logo, uma natureza cósmica que a Tradição sempre lhe reconheceu, mas que, dadas as novas dimensões que nós conhecemos do Universo, nos obriga a reformar profundamente a representação histórica e o modo de contaminação que lhe atribuímos comumente*”. Avaliamos aqui até que ponto a censura feita habitualmente a Teilhard de esvaziar o pecado original constitui um contrassenso completo. Não somente Teilhard não esvazia o pecado original, como, pelo contrário, o generaliza a toda a história do cosmos e mostra que ele aumenta no decurso da história da humanidade, logo que o homem se torna mais livre, consciente e poderoso. Simplesmente, por oposição ao modelo de Agostinho, que separa Criação e Redenção em dois momentos distintos e independentes, verifica-se que, em Teilhard, “*Criação, Incarnação e Redenção deixam de aparecer como três faces complementares dum mesmo e único processo*”²⁸³ desenrolando-se ao longo de toda a História.

Mas esta conceção não é já a mesma de S. Ireneu, cujo modelo pode aliás ser enriquecido pelo contributo teilhardiano? É o que represento na figura 20, que retoma o esquema de Ireneu e sobre o qual adicionei, para além da criação do mundo, a do homem, da noosfera e da cristosfera, assim como a última bifurcação antes da Parusia, sempre lembrada por Teilhard nas suas reflexões sobre o fim do mundo.

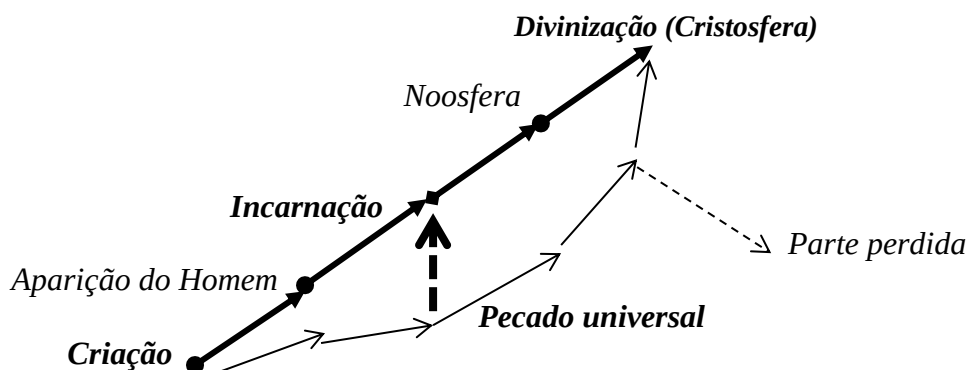


Figura 20: Modelo de Ireneu revisto de acordo com Teilhard

Conclusão

Se admitirmos que a fraqueza do modelo agostiniano e, depois, do anselmiano, resulta, em grande medida, da sua visão fixista, podemos interrogar-nos sobre a sua possível transformação caso fossem submetidos ao tempo dinâmico e em flecha da Evolução. Não poderemos, pois, considerar que o processo Criação/Redenção de Agostinho, em lugar de se

²⁸¹ John Henry NEWMAN, *Sermons paroissiaux*, t.V, p.101

²⁸² Note sur le Christ Universel, Tomo 9 : *Science et Christ*, p.41

²⁸³ Réflexions sur le péché originel, T.10 : *Comment je crois*, p.229

apresentar sob a forma de dois eventos distintos e separados, se aplique, em realidade, a cada ponto da trajetória do cone evolutivo de Teilhard (esquema da figura 19)? É a cada instante, com efeito, de algum modo micro-temporalmente, que se joga para cada ser humano o drama da criação, da encarnação, da salvação. Os três estão indissolivelmente ligados, como Teilhard bem viu (de acordo com Ireneu). Em cada instante da evolução, a criação prossegue, Cristo propõe-se aos homens e o Reino de Deus constrói-se. Ao separar no tempo os diferentes momentos, Agostinho não terá visto o caráter dinâmico da história humana, ela mesma no prolongamento da evolução do cosmos. Mas poderemos nós censurá-lo, na medida em que uma tal percepção não faria para ele o mínimo sentido no quadro do universo fixista da sua época? Em contrapartida, podemos interrogar-nos sobre a inteligência dos teólogos que, quinze séculos mais tarde, e esses em perfeito conhecimento do fenômeno evolução, mantêm obstinadamente o mesmo modelo.

Todo o desacordo repousa, em última análise, em duas visões cósmicas diferentes, se não opostas: universo fixista ou universo evolutivo. Para Teilhard, a escolha em favor do universo evolutivo é óbvia: desde logo, por razões científicas evidentes, mas também, e sobretudo, porque é num quadro desses que o Cristo surgirá maior. Como ele, já em 1920, escrevia²⁸⁴, num ensaio que nada tinha de amigável para os teólogos oficiais: “*Um certo Cristo de escola, de dimensões reduzidas, desintegra-se sob este afluxo contínuo de ser revelado pela Ciência; mas, por outro lado, o grande Cristo da Tradição e da Mística vai-se descobrindo e impondo. É a este último que nos devemos dirigir.*”

O desafio do pluralismo religioso

Aquando da sua viagem a Roma, em 1948, para tentar obter a autorização de publicar *O Fenómeno Humano* (autorização que lhe será recusada, o livro só aparecerá depois da sua morte), Teilhard, nas suas *Lettres de voyage*, conta que, tendo entrado na basílica de S. Pedro, experimentou a sensação de ter chegado ao lugar onde se situa o “*polo crístico*” da terra, por onde passa o eixo ascensional da hominização. Contudo, a este grande viajante, imune ao passado e ao pitoresco, Roma não poderia proporcionar grandes emoções estéticas. Mas deu-lhe, por outro lado, o sentimento de ter chegado a um “*foco excecional de irradiação universal*”, ao lugar onde “*se cefaliza*” o espírito da terra.

Como compreender então o irritante problema do pluralismo religioso? Se o Cristo-Ómega é o fim último da noogénese, porquê a existência de diversas religiões, cada uma afirmando a sua pretensão à verdade e à congregação dos homens?

A resposta de Teilhard inscreve-se na sua visão global da Evolução. Tal como as diferentes espécies na evolução dos seres vivos, as tradições religiosas da humanidade são outros tantos *phylums* explorados pela evolução da noosfera. Cada uma destas tradições apresenta vantagens e inconvenientes; mas todas são dignas de respeito e duma abordagem benevolente. No entanto, uma só destas tradições, o *phylum* cristão, deve ser considerado como ocupando o eixo central da ascensão evolutiva rumo ao ponto Ómega. Teilhard escreve²⁸⁵: “*Todas as correntes religiosas, a cada momento, não são equivalentes, tal como no passado animal todos os phyla não eram destinados a emergir na Humanidade; mas um deles representa, em cada página da Terra, a região onde se colocar para promover e suportar mais eficazmente os progressos da divinização do Mundo. [...] Uma única corrente religiosa é atualmente capaz de responder às exigências e às aspirações do pensamento moderno: o cristianismo*”. E para o mostrar, ele vai desenvolver uma argumentação em dois

²⁸⁴ Note sur le Christ Universel, Tomo 9 : *Science et Christ*, p.40 [NT: a versão portuguesa desta citação foi recolhida da edição *Ciência e Cristo*, Vozes, Petrópolis, Brasil, 1974, pág. 25]

²⁸⁵ Le christianisme dans le Monde, Tomo 9 : *Science et Christ*, p.144

tempos: primeiro, singularidade do cristianismo, imperativo do diálogo inter-religioso, depois, diálogo esse, a única via de fazer convergir as religiões no Cristo Universal.

Singularidade do cristianismo entre as religiões do mundo

Num escrito de 1934, *Comment je crois*²⁸⁶, texto endereçado a Mgr. Bruno de Solages, na altura reitor do *Institut Catholique* de Toulouse, Teilhard explicava-se longamente sobre os fundamentos da sua fé cristã. Passou, então, pelo crivo da sua visão espiritual as grandes religiões da humanidade para mostrar que só o cristianismo permitia preencher as condições postuladas pela existência dum Ponto Ómega: reconciliar visão de Deus e visão dum universo em evolução, sede de Absoluto e gosto pela Terra, contemplação do para-o-Alto e comprometimento com o em-Frente, esforço para se personalizar e aspiração à comunhão.

Para Teilhard, como vimos, o reconhecimento pleno e integral do paradigma da evolução é a pedra de toque para a veracidade e a pertinência de toda a visão religiosa. É o que sublinha o cardeal Henri de Lubac numa obra escrita para defender a memória do seu amigo²⁸⁷, ao afirmar que o nosso sábio jesuíta, longe de abdicar diante da “*nova religião da Evolução*”, tal como postulado pelos positivistas do século XIX, vai, ao contrário, inverter-lhe o sentido, fazendo aparecer o cristianismo como “*a religião específica da Evolução, a própria religião da Evolução*”. Nessa perspetiva, Teilhard não entende, comenta de Lubac, uma espécie de religião cristã que faria da Evolução a sua divindade. Mas o cristianismo é capaz, em virtude do seu “extraordinário poder de adaptabilidade” proveniente da sua conceção da transcendência, de responder perfeitamente às aspirações duma época em que os homens tomaram consciência do grande facto da evolução. Noutros termos, para Henri de Lubac, citando então²⁸⁸ *O Crístico* de Teilhard: “*O cristianismo é, pela sua própria estrutura, a religião exatamente talhada para uma Terra desperta para o sentido da sua unidade orgânica e dos seus desenvolvimentos*”.

Num curto capítulo intitulado *O Fenómeno Cristão*, colocado em epílogo do *Fenómeno Humano* e redigido em Pequim em 1940, Teilhard regressa a esta singularidade do cristianismo e explica porque o filo cristão se situa no prolongamento axial do fenómeno humano e da própria Evolução. Muito simplesmente, porque o cristianismo possui as três características requeridas para o efeito, Teilhard responde²⁸⁹: “*pela substância do seu credo, primeiro, pelo seu valor de existência, em seguida, pelo seu extraordinário poder de crescimento enfim, [o cristianismo] parece-me trazer às perspetivas [da Evolução] ... a confirmação crucial de que precisamos: eis o que eu gostaria de mostrar*”. Retomemos, ponto por ponto, a sua demonstração.

• **Eixos de crescimento**²⁹⁰

O cristianismo é único na sua maneira de pensar a relação entre o mundo e a transcendência. É a única religião na qual Deus assume a encarnação na história humana para incorporar em Si todo o Real, “*a fim de que Deus seja tudo em todos*”, segundo a expressão de S. Paulo. Ora, para Teilhard, esta finalidade é a própria razão de Ómega. Escreve: “*Se Ómega já existe atualmente e opera no mais profundo da massa pensante, parece nesse caso inevitável que a sua existência se manifeste desde agora, por alguns indícios, à nossa observação*”²⁹¹. E este indício, é o acontecimento Jesus-Cristo, sobrevivendo na Palestina no 1º século, num tempo em

²⁸⁶ TEILHARD, *Comment je crois*, p. 117-152

²⁸⁷ Henri de LUBAC, *Teilhard posthume*, Fayard, 1977

²⁸⁸ *Ibid.*, p.69

²⁸⁹ *Le Phénomène Humain*, pp.325

²⁹⁰ *Le Phénomène Humain*, pp.326-328

²⁹¹ *Le Phénomène humain*, p. 324-325

que o império romano, primeiro esboço de globalização, tinha criado um espaço propício à receção da significação deste acontecimento. Não se encontra equivalente dum tal acontecimento, formulado teologicamente nos termos duma encarnação divina na história dos homens, em nenhuma outra religião.

- **Valor de existência**²⁹²

O cristianismo dá a esperança, o gosto de viver indispensável ao homem para que ele aceite prosseguir o duro labor da Evolução. Num último ensaio, *O Crístico*, redigido pouco antes da sua morte, Teilhard escreveu²⁹³: “*Uma religião da Evolução: eis, pois, finalmente, aquilo de que o Homem, para sobreviver e super-viver, tem explicitamente cada vez mais necessidade, a partir do momento em que acede à consciência do seu poder e do seu dever de self-ultra-hominização. Em regime de cosmo-noo-génese, o valor comparado dos Credos religiosos torna-se mensurável pelo seu poder respetivo de ativação evolutiva*”. Para o cristão, se o reino de Deus não é deste mundo, ele constrói-se neste mundo. É por isso que o mundo é tão importante! Pelas nossas ações temporais, seja no domínio familiar, profissional, económico, político, cultural, científico, internacional, etc., nós construímos o divinizável, o qual, no Cristo Total, se transformará em divinizado.

- **Poder de crescimento**²⁹⁴

O cristianismo é incomparável na sua capacidade de pôr em movimento os homens, visto que a energia espiritual que mobiliza não é nada mais do que a do amor. Mais precisamente o amor do próximo, por imitação de Jesus Cristo, como o sublinha o evangelista João, pondo na boca de Cristo: “*Que vos ameis uns aos outros, tal como eu vos amei*” (Jo 15,12). “*O amor cristão, coisa incompreensível para os que nunca o provaram*”, escreve Teilhard²⁹⁵, que prossegue “*E, no entanto, este sentimento existe e é mesmo anormalmente poderoso, como duvidar, ... [tendo em conta] os milhares de místicos que, desde há vinte séculos, foram buscar à sua chama ardores tão apaixonados que deixam ficar muito para trás, em brilho e pureza, os impulsos e as devoções de qualquer amor humano?*”

No termo desta análise, Teilhard conclui que o cristianismo “*preenche todas as condições que temos o direito de esperar de uma Religião do Futuro e é, portanto, por ele que passa verdadeiramente o eixo principal da Evolução.*”²⁹⁶ Eis no que acreditou Teilhard até ao fim da sua vida, como o testemunha ainda o seu testamento espiritual, que deixou no seu diário três dias antes da morte.

Absoluta necessidade do diálogo entre as religiões

Teilhard era naturalmente favorável a um encontro amistoso entre as religiões, com vista a procurar entre elas possíveis convergências. Isto pode, por exemplo, concretizar-se ao nível da busca da paz entre povos, seu desenvolvimento económico e cultural, ações humanitárias. Este diálogo inter-religioso vai em absoluto no sentido da unificação do género humano anunciado por Teilhard. Mas, ao mesmo tempo, ele não tem a menor ilusão quanto à possibilidade de realizar, pela ação humana, tanto no plano espiritual como teológico, a unificação das religiões. Eis, sem dúvida, a razão pela qual Teilhard se mostrou sempre exigente sobre as condições da unidade religiosa, primeiramente entre cristãos, depois, mais além. Ele temia que uma tal aproximação se fizesse com perdas.

²⁹² *Le Phénomène Humain*, pp.328-329

²⁹³ *Le Cœur de la Matière*, p.111

²⁹⁴ *Le Phénomène Humain*, pp.330-332

²⁹⁵ *Le Phénomène humain*, p. 329

²⁹⁶ *Le Phénomène Humain*, pp. 331-332

Num texto *Ecumenismo*²⁹⁷, redigido em Paris em 1946, escreve (para ele, o ecumenismo designa, ao mesmo tempo, o que chamamos ecumenismo em sentido estrito – diálogo entre cristãos de diferentes confissões – e diálogo inter-religioso): “*Procura-se neste momento um certo ecumenismo; ele acha-se inevitavelmente ligado à maturação psíquica da Terra; e, portanto, ele há de vir. Mas, acerca das condições de existência e realização deste ecumenismo, continuo ainda na incerteza – ou melhor, parece-me sempre ver mais claramente que, na formulação presente (não digo em suas aspirações de fundo, que é idêntica), as grandes correntes místicas atuais não são imediatamente reconciliáveis*”. Teilhard teme sobretudo um sincretismo qualquer e não quer que a convergência das religiões se faça em torno duma espécie de compromisso médio, em que todas as visões religiosas se tornassem equivalentes, perdendo-se assim essa conceção, para ele central, duma síntese do para-o-Alto e do para-a-Frente, envolvendo a figura dum Cristo Cósmico, dum Cristo Energia, dum Cristo Universal.

a) O ecumenismo ou a procura de unidade dos cristãos

Este temor, exprime-o ele primeiramente quanto ao ecumenismo em sentido estrito. Desconfia dum ecumenismo sentimental, duma visão angélica do diálogo. Numa carta de 1954 a Jeanne Mortier²⁹⁸, na linha das suas inquietações de 1946, exprime dúvidas quanto às propostas adotadas pelo Conselho Ecuménico das Igrejas para alcançar essa união. Essas dúvidas dizem respeito a duas das propostas do Conselho:

- a primeira proposição assentaria sobre “*um fundo comum de crenças*”, por ele identificado como o “*menor múltiplo comum*” e, portanto, “*desativado*”. Isto recorda o cristianismo emocional (*Jesus ama-nos, Aleluia!*) encontrado hoje nas igrejas pentecostais do mundo inteiro e as *megachurches* americanas. Este cristianismo vai, incontestavelmente, de vento em popa... mas por quanto tempo?
- a outra proposição exorta a um regresso à “pureza” primitiva, à leitura integral (ou seja, fundamentalista) da Bíblia. Presente igualmente nos discursos contemporâneos, nomeadamente nos das igrejas evangélicas americanas que defendem hoje o criacionismo, esta resposta constitui para Teilhard uma regressão a dois mil anos atrás!

No fim, duas soluções para ele pouco dinâmicas e atraentes, tanto uma como a outra.

Colocando-se, enfim, a questão do ponto de vista da Igreja de Roma, ele exprime a esperança de que, para atingir a união dos cristãos, a Igreja, em vez de afirmar o seu primado e a sua autoridade, se esforce por “*apresentar ao mundo muito simplesmente o **Cristo Universal** que ela (e só ela) conseguiu gerar (explicitar) no decurso dos dois últimos milénios*”²⁹⁹. E acrescenta: “*Na verdade, creio que, sobre este «novo» Cristo, se Roma tivesse o sentido da revelação mística que está em curso na comunidade dos fiéis, tudo o que divergiu desde as origens reconheceria o que lhe falta e juntar-se-ia. Ecumenismo, digo bem, não de difusão nem de regressão, mas de progressão em ambiente convergente*”. No que respeita às posições da Igreja Católica, a paisagem que Teilhard tinha diante dos olhos em 1954 podia parecer desesperante. Mas veio depois o Vaticano II que, com a sua grande Constituição sobre a revelação *Dei Verbum*, reencontra ao mesmo tempo o sentido da duração e da História e recoloca Cristo ressuscitado como o fundamento da fé cristã, um Cristo totalizador de toda a seiva da terra, como anunciava o apóstolo Paulo. Houve igualmente a Constituição *Gaudium et spes* (a Igreja no mundo deste tempo), esboço da síntese entre o Deus do para-o-Alto e o do

²⁹⁷ Publicado em *Science et Christ*, Tomo 9 das Obras, pp.253-254 [NT: a versão portuguesa desta citação foi recolhida da edição *Ciência e Cristo*, Vozes, Petrópolis, Brasil, 1974, pág. 181]

²⁹⁸ *Lettres à Jeanne Mortier*, Seuil, 1984, pp.162-163

²⁹⁹ *Lettres à Jeanne Mortier*, Seuil, 1984, p.163

para-a-Frente, Constituição na qual a influência de Teilhard se sente em inúmeras páginas, mesmo sem ser jamais citado.

Para lá das escórias do discurso mediático, sempre pronto a reduzir à insignificância e ao ridículo, deve reconhecer-se que os últimos Papas não se cansaram de afirmar esta centralidade do Cristo Universal, expresso em novos termos no Vaticano II. Isto é claramente verdade para João Paulo II, mas é-o mais ainda para Bento XVI, se nos quisermos desfazer, por um curto momento que seja, da imagem de conservador que a comunicação social lhe colou. Mais ainda, eu estaria quase tentado a dizer que Bento XVI foi o primeiro Papa teilhardiano da Igreja, como mostram as suas citações apresentadas no final do capítulo 1.

b) O diálogo inter-religioso

Este mesmo receio de síntese pelos mínimos e de sincretismo é ainda mais forte em Teilhard, no que respeita ao diálogo inter-religioso. Para ele, se tiver de haver unificação religiosa, ela só pode fazer-se “*em torno dum Cristo incomensurável em dignidade cósmica*”, ou ainda “*a fé na Humanidade parece que não pode ser satisfeita fora dum Cristo plenamente explicitado. Qualquer outro método, receio, culminaria apenas num confusionismo ou em sincretismos sem vigor nem originalidade*”³⁰⁰.

São estas as razões que o levam a ter reservas quanto às religiões orientais, que ele conhecia bem, graças à sua estadia prolongada na China, e pelas quais nutria, não obstante, uma incontestável simpatia. Já num ensaio redigido na China em 1933, ele escrevia³⁰¹: “*A grandeza incomparável das religiões do Oriente consiste em ter vibrado mais que outra qualquer em face da paixão da Unidade. Esta nota, essencial a toda a mística, penetrou-as de tal sorte que nos acontece ficarmos como que encantados apenas ao pronunciarmos os nomes de suas divindades*”. Ele regressa a este fascínio pelas religiões asiáticas num segundo ensaio, redigido em Paris em 1947, intitulado *O contributo espiritual do Extremo Oriente*³⁰². Mas faz isso para melhor recusar, finalmente, o hinduísmo, o taoísmo e o budismo, que lhe parecem religiões de evasão, mesmo de desprezo pelo mundo, sobremaneira refratárias a qualquer ideia de personalização. Por estas razões, essas tradições religiosas não podem, para Teilhard, encontrar-se no eixo central da Evolução. Reconhece, no entanto, que o que elas descobriram e que a tradição ocidental não explorou, merece ser retomado na convergência última da Humanidade, o que teria como efeito, segundo ele escreve³⁰³, “*o de repor em movimento toda a massa espiritual do Oriente*”. Isto leva-o a confiar, numa carta à sua amiga a filósofa Léontine Zanta: “*Talvez pudéssemos, com a escola dos místicos do Extremo Oriente, tornar mais budista a nossa religião, demasiado absorvida pela moral*”. É que parece que ele, efetivamente, se seduziu, naquela época, por uma variante do budismo do grande veículo, conhecido pelo nome de budismo da *Terra pura*³⁰⁴, da qual ele diz³⁰⁵ que “*substituiu o Nirvana pela atraente, patética e tão humana figura de Amida*”.

Quanto ao islão, com que conviveu lado a lado durante os três anos que passou no Egito, Teilhard mostra-se ainda mais reticente. Não encontra no islão a originalidade nem as invenções espirituais que de boa vontade ele reconhece no budismo. Claramente situado pelo seu monoteísmo na área ocidental, o islão não traz, para ele, nada de novo em relação ao

³⁰⁰ Œcuménisme, *Science et Christ*, p.254 [NT: a versão portuguesa desta citação foi recolhida da edição *Ciência e Cristo*, Vozes, Petrópolis, Brasil, 1974, pág. 182]

³⁰¹ Le christianisme dans le monde, Tomo 9 des Obras, *Science et Christ*, p.138 [NT: ibid., pág. 102]

³⁰² Publicado no Tomo 11 das Obras, *Les Directions de l'Avenir*, pp.148-160

³⁰³ L'apport spirituel de l'Extrême Orient, *Les Directions de l'Avenir*, p.159

³⁰⁴ Esta escola budista, fundada no século IV na China pelo monge Huiyuan, caracteriza-se pela fé num buda salvador, chamado Amitabha, na China, e Amida, no Japão (donde o nome de amidismo que lhe é também dado). Este buda, designado pelo termo de bodhisatva, que quer dizer buda de compaixão, fez o voto de só ganhar o nirvana acompanhado de todos os fiéis que puseram nele a sua confiança. Trata-se, pois, dum budismo da fé, que não deixa de apresentar alguma analogia com o cristianismo, como tinha feito notar, na mesma época que Teilhard, o teólogo protestante Karl Barth.

³⁰⁵ L'apport spirituel de l'Extrême Orient, *Les Directions de l'Avenir*, p.151

judaísmo, de que constitui uma versão simplificada e endurecida. Não há progresso religioso no islão, congelado desde o início no esquema duma revelação intangível e intemporal. Para o evolucionista Teilhard, inibitória. No seu ensaio de 1933, diz³⁰⁶, a propósito do islão: “O islão salvou em si mesmo a ideia da existência e da grandeza de Deus. Mas ao mesmo tempo realizou o milagre de tornar esse Deus tão ineficiente e tão estéril quanto um Nada em tudo o que se refere ao conhecimento e aperfeiçoamento do mundo. Depois de ter destruído muita coisa e localmente criado uma beleza efémera, o islão apresenta-se hoje como um princípio de fixação e estagnação”. Este julgamento severo corresponde, sem dúvida, à imagem do islão que ele tinha diante dos olhos no Egito do princípio do século XX. Será válido para todos os países e todas as épocas? Não é seguro. No entanto, hoje, com vista à subida do fundamentalismo e do islamismo nos países muçulmanos, seria presunçoso pretender que, 70 anos depois de Teilhard, este julgamento severo não contivesse alguma verdade.

Em matéria de diálogo inter-religioso, Teilhard chega mesmo a pensar que este não pode situar-se no quadro duma confrontação teológica, impossível de momento, mas na base dum diálogo (cito-o) “entre homens comuns, (a fim) de precisar e de desenvolver os fundamentos duma «fé» humana comum no futuro da Humanidade”. É, pois, ao nível da cultura, da ação em favor da paz e do desenvolvimento, não no plano teológico e espiritual, que deverá fazer-se em primeiro lugar o encontro de religiões.

Ao escrever isto, Teilhard antecipa o que dirá alguns anos mais tarde o concílio Vaticano II. Ultrapassando a posição tradicional, mas, oh, quão exclusivista – “*Fora da Igreja, não há salvação*” – o concílio conseguirá elaborar, não sem dificuldade, a sua famosa declaração *Nostra Aetate* sobre as religiões não cristãs. Sem ser preciso que o cristão renegue alguma vez o apego à sua fé, nem o dever de a testemunhar, a Igreja católica reconhece, daí em diante, ao judaísmo, ao islão, ao budismo, ao hinduísmo e mesmo às velhas religiões tradicionais, a qualidade de autênticos caminhos espirituais. Sobre tais bases, um diálogo frutuoso pode então iniciar-se, vindo a revestir diferentes formas escalonadas, segundo um documento³⁰⁷ do magistério católico, em três níveis de dificuldade crescente:

- **o diálogo da vida**, em que as pessoas se esforçam por viver num espírito de abertura e de boa vizinhança, partilhando as alegrias e as tristezas, os seus problemas e as suas preocupações
- **o diálogo das obras**, em que há colaboração com vista ao desenvolvimento integral e à libertação total do homem (por exemplo, ações humanitárias em favor da paz, pela educação, pelo desenvolvimento, etc.)
- **o diálogo espiritual e teológico**, que pode começar por uma abordagem cultural das diversas tradições religiosas através, por exemplo, da arte, da literatura, da história... antes de atacar as questões muito mais delicadas das práticas rituais e morais, das atitudes espirituais, das crenças e afirmações teológicas.

Notamos aqui bem as condições pressentidas por Teilhard para um verdadeiro diálogo inter-religioso.

c) Para uma convergência das religiões

Para Teilhard, os valores do espírito, as figuras espirituais, as formas litúrgicas, as obras de arte, etc. que as diferentes religiões conseguiram fazer emergir, algumas melhores do que outras, deverão ser assumidas na religião do futuro, a qual só poderá ser um cristianismo recentrado no Cristo Universal. Teilhard exprime aqui um ecumenismo generalizado, que designa precisamente pela expressão de **ecumenismo de convergência**. Mas, como esta unificação religiosa não é imediatamente realizável, o indispensável diálogo inter-religioso

³⁰⁶ Le christianisme dans le monde, *Science et Christ*, p.138 [NT: *ibid.*, pág. 101-102]

³⁰⁷ Documento do Conselho pontifical para o diálogo inter-religioso, *Diálogo e anúncio: algumas orientações*, 19 de maio de 1993.

deve, no imediato, centrar-se mais nas questões éticas, culturais e sociais do que em conteúdos teológicos.

Para tal, duas condições me parecem indispensáveis, a primeira em relação propriamente às religiões, a segunda às sociedades civis e aos Estados:

- O reconhecimento das religiões entre si, ou seja, reconhecerem-se mutuamente como caminhos de espiritualidade e de transcendência, seja qual for a forma revestida por essa transcendência. Desse reconhecimento, a declaração do Concílio Vaticano II sobre as religiões não cristãs, *Nostra Aetate*, é, a meu ver, um modelo do género. Um tal diálogo de benevolência supõe, bem entendido, que seja proscrita qualquer forma de discriminação religiosa, de intolerância e de pressão prosélita. O que nos conduz à segunda condição prévia, que é de natureza política e social.
- O reconhecimento incondicional da **liberdade religiosa**, i. e., o direito de qualquer pessoa aderir à religião de sua escolha, de poder mudar e de poder não ter nenhuma. Trata-se aqui de afirmar o primado da livre determinação da consciência em matéria espiritual. A verdade só poderia ser, com efeito, objeto duma livre procura, e constranger a inteligência seria arruinar a sua busca. Este direito à liberdade religiosa ficou consagrado solenemente no artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 1948, e encontra-se replicado na maioria das constituições dos Estados democráticos. A Igreja católica, desde a célebre declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis Humanae*, do Concílio Vaticano II, proclamou alto e bom som o seu valor e esta liberdade não parou de ser defendida desde então com grande vigor pelos pontífices romanos, nomeadamente quando tiveram de exprimir-se em areópagos internacionais.

Verificadas estas condições prévias, poderá então esperar-se um pôr em comum dos recursos espirituais das religiões para ajudar a humanidade a caminhar para mais paz, mais justiça, mais harmonia? Tratar-se-ia, de algum modo, para as religiões, de trabalharem em conjunto na construção duma ética planetária comum, permitindo humanizar a globalização. Estamos perante o objetivo desejado por Teilhard, mas que parece difícil de atingir ao vermos ainda certos grupos religiosos acantonados na intransigência, quando não no fundamentalismo.

Mais de sessenta anos passados sobre os prognósticos de Teilhard quanto ao futuro do diálogo inter-religioso, que panorama temos nós perante os olhos e com que religiões não cristãs foi mais fácil estabelecer esse diálogo?

O caso verdadeiramente providencial poderia dizer-se, é hoje o diálogo com o judaísmo, mais precisamente da Igreja católica com o judaísmo (*Nossos irmãos mais velhos*, como lhes chamou João Paulo II). Depois do Vaticano II, graças à declaração *Nostra Aetate*, fez-se mais caminho em quarenta anos do que em dezanove séculos. O cristianismo reencontra as suas raízes judias e, por este facto, os nossos irmãos judeus sentem-se eles próprios interpelados. De desconfiadas ou indiferentes, as relações tornaram-se hoje fraternas.

O caso mais difícil é indubitavelmente o diálogo islamo-cristão. Sem dúvida, por muito tempo ainda, o mundo muçulmano, na sua maioria, permanecerá tentado pelo endurecimento identitário e o fundamentalismo corânico. Esta atitude de fechamento parece-me traduzir mais uma fraqueza do que uma força, como se o islão pressentisse a sua destabilização provável na sua confrontação com o pensamento moderno. Isso não deve impedir-nos de ver que um certo número de intelectuais muçulmanos, qualificados de modernizadores e muitas vezes mal vistos pela sua comunidade, estão em busca duma renovação da sua tradição³⁰⁸. Precisamos de os ajudar por todos os meios, pois depende daí o futuro da humanidade, mas isso não é fácil porque não podemos agir em seu lugar nem, sobretudo, comprometê-los aos olhos dos seus correligionários.

³⁰⁸ cf. o livro de Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, 2004

O caso mais rico, enfim, porque mais portador a prazo de frutos inéditos e saborosos, é o diálogo dos cristãos com os budistas. Com estas duas religiões estamos em presença dos dois maiores pináculos espirituais atingidos pela humanidade, o do Ocidente e o do Oriente, de que Cristo e Buda são as figuras emblemáticas. É, pois, entre estas duas tradições, na aparência muito afastadas, mas que constituem, cada uma na sua ordem (o transcendente pessoal e o transcendente impessoal), uma espécie de ponto focal absoluto, que se pode encetar um diálogo rico e frutuoso. Ora, e aí reside um grande sinal de esperança, esse diálogo está hoje largamente aberto ao nível das ordens monásticas. Desde há muito tempo já, monges cristãos fazem estadias em mosteiros budistas e monges budistas em mosteiros cristãos. Realizam-se inúmeros encontros inter-monásticos e um organismo oficial, de origem beneditina, está encarregue de os coordenar (o *Monastic Interreligious Dialogue* ou MID). Num pequeno livro publicado em francês em 1999³⁰⁹, o Dalai Lama, depois de ter feito um vibrante elogio ao monge cisterciense Thomas Merton, que tinha sido seu amigo, fixa como objetivo para este diálogo que ele se faça de maneira a que os budistas se tornem melhores budistas e os cristãos melhores cristãos. Não se trata, pois, com laivos de sincretismo, de procurar uma síntese impossível, mas de fecundar, uma pela outra, as tradições espirituais do Oriente e do Ocidente, naquilo que elas têm de melhor. Será então talvez possível trazer para a globalização esta dimensão espiritual que hoje tão dolorosamente lhe falta. Era isso mesmo que Teilhard pensava em 1947, quando escreveu, como conclusão do seu ensaio³¹⁰ sobre as religiões do Extremo Oriente: “*Em qualquer domínio de reflexão, tanto religiosa como científica, é só em união com todos os outros homens que cada homem pode esperar atingir o fim e o fundo de si mesmo*”.

Para concluir, que seja permitido ao teólogo crente que eu sou dizer que uma tal via conserva intactas as possibilidades para os homens de todas as culturas de reconhecer um dia “o reino, o poder e a glória” do Cristo Evolutor de Teilhard de Chardin. Mas talvez não nas formas em que fomos habituados a fazê-lo no Ocidente. Até ao presente, nós temos conseguido, não sem imperfeições, dizer o mistério de Cristo nas categorias da filosofia ocidental herdada do helenismo. Falta dizê-lo igualmente nas outras formas de pensamento, e as herdadas do Extremo Oriente estão, sem dúvida, entre as mais interessantes. É por isso que este diálogo com o budismo me parece tão importante e tão portador de potencialidades. Mas vai ser preciso dizê-lo também e cada vez mais, porque o tempo urge, no quadro das novas ciências em construção, sob o signo da complexidade e que se reúnem sob o termo de pensamento sistémico. Então, tomaremos, talvez, consciência, nós cristãos ocidentais, que Cristo é muito maior que a imagem regional que d’Ele nós nos demos e que Ele tem a vocação, num futuro que desconhecemos, de reunir sob os imensos braços da Cruz toda a seiva espiritual da Terra.

E isso, Pierre Teilhard de Chardin tinha-o perfeitamente intuído.

E o desafio da pluralidade dos mundos habitados

Trata-se de responder à terceira objeção feita ao Cristo-Ómega pelos adversários de Teilhard, objeção ainda mais radical do que a do pluralismo religioso. No imenso universo já conhecido na sua época, com os seus milhares de milhões de galáxias, contendo cada uma milhares de milhões de estrelas, era possível supor que algumas estrelas (certamente milhões) tivessem desenvolvido, como o nosso sol, um cortejo de planetas, depois, que alguns destes planetas tivessem beneficiado de condições favoráveis ao aparecimento da vida e, finalmente, do pensamento. Então, quantas noosferas no cosmos e, assim, quantos Cristos-Ómega?

³⁰⁹ Dalai Lama, *Conseils spirituels aux bouddhistes et aux chrétiens*, Presses du Chatelet, 1999

³¹⁰ L’apport spirituel de l’Extrême Orient, *Les Directions de l’Avenir*, p.160

A hipótese da pluralidade dos mundos habitados não tem hoje nada de excêntrico. Há uma trintena de anos, com meios de observação poderosíssimos que não existiam no tempo de Teilhard, os astrónomos puderam descobrir que existem milhares de milhões de galáxias além da nossa; depois, na nossa galáxia (Via Láctea), com cento e cinquenta mil milhões de estrelas, descobriu-se a existência de numerosos exo-planetas pertencentes a outros tantos sistemas solares. Perto de dois terços das estrelas estariam mesmo dotadas deles; seriam, ou exo-planetas gasosos (como Júpiter), ou exo-planetas telúricos, como a Terra ou Marte, mas, na maioria, muito maiores e muito densos. A proporção de exo-planetas candidatos à vida (ou seja, ricos em carbono e dotados duma temperatura e uma pressão compatíveis com a presença de água líquida) seria, finalmente, relativamente fraca e o número destes últimos com condições para a emergência duma noosfera ainda mais reduzido. Contudo, dada a multidão de estrelas existentes na Via Láctea, e mais ainda no conjunto imenso das galáxias, o número de “planetas com noosfera” corre o risco de ser muito grande (diversos milhares, declarava Hubert Reeves em 2007). A procura destes exo-planetas apaixona os astrónomos do mundo inteiro, os quais construíram uma rede terrestre de telescópios gigantes, enquanto esperam o futuro telescópio na Lua³¹¹.

Desde o ano de 1918, Teilhard mostra-se preocupado pela questão, e dá disso conta no seu *Diário de guerra*. A 24 de fevereiro de 1918, escreve³¹²: “*É curioso que só há dois dias eu tenha sido verdadeiramente alertado para a dificuldade de conciliar a minha doutrina do Cristo cósmico com a Pluralidade dos mundos. Atendendo a que o Cosmos é certamente inseparável e que o cristianismo não é menor do que o Cosmos, tem de admitir-se uma certa manifestação «polimorfa» do Cristo cósmico nos diversos mundos, segundo a aptidão desses mundos para serem integrados no Universo celeste. O Cristo-humano não seria senão uma face do Cristo cósmico... De outra maneira, o Cristo (se apenas sustentasse a Terra) seria mais pequeno do que o Mundo!*” Deste modo, desde 1918, encontramos, condensado nesta frase, o que será a sua resposta ao problema.

Mas é somente em 1953 que ele lhe vai consagrar um ensaio³¹³. Escreve, então³¹⁴: “*Se, por acaso, nós possuíssemos placas sensíveis à radiação específica das noosferas espalhadas no espaço, seria uma poeira de astros pensantes que, quase de certeza, se materializaria diante dos nossos olhos*”. E insiste na importância que representa, para a teologia, uma tal eventualidade, visto ser de natureza a colocar em causa a conceção tradicional de Incarnação: “*Como vai a Teologia reagir para responder à espera e às esperanças ansiosas de todos os que querem continuar a adorar Deus?*”³¹⁵

Num primeiro tempo, observa Teilhard, o teólogo deve ter o cuidado de não esvaziar a questão, dando pseudorespostas que não passem de alibis para nada mudar do seu discurso. Por exemplo:

- manter a afirmação, contra toda a probabilidade, de que a Terra é o único planeta pensante e que, portanto, “o problema não existe”,
- decidir que só a Terra, entre todos os planetas habitados, conheceu o pecado original e que teve necessidade de ser “redimida”,
- imaginar que se o pecado é mesmo de natureza cósmica, a Incarnação operou-se apenas na Terra, mas esta tem a obrigação de comunicar os frutos da redempção às outras noosferas. Quando e como, tendo em vista as enormes distâncias astronómicas a vencer? Eis uma questão insolúvel!

³¹¹ Louis GALLOIS, Plus d'espace pour l'Europe, Revue *Défense* n°133, mai-juin 2008

³¹² *Journal I*, Fayard, 1975, p.281

³¹³ Une suite au problème des origines humaines : la multiplicité des Mondes habités, Tomo 10, *Comment je crois*, p.275-282 [trad. : Em seguimento às origens humanas : a multiplicidade dos Mundos habitados]

³¹⁴ *Ibid*, p.277

³¹⁵ *Ibid*, p.278

O teólogo que pretenda ser rigoroso e honesto na sua resposta, deve, pois, manter em conjunto duas noções que estão no cerne da visão de Teilhard:

- o caráter psiquicamente convergente do Universo, que não pode senão multiplicar as noosferas sempre que as condições astrofísicas o permitem,
- a existência dum ponto de convergência para cada uma dessas noosferas e de outros tantos Ómegas identificados ao Cristo Universal, ele próprio figura do divino.

De certo modo, a cristogénese, considerada como uma espécie de lei cósmica suscetível, tal como a biogénese, de se produzir em diversos lugares e tempos diferentes. Incarnações múltiplas, conduzindo todas ao mesmo polo divino. Então, mesmo “*que haja milhões de mundos habitados no firmamento... esses mundos podem ser considerados pelo cristão como reforçando e glorificando a mesma Unidade [divina]*”, escreve Teilhard³¹⁶.

Observemos que se trata aqui duma conjectura que jamais poderá ser verificada. As distâncias e as durações imensas que nos separam desses exo-planetas com noosfera (se eles existem) não permitirão nunca à nossa humanidade entrar em contacto com eles, prisioneiros que somos das constantes universais do nosso cosmos, neste caso, a velocidade da luz, igual, como sabemos, a 300 000 km/s. Esta velocidade coloca um limite intransponível para qualquer comunicação direta entre planetas dotados de noosfera e torna vã a esperança de imaginar um dia uma conversação possível com extraterrestres pensantes.

Contudo, essas outras noosferas fazem parte do nosso cosmos e estão destinadas, como a nossa, a evadirem-se do espaço-tempo, tornando-se cristosferas no momento duma parusia. Neste estado parusiaco, nada impede de se imaginar um encontro possível entre essas cristosferas realizadas e mesmo uma comunicação misteriosa com aquelas que se encontrem ainda em gestação. É o que Teilhard deixa entender numa surpreendente carta³¹⁷ de 1934 a Mons. Solages: “*Os anjos representam uma parte ou uma zona superior do Universo que já emergiu em Deus. Envolvidos essencialmente no mesmo complexo evolutivo que nós (o que os torna realmente dependentes do Cristo), eles já se realizaram; mas esta realização não os impede de se manterem em relação cósmica com a cauda que nós representamos. Eles pertencem ao mesmo processo espiritual que nós, mas em posição ou ciclo diferentes: ao mesmo tempo à frente e atrás. Tudo isto faz deles essencialmente elementos do nosso Mundo e não espécies de Universos separados. Mais espirituais do que nós, eles são, contudo, parece-me, intimamente ligados ao Universo material.*” Quem poderia imaginar que Teilhard, para quem a angiologia não é propriamente o pão nosso de cada dia, recupera assim os anjos para os pôr ao serviço da sua conceção do Cristo cósmico!

Afinal, é a um alargamento colossal da nossa visão religiosa que Teilhard nos convida. Como ele repete, o Deus que nós imaginamos é, muitas vezes, demasiado pequeno para o imenso universo que vamos descobrindo. Atrofiámos o Deus bíblico à dimensão do nosso minúsculo cosmos geocêntrico herdado dos Gregos. Mas a Bíblia mostra-no-lo maior que isso. “*Louvem-no todos os universos*”, canta o salmo 148 (versículo 2). E no que respeita a Cristo, este atrofiamento é ainda mais manifesto, apesar de S. Paulo e também S. João e, depois deles, os Padres da Igreja e alguns teólogos como Duns Escoto, bem terem sublinhado o laço privilegiado existente, desde toda a eternidade, entre Cristo e a criação. “*Todas as coisas foram criadas por Ele e n’Ele... E todas as coisas subsistem n’Ele*”, escreve S. Paulo em Col.1, 16-17. Como resposta ao discurso acanhado e minimalista da teologia académica, Teilhard não teme afirmar: “*Na ótica de qualquer homem desperto para a realidade do movimento cósmico de Complexidade/Consciência que nos engendra, Cristo, tal como a teologia clássica continua a propô-lo ao Mundo, é ao mesmo tempo demasiado limitado*

³¹⁶ Ibid, p.281

³¹⁷ *Lettres intimes de Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier 1919-1955, Aubier-Montaigne, 1974, p.269*

astronomicamente e demasiado excêntrico evolutivamente para poder “cefalizar” o Universo, tal como este nos surge atualmente”³¹⁸. Se Deus quis criar outras noosferas, ele deve ter querido que elas sejam também divinizáveis, e querido, portanto, a encarnação do Filho eterno em cada uma delas, para as divinizar.

As reflexões empreendidas por Teilhard sobre as perspectivas abertas pela probabilidade de “planetas com noosfera” mostram, uma vez mais, que ele foi um pioneiro e um precursor, um pensador que vai à frente de nós e que os teólogos têm muitas vezes dificuldade em seguir.

TERCEIRA PARTE:

ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS TEOLÓGICAS

A cristologia de Teilhard não podia deixar de ter importantes consequências em sectores inteiros da teologia. E, desde logo, no campo muitas vezes hoje deixado em pousio, conhecido pelo nome de teologia da criação. Na criação evolutiva, a ação humana adquire todo um outro sentido e eis que a espiritualidade se encontra, nesta área, transformada, assim como a ascese e a moral. Outros grandes domínios teológicos, ainda que menos relacionados com uma remodelação de conjunto, tomam uma nova coloração. Acontece o mesmo com a nossa visão da Igreja, capítulo que a teologia intitula eclesiologia. Isto vale igualmente para a doutrina dos sacramentos, em particular da eucaristia, que vai tomar uma dimensão cósmica. E, para terminar, a antiga doutrina dos fins últimos ou escatologia vai sofrer, também ela, um verdadeiro rejuvenescimento.

Uma nova teologia da Criação

Trata-se agora de tirar da cristologia de Teilhard, e, ao fazê-lo, da visão científica que constitui o seu ponto de partida, todas as consequências possíveis em matéria de teologia da Criação. Esta tentativa nada tem de concordismo. Se a fé vem em auxílio da razão para ajudar a ver mais longe e mais claro, isso nunca é para impor a “sua verdade” aos que não partilham dessa fé, mas para ajudar os “crentes” a melhor acreditarem, como sublinhava o jesuíta Georges Coyne, Diretor do Observatório do Vaticano, numa conferência proferida em 2006, na Universidade da Flórida³¹⁹: “*Não temos necessidade de Deus para explicar o universo tal como o conhecemos hoje. Mas, uma vez que acredito em Deus, o universo que eu conheço hoje ensina-me muito sobre o Deus em que acredito*”.

Como Teilhard tinha ele próprio tentado fazer, trata-se hoje de retomar penosamente esta tentativa, mas a partir dos novos saberes científicos descobertos há um século e, desta vez, com a bênção da Igreja, ao contrário do tempo de Teilhard, em que ela mostrou muita incompreensão. Esta busca de enriquecimento da teologia pela ciência é, nos nossos dias, encorajada pela Igreja católica ao mais alto nível. Assim, com o Papa Francisco e a sua encíclica *Laudato Si*, com Bento XVI, que insistiu ao longo de todo o seu pontificado na importância do diálogo entre a fé cristã e a razão moderna fruto das ciências, e também com João Paulo II, cujo apelo vigoroso de 1988 em favor duma fecundação da teologia pelas ciências eu recordei no início do presente capítulo.

³¹⁸ *Le Dieu de l'Évolution*, in *Comment je crois*, tomo 10, p.290 [NT: a versão portuguesa desta citação foi extraída da edição “*A minha fé*”, Notícias Editorial, Lisboa, 1999, pág. 274-275]

³¹⁹ Georges COYNE, La fertilité de l'univers: science et religion, *La documentation catholique*, N° 2362, 16 juillet 2006, p.681

O que Teilhard há um século tão magnificamente empreendeu, porque não continuá-lo hoje, tirando vantagem de todos os progressos consideráveis que apareceram desde há cinquena anos no campo das ciências, época que viu mesmo nascerem novas disciplinas, como a informática. Confessar o Cristo cósmico de Teilhard é repudiar o pequeno cosmos dos Gregos, o de Ptolomeu e a idade ridícula dada pelos hebreus ao Universo (alguns milhares de anos, apenas). Com isso, avançar na investigação duma nova teologia da Criação que esteja em correspondência com os novos adquiridos da ciência. Que podemos nós dizer, neste início do século XXI, e, desde logo, o que diz o Papa Francisco na *Laudato Si*, onde a grande questão é a salvaguarda da Criação?

O Livro da natureza permite aceder a um conhecimento de Deus

O cristianismo, como a maioria das religiões, viu sempre na natureza a obra de Deus. Esta convicção está no âmago das narrativas da criação no Génesis, em numerosas passagens dos salmos, nos escritos da Sabedoria e até no Novo Testamento. No salmo 18, o salmista vê no cosmos a glória do Deus criador: [NT: versão portuguesa extraída de *O Novo Testamento e Salmos*, Soc. Bíblica de Portugal, Lisboa, 2001]

*“O céu proclama a glória de Deus,
o firmamento anuncia a obra da sua criação.
Cada dia o transmite ao dia seguinte
e cada noite o repete à outra noite.*

*Não pronunciam discursos, nem palavras,
nem fazem ouvir a sua voz.
Contudo, a sua proclamação chega até ao fim do mundo
e a sua mensagem é ouvida nos confins da terra.”*

De qualquer forma, a natureza não é um livro que nos é dado às claras (*não há palavras nesta narrativa*), mas que nós temos de decifrar com os olhos da razão iluminada pela fé! Isto diferentemente da segunda parte do salmo, consagrada ao elogio da Lei, ela própria arvorando-se como a palavra explícita de Deus (*A lei do Senhor é perfeita e dá vida nova. ... Os mandamentos do Senhor são claros, iluminam o entendimento*).

É esta ideia que o Papa Francisco retoma na sua encíclica *Laudato Si*. Por detrás da sua expressão “*livro da natureza*” está a ideia de que a natureza não é um simples cenário de fundo, onde se desenrolaria a dramaturgia humana; a natureza possui um valor próprio, independentemente do da espécie humana. Considerar a natureza como um *livro* convida, pois, a um procedimento intelectual que honra a razão sem, com isso, se demitir da dimensão emotiva da contemplação, como vem escrito no nº 85 da encíclica: “*Contemplar a criação é também escutar uma mensagem*” ou ainda “*Deus escreveu um belo livro cujas letras estão representadas pela multitude das criaturas presentes no universo*”. Dimensão intelectual e dimensão estética estão aqui associadas. O Papa pretende encontrar aqui um certo olhar místico sobre a criação: “*O Senhor (...) convidava os seus discípulos a reconhecer nas coisas uma mensagem divina*”, diz ele no nº 97. E, à semelhança de Teilhard, o Papa propõe “*chegar a encontrar Deus em todas as coisas*” (nº 233), segundo a perspetiva aberta por S. Boaventura e a escola Franciscana, i. e., não se debruçando apenas sobre o homem interior como na espiritualidade agostiniana.

Para o Papa Francisco, tal como para Teilhard, existe uma correspondência profunda entre o Deus Criador e o Deus Redentor. É um e mesmo movimento que une a intenção criadora e a da Incarnação. No nº 73 lê-se: “*O Deus que liberta e salva é o mesmo que criou*

o universo (...) dois modos de agir divinos, intimamente e inseparavelmente ligados”. Em oposição à doutrina da satisfação, a Encarnação e a Redenção não são o “plano B” de Deus após a falta original³²⁰ cometida pelo primeiro par humano; esses dois “mistérios da fé” prolongam e rematam o ato de amor de Deus manifestado já pela Criação do mundo. O facto de, muito antes do surgimento do homem, a história do cosmos ter sido uma verdadeira *via dolorosa* permite compreender que a função de Cristo não se limita a um resgate moral da humanidade, mas visa também transformar toda a Criação, fazendo dela a Jerusalém celeste onde “*Deus será tudo em todos*”

A teologia da Criação expressa pelo Papa Francisco é, enfim, fundamentalmente trinitária, segundo uma tradição muito antiga da Igreja conhecida sob o nome de “*doutrina dos traços ou dos vestígios*”. Esta perspectiva trinitária vai, com efeito, muito mais longe que o simples facto de reconhecer na obra criadora de Deus a obra das três pessoas da Trindade divina. Como já vimos, no fim da secção 2 deste capítulo, o Papa assume³²¹ uma ideia herdada dos Padres da Igreja, depois recuperada pela tradição franciscana, segundo a qual o livro da natureza deve ler-se “*numa chave trinitária*”, na medida em que “*toda a criatura é portadora em si duma estrutura propriamente trinitária*”. O slogan “*tudo está ligado*”, recuperado do pensamento sistémico e que percorre toda a encíclica, decorre, para o Papa³²², da interconexão profunda entre os elementos do universo, ela própria sinal da relação íntima existente desde toda a eternidade entre as pessoas da Trindade.

Esta relação estreita entre o Cristo cósmico de Teilhard e a estrutura trinitária do real tinha sido já desenvolvida pelo Padre capuchinho Raniero Cantalamessa, capelão de Bento XVI, durante a sua primeira prédica de Quaresma, no Vaticano, a 13 de março de 2009³²³. Para ele, se Teilhard, com o seu Cristo cósmico, tinha aberto a via duma nova teologia da criação, restava precisar o papel do Espírito Santo nesta criação e nesta evolução do cosmos. E, para o fazer, bastava recorrer ao livro da natureza, interpretado à luz das ciências modernas, como complemento do que pode ser retirado do livro da revelação (a Bíblia).

Nesta investigação duma nova teologia da criação, a nossa reflexão andarà sobretudo em redor da resposta à seguinte questão: Como compreender, a partir das ciências de hoje, a afirmação de Teilhard, “A bem dizer, Deus **NÃO FAZ**: Ele **FAZ FAZEREM-SE** as Coisas”? (o que é representado pelos anéis de retroação da parte esquerda do esquema da figura 16, apresentado no início deste capítulo).

O Livro da Natureza dá-nos doravante uma Grande Narrativa

O filósofo das ciências Michel Serres³²⁴ pôs notavelmente em evidência o enorme efeito desestabilizador introduzido pelos novos saberes científicos sobre as “grandes narrativas” (de que fazem parte os mitos de criação das religiões, mas igualmente as ideologias modernas) que até então tinham induzido, mais ou menos, os sistemas de significação dos homens. Retomando a questão sobre a história, colocada por Paul Ricœur em *Temps et Récit*, Michel Serres escreve, dirigindo-se a este: “*Reduziu-se à história escrita pelos homens. Ora,*

³²⁰ Vimos que, para Ireneu de Lião e numerosos Padres da Igreja depois dele, a encarnação do Cristo figurava desde toda a eternidade no plano de Deus, com a falta de Adão ou sem ela. Só no século XI é que S. Anselmo elaborou a “doutrina da satisfação”, dando a expiação do pecado original como motivo para a encarnação, doutrina que se tornou então dominante na Igreja latina.

³²¹ Papa FRANCISCO, *Laudato Si*, n°239

³²² *Ibid.*, n° 240

³²³ Raniero CANTALAMESSA, L’Esprit Saint dans la création et la transformation du cosmos, *Teilhard Aujourd’hui* n°30, junho de 2009, p. 20-26

³²⁴ Michel SERRES, *La science source d’une nouvelle vision partagée*, Cahiers de SOL France, Juin 2006. Esta ideia de Grande Narrativa é igualmente retomada por Michel Serres no posfácio que escreveu para o livro de Gilles COHEN-TANNOUDJI e Michel SPIRO, *Le boson et le Chapeau mexicain*, Gallimard, 2013

uma das grandes descobertas das ciências é que não são só os homens a escrever. O que é a reprodução do ADN senão uma impressora? O que é uma falésia senão um estrato onde são contadas as diferentes idades da Terra? Subitamente, surge uma nova visão do mundo. O mundo está escrito, basta lê-lo... por conseguinte, o tempo já não é o tempo do discurso de Ricœur. Já não é o tempo dos homens, é o tempo do mundo. E, num momento, o tempo dos homens entra no tempo do mundo. E o tempo do mundo já não é local, torna-se global... o tempo do discurso é a velha cultura, a que estava ligada de 4000 a 5000 anos de história. Eu narro a história ligada a 15 mil milhões de anos! É um complemento bastante confortável... Esse tempo é comum a todos. É o tempo de Ricœur que não era partilhável, porque era o tempo da narrativa da Bíblia dos Hebreus, o tempo dum certo texto hindu, o tempo da história da França ou da Inglaterra... A história não é partilhada, a história é uma miscelânea violenta, enquanto que aí há um tempo partilhado. É o tempo do mundo, o tempo do universo, o tempo da humanidade.”

Segundo Michel Serres, dispostemos então hoje duma nova *Grande Narrativa* proposta pelas ciências, narrativa essa com vocação para ser partilhada por toda a humanidade e cujas consequências sobre a nossa visão do mundo não podem deixar de ser consideráveis. Antes de examinar a possibilidade duma leitura cristã desta *Grande Narrativa*, é necessário recordar brevemente, a partir do que foi já apresentado nos capítulos 2 e 3, no tocante às visões científica e geopolítica da Evolução segundo Teilhard, as principais fases cronológicas desta *Grande Narrativa*, assim como as datações que lhes podem ser atribuídas.

a) A cosmogénese

No começo, há uma fantástica explosão, o **big-bang**, um clarão de energia pura num lugar (esta palavra é, bem entendido, imprópria, mas como designar aquilo que ainda não é um lugar?) onde não existem nem espaço nem tempo, um lugar vazio de matéria mas pleno duma energia indiferenciada, no seio da qual as quatro forças elementares (forças nucleares forte e fraca, força eletromagnética, força gravitacional), que vão tecer o universo, tanto no infinitamente pequeno como no infinitamente grande, estão como que fusionadas. Os acontecimentos desenrolam-se então segundo a sequência seguinte:

No tempo $T = 5,4 \times 10^{-44}$ segundo: é o tempo de Planck, a partir do qual o processo pode ser descrito porque as leis da física começam a poder ser aplicadas. Antes, não podemos estritamente dizer nada! Nesse instante preciso, a gravidade separa-se das outras interações, o que é interpretado pelos físicos como sendo uma “quebra da simetria”.

No tempo $T = 10^{-35}$ segundo: A força nuclear forte separa-se das duas outras (força nuclear fraca e força eletromagnética). Um gigantesco processo de expansão e de arrefecimento põe-se, então, em marcha, acompanhado duma **corpusculização** desta energia primordial, a qual se transforma em radiações (fotões) e se condensa em partículas de matéria de diversos tipos (elétrões e quarks, que formam os prótons). Com estas primeiras partículas de matéria, entidades cifráveis e pontuáveis, vão emergir o espaço e o tempo: um espaço dilatado pela expansão, um tempo entrópico associado ao arrefecimento. É o começo da **grande inflação** do cosmos.

No tempo $T = 10^{-11}$ segundo: As forças fraca e eletromagnética dissociam-se, o que torna possível o surgimento de todas as outras partículas reunidas em fermiões (partículas materiais) e bosões (partículas energéticas), e depois a nascença dos primeiros átomos de hidrogénio. O estofo do universo apresenta-se, desde esse instante, como a articulação de três entidades – **matéria, energia e informação** – o que Teilhard tinha querido exprimir pelo seu conceito de espírito-matéria.

No tempo $T = 380000$ anos: O universo apresenta-se sob a forma duma “sopa” de partículas elementares. Assiste-se então a uma separação entre matéria e energia. Os fotões presentes nesta “sopa” deixam de estar prisioneiros de interações contínuas com os elétrões;

podem deslocar-se livremente entre os corpúsculos materiais e o universo torna-se transparente. O campo difuso cosmológico pode formar-se, deixando a sua pegada ainda presente hoje: a radiação fóssil.

Rumo ao tempo T = alguns milhões de anos: A sopa de partículas fragmenta-se em alguns milhares de milhões de “nuvens” que se tornarão noutras tantas galáxias em gestação, afastando-se rapidamente umas das outras, pois este Universo está em expansão. É o começo da era galáctica.

Rumo ao tempo T = mil milhões de anos aproximadamente: Em cada galáxia onde existem nuvens gasosas compostas por dois elementos químicos (hidrogénio e hélio) fabricados desde os primeiros minutos do universo, estas nuvens agregam-se, sob o efeito da gravidade, em objetos celestes cada vez mais densos, até se acender no seu seio uma reação nuclear de fusão: assim nasce uma estrela. É o começo da era estelar que assistirá ao nascimento de diversas gerações de estrelas.

No tempo T = 9,2 mil milhões de anos (ou seja - 4,6 mil milhões de anos antes da nossa era): Na nossa galáxia – a *Via Láctea* – acende-se uma nova estrela... é o nosso sol, o qual dispõe de reservas energéticas suficientes para brilhar ainda por mais 5 mil milhões de anos.

NB : A partir deste instante, contaremos o tempo em número de anos antes da nossa era. Nesta nova notação do tempo, a data de hoje corresponde, pois, a:

T = 13.820 milhões de anos depois do *big-bang* !

De notar que esta longa gestação das galáxias, das estrelas e dos planetas não teria sido possível se as grandes constantes universais postuladas pela física³²⁵ tivessem sido muito ligeiramente diferentes, que mais não fosse do que uma ínfima fração do que elas são. Para dar nascença ao planeta Terra e à vida, e, por conseguinte, ao homem, foi necessário que essas constantes universais fossem ajustadas entre elas de maneira extraordinariamente fina e precisa. É o que os físicos denominam **princípio antrópico** (do grego *anthropos* que designa o homem), princípio diretamente oposto ao *princípio entrópico* que rege a termodinâmica, o qual designa, pelo contrário, a tendência espontânea da matéria em evoluir para estados desorganizados e homogêneos. Sem princípio antrópico, o nosso Universo teria ficado estéril e, sem princípio entrópico, não haveria evolução.

No tempo T = - 4,5 mil milhões de anos (sempre antes da nossa era) : formação do sistema solar com os seus quatro planetas telúricos, entre os quais a Terra. O arrefecimento desta demorará cerca de quinhentos milhões de anos até que pudessem aparecer água líquida e a formação dos oceanos.

b) A biogénese

Começa com o nascimento do primeiro ser vivo para terminar com o surgimento do pensamento reflexivo e simbólico do *homo sapiens*.

Cerca de -3,5 mil milhões de anos: aparecimento do antepassado de todos os seres vivos, uma proto-bactéria chamada DACU (Dernier Ancêtre Commun Universel [NT: último antepassado comum universal]) ou LUCA, em inglês. A partir deste instante, as bactérias proliferaram e diversificaram-se em duas variedades distintas: as **eubactérias** (micróbios, bactérias ocupando os meios aquáticos e aéreos) e as **arqueobactérias** (adaptadas a meios extremos de temperatura, acidez, salinidade, etc.). Estas bactérias representam hoje metade da matéria viva da biosfera e o seu papel na manutenção dos equilíbrios ecológicos é essencial.

³²⁵ Recordemos que estas constantes são em número de cinco. Valor em unidades MKS :

- Velocidade da luz: $c = 299\,792\,458$ metros por segundo
- Constante de Planck : $h = 6,62606 \times 10^{-34}$ joule-segundo
- Carga elementar do eletrão: $e = 1,60217 \times 10^{-19}$ coulomb
- Constante de Boltzman : $k = 1,38065 \times 10^{-23}$ joule por Kelvin
- Número de Avogadro : $NA = 6,02214 \times 10^{23}$ átomos por molécula-grama

Cerca de -2 mil milhões de anos: Nascimento da primeira *célula eucariota* por um processo de simbiose entre bactérias, no qual podemos reconhecer o princípio de *União criadora* de Teilhard. A célula eucariota tornar-se-á a componente elementar da construção de todos os outros seres vivos: **protistas** (ou unicelulares), depois os pluricelulares, que são os **vegetais, animais e fungos** (cogumelos).

Cerca de -1,5 mil milhões de anos: Invenção da reprodução sexuada por alguns protistas, que será adotada de seguida pela maioria das espécies pluricelulares. A reprodução sexuada é, ao mesmo tempo, um poderoso gerador de variedade e um fator de robustez para a espécie.

No decurso dos últimos mil milhões de anos: *Desenvolvimento das espécies vegetais e animais.* Através dum jogo duma complexidade extrema, que não podemos reduzir nem a um simples determinismo, nem ao acaso, tal como é entendido pela teoria sintética da evolução (o tempo do Universo não seria suficiente para tal), assiste-se a um extraordinário florescimento de espécies vivas. Neste jogo, estão presentes uma multitude de anéis de retroação, canalizando as interações entre o genoma, o embrião, o fenótipo, os ambientes envolventes próximos e longínquos, anéis que põem em movimento cada vez mais informação. Este desenvolvimento parece processar-se segundo uma dupla orientação:

- em todas as direções, segundo uma evolução em matagal, qualificada de *adventícia*, na qual cada espécie procura adaptar-se o melhor possível ao meio ambiente,
- segundo uma ascensão em complexidade acompanhada de espírito, evolução qualificada de *direcional* (ou de *ortogénese*, por Teilhard) e que atingirá o seu maior desenvolvimento nos homínídeos.

Cerca de -500 milhões de anos: nascimento da classe dos mamíferos a partir dos répteis teriodontes.

Cerca de -70 milhões de anos: nascimento da ordem dos primatas no seio dos mamíferos.

Cerca de -65 milhões de anos: Cataclismo astronómico. Um meteorito gigante esmaga-se contra o golfo do México, desencadeando uma noite artificial de vários anos, a qual vai provocar o desaparecimento dos dinossauros que dominavam a Terra. Logo que a luz regressou, o lugar estava livre para a expansão dos mamíferos, que vão então multiplicar as suas formas terrestres e aquáticas.

Cerca de -10 milhões de anos: nascimento da família dos homínídeos no seio dos primatas.

Cerca de -6 milhões de anos: primeiros australopitecos na África oriental, com o princípio da aquisição da estação ereta e de libertação da face.

De -2,5 a -1,4 milhões de anos: aparecimento do *homo habilis* ou *homo faber* (unicamente em África), os quais fabricam os primeiros sílexes talhados.

De -1,5 a -0,3 milhões de anos: aparecimento do *homo erectus* em África, seguida da sua disseminação por todo o mundo Antigo.

Cerca de -400 000 anos : o *homo erectus* domestica o fogo.

De - 330 000 a -30 000 anos : aparecimento dos neandertalios (*homo neandertalensis*), seguida da sua disseminação em toda a Europa.

Cerca de -300 000 anos : aparecimento dos primeiros *homo sapiens* em África, um ramo dos quais franqueará, há 100 000 anos, o istmo de Suez para se espalhar por toda a Eurásia; chegada, há 40 000 anos, do *homo sapiens* à América e à Austrália.

c) A noogénese

Cerca de -120 000 anos: aparecimento do pensamento simbólico no *homo sapiens* e no *homo neandertalensis*. Isto está provado pela existência de sepulturas indicando uma crença no além.

Cerca de -36 000 anos: nascença da arte parietal (gruta de Chauvet, em Ardèche), cuja função parece ser de ordem religiosa, pois ligada a práticas de um xamanismo de caça. Extensão da arte parietal e das práticas xamânicas a muitos outros lugares: Altamira, Lascaux (-21 000 anos), etc.

Cerca de -9 500 anos: invenção da agricultura e da criação animal, sedentarização dos homens. É a *revolução neolítica* que começa primeiro no Próximo Oriente (Çatalhöyük no sudeste da Turquia), para se generalizar depois aos grandes vales de aluvião do Tigre, do Eufrates e do Nilo... e, por fim, do Indo e do Ganges, na Índia, do Rio Amarelo e do Yan Tse Kang, na China.

Cerca de -5 000 anos: Primeiras cidades-Estado no Próximo Oriente, depois na Índia e na China.

Cerca de -3 500 anos: invenção da escrita, na Suméria. Início dos tempos históricos. Primeiras civilizações. Primeiro código de leis da humanidade (código de Hamurabi, na Suméria, cerca de -2000 anos).

Cerca de -1 500 ans : invenção do alfabeto pelos Fenícios.

Período axial (de -700 a +100 anos): nascimento dos impérios e das religiões universais com o aparecimento dos génios religiosos da humanidade (Buda, Zaratustra, Confúcio, Lao-Tsé, os grandes profetas judeus, os filósofos gregos, Jesus-Cristo...)

De 1200 a 1400: Revolução técnica medieval na Europa ocidental. Duplicação da produtividade do trabalho. Quadruplicação do PIB.

De 1500 a 1700: A Europa explora o mundo (primeira volta ao mundo por Magalhães) e coloniza os outros continentes. Nasce na Europa a ciência moderna. Primeira globalização mercantil.

De 1800 a 2000: Revolução científica, tecnológica e industrial. Explosão das comunicações horizontais graças à Internet. Segunda globalização económica e financeira.

d) Tentativa de síntese

Como fez Teilhard, esta *Grande Narrativa* pode ser lida e interpretada à luz da fé cristã, sob a condição, todavia, de recusar qualquer forma de concordismo, à maneira do que foi censurado, noutros tempos, aos autores cristãos, bem-intencionados, que queriam demonstrar, a qualquer preço, que o que hoje a ciência nos diz se encontrava já na Bíblia. Em oposição a este concordismo, uma leitura crente da *Grande Narrativa* começa por partir de dados da ciência, tal como resultam do trabalho de observação, tomando-os tal como são e sem procurar, em nenhum momento, manipulá-los, mas também sem nunca apagar a sua complexidade. Depois, num segundo tempo que já nada tem de científico, mas onde intervém somente a razão teológica, ou seja, a razão humana esclarecida pela fé, procuramos interpretar esses dados científicos articulando-os entre eles para fazer emergir um sentido, um significado que se resume, no fim, a apreender, nesta *Grande Narrativa da evolução*, a ação criadora dum Espírito superiormente inteligente e benevolente.

Dizer a Criação de outra maneira

A dificuldade pedagógica em explicitar, diferentemente de um discurso de sábio, os conceitos de evolução, informação, emergência, complexidade, finalidade, etc.; a utilidade, para ultrapassar esta dificuldade, de recorrer à figura paradoxal do oximoro, como fazemos para pensar realidades contraditórias; tudo isso remete para o interesse do mito e do discurso para dizer poeticamente o que é difícil de dizer conceptualmente. É por isso que o mito está presente em todas as tradições religiosas, desde as mais arcaicas às mais elaboradas, como o cristianismo. Muito longe de ser um discurso insignificante e sem valor, o mito, como mostra

Mircea Eliade³²⁶, fornece um ensinamento sobre o mundo, o lugar do homem, o que devemos fazer e, sobretudo, não fazer: “*Graças ao mito, o Mundo deixa-se apreender enquanto cosmos perfeitamente articulado, inteligível e significativo. Narrando como as coisas foram feitas, os mitos desvendam por quem e porquê elas o foram, e em que circunstâncias. Todas estas “revelações” implicam, mais ou menos, o homem.*” Contrariamente à visão dos racionalistas do século XIX, que viam nele uma fábula grosseira só para crianças e primitivos, o mito tem capacidades que o pensamento puramente racional não tem. “*Não se deve apagar a vela do mito*”, escreve o teólogo Adolphe Gesché³²⁷.

a) Os mitos de criação na Bíblia

Muito antes da filosofia e da ciência, os mitos foram as primeiras ferramentas de conhecimento e de compreensão do mundo. É o caso das narrativas de criação que se encontram na maioria das religiões, nomeadamente na Bíblia no começo do Génesis. Mas aí uma grande surpresa nos espera: a justaposição de duas narrativas das origens do mundo e do homem, precisamente no ponto em que, nas diversas religiões, não encontramos senão uma! Duas narrativas diferentes e que se contradizem em numerosos aspetos, nomeadamente quanto à cronologia. O leitor cristão, condicionado por uma atitude de adesão reverencial ao texto fundador da sua fé, recusa-se, muitas vezes, a admitir estas contradições. E, no entanto, elas fazem bem parte do texto bíblico e deveriam, pelo menos, fazer desencadear uma atitude de exame crítico, fundado na razão, como seria o caso para qualquer outro texto antigo.

A primeira narrativa (Gn 1, 2,4), criação do mundo em seis dias, a mais citada, é conhecida sob o nome de metáfora do grande rei, porque Deus, à imagem do imperador babilónico, age pelo simples poder da palavra. Mesmo diferindo consideravelmente, ao nível teológico, esta narrativa parece, com efeito, oriunda, em grande parte, da mitologia babilónica, nomeadamente do poema da criação, *Enouma élish* (datado do 12º século antes de JC), poema que os sábios judeus conheceram necessariamente no decurso do período do exílio na Babilónia, depois transportado para Jerusalém em 538 antes de JC.

A segunda narrativa (Gn 2-5, 3), a mais arcaica, é fundada na metáfora do oleiro, porque aí Deus modela Adão a partir da terra. Esta narrativa remonta ao período de instalação dos Hebreus na Palestina, doze séculos antes de JC, e parece tirado dum velho mito cananeu, ele próprio saído provavelmente dum poema mítico sumério (intitulado *Enki et Ninhursag*) que pode ser datado do começo do segundo milénio antes de JC.

	Primeira narrativa	Segunda narrativa
Situação de partida	<i>barafunda</i> , vazio, caos mas não é o nada	Uma terra mineral e desértica
Cronologia	<i>Três obras de separação</i> - luz/trevas (1º dia) - águas de cima e de baixo (2º dia) - terra/mar (3º dia) <i>Cinco obras de ornamentação</i> - os vegetais (3º dia) - o sol, a lua e as estrelas (4º dia) - os peixe e as aves (5º dia) - os animais terrestres (6º dia) - o par humano (6º dia)	- o primeiro homem, <i>Adão o terroso</i>, modelado a partir da poeira do solo - as plantas do jardim do Éden (com os rios) - os animais, modelados a partir da terra - a primeira mulher, <i>Eva</i>, tirada da costela de <i>Adão</i>
Missões do homem	Submeter e dominar a terra	Cultivar a terra e guardá-la

³²⁶ Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963, p. 180

³²⁷ Adolphe GESCHE, *Dieu pour penser*, tomo VI, *Le Christ*, Cerf, 2001, p.162

Comparada com a primeira narrativa, cuja feitura é incontestavelmente mais sábia, a segunda aparece pueril, nomeadamente quanto à sua cronologia, como se vê pelo quadro abaixo: Os escribas judeus que compilaram o Pentateuco no 5º século antes de JC, no regresso do exílio da Babilónia, eram uns cegos e inconscientes ao justaporem uma à outra duas narrativas da criação, tão diferentes e contraditórias? Os positivistas do século XIX assim pensavam, considerando que era parvoíce de primitivos. É preciso ser hoje muito ingénuo ou presunçoso para concordar com eles. Pode-se supor, ao contrário, que esta justaposição é deliberada e que a mensagem que os escribas judeus quiseram transmitir passa pela própria contradição das duas narrativas... desde que se saiba lê-las!

b) Porquê esta justaposição?

Uma preocupação de complementaridade, sem dúvida, tal é a interpretação que lhes foi dada durante séculos pela tradição cristã. O Deus Criador faz aparecer um mundo grandioso e belo (primeira narrativa), no qual coloca o homem como guardião e jardineiro (segunda narrativa). Em oposição aos mitos babilónicos, o ser humano (homem e mulher) não é criado para o serviço dos deuses, mas para manter e continuar a criação que, duma certa maneira, se encontra entregue a si mesma a partir do sétimo dia, ou seja, entre as mãos do homem. Esta interpretação foi a de vários Padres da Igreja, que interpretaram o repouso de Deus neste sentido ao sétimo dia.

Contudo, esta leitura não faz desaparecer as manifestas contradições das duas narrativas, nomeadamente quanto à cronologia. Daí, o ser possível uma outra leitura, muito mais subtil. Os escribas judeus não estavam certamente reféns do carácter maravilhoso (e, logo, pouco verosímil) das narrativas de criação existentes na sua época. Mas não tinham outras a propor ao povo e, assim, escolheram duas delas, recuperadas do meio cultural e histórico envolvente, porém, com evidentes contradições. Com uma espécie de piscadela de olho, parecem então dizer-nos que esta incoerência é desejada e exige, por isso, que o sentido último das narrativas seja de buscar para lá do mito. A sua “verdade” não pode, como é evidente, ser de natureza cronológica, nem mesmo de natureza cosmológica, botânica, zoológica, histórica, etc. Ela tem de ser procurada na boa relação a instaurar entre Deus, o mundo e os homens. E insinuar isso conduz, ao mesmo tempo, à afirmação da necessidade do recurso à **interpretação** (ou hermenêutica) para compreender o texto bíblico, rejeitando, por isso, como incorreta, qualquer leitura fundamentalista ou literal.

c) A interpretação da Bíblia na Igreja

Este recurso à interpretação contra uma leitura literal alimenta, desde logo, a tradição judia, a qual produzirá no decurso dos séculos diversos ensaios de interpretação conhecidos sob a designação de *mishna*, mais tarde, de *talmud*. Com o advento do cristianismo e do seu texto fundador (o Novo Testamento), que se integra na Bíblia sem a suprimir³²⁸, o recurso à interpretação torna-se ainda mais indispensável. Desde o século III, Orígenes formulará a teoria dos quatro sentidos da Escritura, que penetrará toda a exegese medieval até à Reforma. A época contemporânea verá multiplicarem-se os métodos de interpretação (ou hermenêutica) apoiados nos saberes provenientes das ciências humanas. O concílio Vaticano II, na sua constituição *Dei Verbum*, preconizará a utilização do método histórico-crítico para entrar numa leitura virtuosa da Bíblia. Por fim, a Comissão bíblica pontifícia, num documento³²⁹ duma extrema importância, pois trasvaza largamente a sua origem confessional católica, documento esse prefaciado por Joseph Ratzinger, então prefeito da congregação para a

³²⁸ Sublinhemos aqui a grande diferença que existe entre o cristianismo e o islão. Este último vai, com efeito, considerar os livros de revelação anteriores ao Corão como tendo sido alterados, mesmo falsificados, pelos judeus e os cristãos, tornados, por isso, inúteis e sem interesse.

³²⁹ Comissão bíblica pontifícia, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, documento publicado por Documentation catholique, n°2085, 2 de janeiro de 1994.

doutrina da fé, e publicado a 8 de novembro de 1993, recensará até doze métodos de intenção científica, todos legítimos e dignos de interesse, reagrupados segundo uma tipologia lógica e clara. Só a leitura fundamentalista é aí condenada sem apelo, pois “*convida, sem o dizer, a uma forma suicida de pensamento*”.

d) Rumo a uma outra narrativa de criação

Se levarmos a sério a Grande Narrativa da Evolução, tal como foi recordado na secção precedente, torna-se doravante difícil crer no Deus onisciente e todo-poderoso no sentido que os teólogos medievais davam a estes termos. Poderia Deus saber de antemão e com certeza que o mundo daria à luz a vida e que o pensamento humano surgiria? Já a Bíblia, com a primeira narrativa da criação, nos dava um índice ao precisar que Deus sente a necessidade, após cada uma das suas obras, de se assegurar de que “*isso era bom*”. Para quê esta verificação se o resultado é conhecido de antemão? A Grande narrativa da Evolução vai no mesmo sentido: revela-nos que, se existe um Deus criador, esse Deus dotou o seu universo de indeterminação (verificável ao nível das partículas da física quântica), de autonomia (manifesta desde os primeiros seres vivos) e mesmo de liberdade (incontestável ao nível humano), fazendo, assim, participar este universo no dinamismo da criatividade divina. Deus não “fabrica” o mundo como um objeto inerte e submisso, como imaginam os defensores duma concepção “ditatorial” dum Deus todo-poderoso. Não é o Grande Arquiteto dos franc-maçonas que põe em andamento metodicamente um plano preestabelecido e perfeito, ao qual, na sua onisciência, ele permanece *ne varietur*. Não é o Deus programador do “*intelligent design*”, intervindo, no momento azado, a cada salto evolutivo decisivo. Tudo isso não se harmonizaria com o que, hoje em dia, sabemos da criação pela evolução: o indeterminismo original da matéria, a autonomia do ser vivo, a liberdade do ser pensante.

Se, como escreve Paulo na epístola aos Romanos (1,19), “*Desde a criação do mundo que Deus se revela à inteligência através das suas obras*”, então temos o direito de tirar da Grande Narrativa tudo o que nos permita atingir um conhecimento analógico de Deus (i. e., um conhecimento que não é direto mas mediatizado pelas imagens e os conceitos da nossa modesta inteligência). Nesta abordagem, o Deus criador dos cristãos é mais “animador” do que eficiente; comporta-se mais como um “atractor” do que como causa direta. Este Deus sabe fazer apelo permanente à autonomia das suas criaturas, à sua liberdade, quando se trata dos homens. Joga, quando necessário, com “o acaso e a necessidade”, um acaso com dados um pouco marcados, determinismos da natureza com leis um pouco pré-orientadas. Se me é permitida uma comparação audaciosa, é um pouco um Deus “inventor”, “reparador”, “*bricoleur*” e, além disso, que se move incógnito. Mais respeitosamente, o Padre Georges Coyne, versado em metáforas bíblicas, compará-lo-á a um progenitor educando o seu filho. Escreve ele³³⁰: “*Deus labora com o universo. O universo possui em si mesmo uma certa vitalidade, tal como uma criança. Ao disciplinarmos uma criança, esforçamo-nos por conservar e enriquecer o seu carácter individual e a sua paixão vital. Um progenitor deve permitir ao seu filho tornar-se adulto, capaz de fazer as suas próprias escolhas, traçar o seu próprio percurso de vida. É assim que Deus lida com o universo*”.

Torna-se, então, intelectual e espiritualmente concebível imaginar uma outra narrativa de criação além das que figuram na Bíblia, uma nova narrativa em acordo com os atuais conhecimentos científicos. Este procedimento é tanto mais legítimo quanto os escribas judeus tiveram a sabedoria de nos mostrar o caminho, justapondo, desde o início do livro do Génesis, duas narrativas de criação totalmente diferentes e mesmo contraditórias.

³³⁰ Georges COYNE, La fertilité de l'univers: science et religion, *La documentation catholique*, N° 2362, 16 de julho de 2006, p.682

Uma terceira narrativa

(inspirada livremente numa leitura de Teilhard de Chardin)

ATENÇÃO, ISTO É UM MITO

No princípio, num turbilhão luminoso de energia, Deus criou o Universo, que se abriu de imediato em nuvens de matéria. O espaço e o tempo nasceram.

Deus dotou este universo de leis para que a matéria se corpusculizasse, se agregasse entre ela e se complexificasse, logo que as condições do ambiente envolvente o permitissem. Então, as estrelas acenderam-se no céu. No seu seio elaboraram-se os materiais pesados que iriam insemear o universo.

Milhares de milhões de anos mais tarde, novas estrelas nasceram e captaram em seu redor os materiais pesados para deles fazerem planetas. Assim, o Sol e a Terra.

Nem demasiado perto nem demasiado afastado do Sol, nem demasiado quente nem demasiado fria, nem grande demais nem demasiado pequena, a Terra pôde enfim receber a semente da vida. Então, há três mil milhões de anos, nasceram nos oceanos as primeiras bactérias, capazes, graças ao seu filamento de ADN, de reproduzirem as suas estruturas.

A vida fez-se inventiva e perseverante. No fundo dos mares, germinaram as algas azuis, que, um dia, iriam partir à conquista da terra firme, produzindo uma abundância de plantas e samambaias gigantes. Nos oceanos e nos rios começaram a enxamear os crustáceos e os moluscos. Muito tempo depois, apareceram os peixes, antepassados de todos os vertebrados. Também eles se propuseram conquistar a terra firme.

A todas as espécies, vegetais e animais, Deus fixou a lei de se multiplicarem, de ocuparem os espaços e de o adaptarem sem cessar. Para permitir a diversidade dos indivíduos e das espécies, jogando com o acaso dos encontros, foi inventada a sexualidade. Deste modo, foi tornada possível a evolução no sentido de formas vivas cada vez mais complexas, dotadas de psiquismo sempre cada vez mais rico e autónomo.

A cada cataclismo que se abateu sobre a Terra, espécies poderosas e dominantes pela sua força e especialização foram substituídas por espécies novas, mais plásticas e inteligentes. Foi assim que, após o desaparecimento dos dinossauros há 65 milhões de anos, chegou a era dos mamíferos. Estes, por sua vez, colonizaram a terra, as águas e o ar.

E eis que, há perto de dez milhões de anos, saída do seio do grupo dos primatas, emerge uma nova linhagem. Uma longa evolução fê-la adquirir a estação ereta, a mão preênsil, o uso do utensílio..., o que tornou anatomicamente possível a emergência do grande cérebro humano, com cem mil milhões de neurónios, cada um deles dez mil vezes interconectados. Com o *homo sapiens*, aparecido há duzentos mil anos, Deus dispôs enfim dum ser vivo capaz de pensamento consciente e reflexivo, apto, por esse facto, a entrar em relação com Ele.

Deus deu ao ser humano, indissolúvelmente homem e mulher, para que, desde a origem, fosse “ser de relação” à imagem do seu Criador, a palavra, o símbolo e a arte, a fim de lhe permitir criar um mundo interior que se juntasse ao mundo real e onde o encontro com o divino se pudesse exprimir.

Tendo dotado todo o universo com as suas leis, confiado ao ser humano o cuidado de, agindo sob a inspiração divina, salvaguardar e desenvolver a Sua obra, Deus retirou-se exteriormente da Sua criação para permitir ao homem existir na sua autonomia e poder assim livremente, pela palavra, reconhecê-lo e entrar na Sua amizade.

Como já sublinhei, o seu propósito não era de maneira nenhum dar-nos uma lição sobre a história do mundo e do homem, antes mostrar-nos que a relação fundadora dos homens com Deus se podia dizer através de duas tradições culturais fundamentalmente diferentes. Os textos que nos deixaram eram uma leitura crente de representações do mundo como as comumente recebidas nas culturas da sua época. E é a mesma leitura de fé que se encontra, sob forma poética, no início do salmo 18 já citado. Foi neste espírito que imaginei, a partir da exposição académica que acaba de ser apresentada sobre a nova teologia da criação, um texto de feitura deliberadamente poética – *Uma terceira narrativa* (ver caixa na página anterior) – inspirada livremente na minha leitura das obras de Pierre Teilhard de Chardin. Mas, atenção! Tal como as duas narrativas de criação da Bíblia, esta terceira narrativa é também um mito. Sem dúvida é apoiada na nova visão do Universo proveniente da Ciência e toma integralmente em conta os conhecimentos atuais sobre a história da Terra, da Vida e da Humanidade... mas não é, em nada, a consequência obrigatória desses conhecimentos e, por esse motivo, não prova Deus! Como o salmo 18, esta terceira narrativa é, desde logo, o produto dum olhar de fé, dum olhar de amor sobre o mundo, antes de ser um olhar de inteligência, mesmo se esta é, bem entendido, indispensável para a construção da narrativa. Amanhã, talvez, o nosso conhecimento do mundo se aperfeiçoe e esta narrativa se torne caduca... e será então preciso construir um novo mito!

Uma espiritualidade de encarnação

A cristologia de Teilhard vai ter importantes consequências na vida espiritual do cristão, na sua maneira muito particular de estar no mundo e de se situar em relação às realidades da Terra. Ela funda uma nova espiritualidade que uma das biógrafas de Teilhard, Edith de la Héronnière³³¹, qualificou de "*mystique de la traversée*".

Esboçada nas trincheiras da guerra 14-18 e passada pela primeira vez ao papel num texto de abril de 1918 (*Mon Univers*), a visão espiritual de Teilhard permanecerá para ele alvo duma busca constante. Pouco antes da morte, consagra-lhe ainda um ensaio, (*Le Christique*, 1955), cujo objeto é o de ampliar o papel do Cristo Universal na ascensão do mundo em direção ao Espírito. Mas só numa obra escrita em 1926 na China, *O Meio Divino*, livro que esteve a dois passos de ser publicado em Lovaina em 1929, é que se desenvolve em toda a plenitude a espiritualidade do Padre Teilhard. A este livro, de que ele dizia ser todo ele próprio e que o Papa Paulo VI considerava como a maior obra de espiritualidade do século XX, Teilhard fará ainda referência, em março de 1955, último mês da sua vida, numa extrema profissão de fé³³²: "*Há muito tempo já que, na Missa sobre o Mundo e no Meio Divino, tentei, face a perspectivas ainda balbuciantes, fixar a minha admiração e o meu espanto. Hoje, volvidos quarenta anos de contínua reflexão, é ainda a mesma visão fundamental que sinto a necessidade de apresentar e de partilhar*".

O Meio Divino tem como subtítulo "Ensaio de vida interior", e como epígrafes a divisa latina *Sic Deus Dilexit Mundum* e "Para aqueles que amam o mundo". Logo na introdução, o autor anuncia a sua intenção de propor, não uma espiritualidade de evasão do mundo para as almas que não se satisfariam senão em Deus, ainda menos uma espiritualidade de esquecimento de Deus, própria de todos aqueles que só são sensíveis às realidades terrenas, mas uma espiritualidade de conjugação dinâmica de ambos: o amor de Deus que alimenta o interesse pelo mundo e o empenhamento no mundo que reforça o amor de Deus. "*Maior ainda, Senhor! Cada vez maior seja o vosso Universo, a fim de que, por um contacto incessantemente intensificado e alargado, eu vos abrace e seja abraçado por Vós*", escreve o Padre Teilhard³³³

³³¹ Edith de la Héronnière, *Teilhard de Chardin, une mystique de la traversée*, Albin Michel, 2003 [NT : *mística transversal*]

³³² *Le Christique*, tomo 13 das Obras *Le Cœur de la Matière*, p. 97-98

³³³ *Le Milieu Divin*, p.26

que ambiciona mostrar que a perspectiva cristã, no que ela tem de mais original e primordial, não é desativante (fuga ao mundo), mas, ao contrário, sobreativante (empenhamento no mundo). Buscando o sentido último das coisas, ela é capaz de orientar e alimentar a ação. É fonte de energia humana e nada tem de comum com o pessimismo em relação ao mundo que inúmeros intelectuais da sua época atribuíam tradicionalmente ao cristianismo, que identificavam com a visão jansenista.

Deste projeto resulta o plano em cinco partes desiguais do *Meio Divino*, plano esse que retomo na minha apresentação. Nas duas primeiras partes, divinização das atividades e divinização das passividades, o autor pretende mostrar como Deus nos espera nos acontecimentos que nos fazem crescer, mas também diminuir, antes de nos conduzir ao nosso acabamento, preenchendo a nossa vida com a sua sublime presença. A terceira parte é uma reflexão de ordem ética sobre a forma de articular e de unir solidamente, ao longo de toda uma vida cristã, essas duas exigências, aparentemente contraditórias, de divinização das atividades e das passividades. A quarta parte, a mais importante, é consagrada à descrição desse Meio divino, no qual a criatura humana, finalmente “despertada”, é chamada a mover-se e a viver na esperança da parusia, a qual é objeto da quinta e última parte conclusiva do livro.

Divinização das atividades

Teilhard era um investigador, um explorador, um homem de ação. Compreende-se que tenha querido valorizar a atividade humana, o desenvolvimento da ciência, a transformação do mundo, o progresso humano, etc., tudo o que estava em processo de se concretizar perante os seus olhos. Para ele, qualquer esforço em favor do crescimento da noosfera contribui para o acabamento do mundo "*in Christo Jesus*". Ele vê no trabalho humano, particularmente sob a sua forma inovadora e organizadora, o prolongamento da criação divina. Retomando as cintilações de Paulo em Romanos 8 (*a Criação que geme com as dores de parto*) e Efésios 1 (*submeter o universo inteiro a Cristo*), vê o mundo a deixar-se lentamente assimilar pelo espírito humano antes de ser transportado com ele para o Reino da glória divina. Escreve ele³³⁴: “*cada homem, no decurso da sua vida presente... deve construir, começando pela zona mais natural de si mesmo, uma obra, um opus, onde entre alguma coisa de todos os elementos da Terra... O próprio Mundo sofre uma espécie de vasta ontogênese, da qual o desenvolvimento de cada alma, por virtude das realidades sensíveis, não é senão um harmónico reduzido. Pelos nossos esforços de espiritualização individual, lentamente acumula, a partir de toda a matéria, o que fará dele a Jerusalém celeste ou a Terra nova*”. Contra o dualismo platónico corpo/espírito retomado por Descartes, Teilhard está convencido da interdependência da matéria e do espírito. Esta convicção deriva, para ele, da sua experiência de paleontólogo, que nomeadamente ele exprimiu na lei de complexidade/consciência. Há convergência entre o acabamento material do mundo, de que o homem passa a ser o artesão, e o seu acabamento espiritual encetado pela incarnação do Cristo e que será realizado na parusia, quando “*Deus será tudo em todos*” (Paulo, 1Co 15).

Há, pois, uma santidade da atividade humana ao ser posta ao serviço da construção duma sociedade humana e fraterna, da criação de beleza, do desenvolvimento do conhecimento, etc. Porquê, interroga Teilhard³³⁵, “*não haveria nela também homens dedicados à tarefa de dar, por meio da sua vida, exemplo da santificação geral do esforço humano? ... homens, numa palavra, que nos campos do pensamento, da arte, da indústria, do comércio, da política, etc., se dedicariam a fazer, com o espírito sublime que elas requerem, as obras fundamentais que são a própria ossatura da sociedade humana?*” Compreende-se o eco que uma tal espiritualidade poderia ter encontrado junto de numerosos homens de ação,

³³⁴ Ibid, p.48

³³⁵ Ibid, p.57

muitos dos quais não seriam cristãos. Haveria aí matéria para os reconciliar com o cristianismo, ou, no mínimo, para convencê-los de que o cristianismo não era esse inimigo do homem e do progresso que o discurso iluminista havia alegremente difundido. Após a morte de Teilhard, esta espiritualidade encontrará eco no Concílio Vaticano II, na reação da grande Constituição *Gaudium et spes* (a da Igreja no mundo do seu tempo). Teilhard nunca ali é citado, mas bem parece ter sido o inspirador de inúmeras passagens relacionadas com a ação dos cristãos no mundo e na sociedade.

Divinização das passividades

Por mais bela e exaltante que seja a primeira parte do *Meio Divino*, a segunda parte ultrapassa-a em rigor de análise e em profundidade espiritual. Mas, para lhe sermos sensíveis, é preciso talvez termos começado por sofrer, por exemplo, através dos achaques da idade, os efeitos dessas passividades.

Teilhard começa por constatar³³⁶ “*que as duas partes, a ativa e a passiva, das nossas vidas são extraordinariamente desiguais*”. Certamente que a primeira nos é mais familiar porque mais perceptível e agradável. Mas a segunda ocupa um espaço muito maior, desde logo ao cobrir os períodos da infância e da idade avançada, mas também a parte inconsciente do nosso funcionamento psíquico, enfim, as inúmeras decisões tomadas pelos outros (ou simplesmente pelo acaso) que temos inevitavelmente de sofrer. E por tais decisões dolorosas, ocasionadas pela sua própria vida de religioso, o Padre Teilhard foi largamente contemplado ao longo de toda a sua vida! Afinal, não controlamos senão uma ínfima parte de nós próprios e do que nos rodeia. Tomar consciência deste estado de coisas constitui já um primeiro passo salutar, atenuador de inconsciência e de arrogância, na via da divinização das passividades.

Estas passividades são de dois tipos: as passividades de crescimento e as passividades de diminuição. Mesmo que as primeiras sejam *a priori* simpáticas, elas não deixam de ser um ferimento narcísico, pois revelam a nossa dependência. Ao longo de toda a nossa vida, mesmo quando nos acontece o melhor, nós recebemos muito mais do que nos construímos. Isto é verdade em primeiro lugar na vida espiritual, em que experimentamos o amor divino como puro dom, limitando-se a nossa resposta a acolhê-lo, maravilhados.

Quanto às segundas, trata-se de verdadeiras passividades: limites intransponíveis, diminuições irreversíveis, mal moral e mal físico, de que a morte constitui o sinal maior. Teilhard é absolutamente lúcido a este respeito. Escreve ele³³⁷: “*«Quando sobre o meu corpo (e muito mais ainda sobre o meu espírito) começar a pesar a usura da idade; quando se abater sobre mim, do exterior, ou nascer em mim, de dentro, o mal que diminui ou arrasta; no minuto doloroso em que eu tomar de súbito consciência de que estou doente ou de que envelheço; nesse momento extremo, sobretudo, em que sentirei que escapo a mim próprio, absolutamente passivo nas mãos das grandes forças desconhecidas que me formaram; em todas essas horas sombrias, concedei-me, meu Deus, a compreensão de que sois Vós (possa a minha fé ser grande o bastante) que afastais dolorosamente as fibras do meu ser para penetrardes até à medula da minha substância, para me arrebatardes em Vós.»*

Mas mesmo então, um caminho de divinização contínua aberto, do qual, sobre a Cruz, Jesus nos mostrou a possibilidade. A oração de Teilhard torna-se, então, insistente³³⁸: “*Meu Deus... fazei que, depois de ter descoberto a alegria de utilizar todo o crescimento para vos fazer, ou para vos deixar crescer em mim, eu tenha acesso a essa derradeira fase da comunhão, no decurso da qual eu vos possua ao ficar diminuído em vós*”. É nesse “deixar-se

³³⁶ Ibid, p.72

³³⁷ Ibid, p.95

³³⁸ Ibid, p.94

levar”, no abandono Àquele que é, que era e que vem, que se abre para o cristão a adorável resposta duma Vida mais forte do que a morte. E Teilhard pode então concluir³³⁹: “*Quanto mais o futuro se abrir diante de mim como uma fenda que causa vertigens ou como passagem obscura, tanto mais, se nele me aventuro fiado na vossa palavra, posso ter confiança em me perder ou me abismar em Vós, em ser assimilado pelo vosso Corpo, Jesus... Não basta que eu morra comungando. Ensinaí-me a comungar morrendo*”.

Articular atividades e passividades: a ascese cristã

“*Tem fé como se tudo dependesse de Deus e nada de ti; age como se tudo dependesse de ti e nada de Deus*”. Esta divisa jesuíta sem dúvida não é estranha à maneira como Teilhard procura unir solidamente divinização das atividades e divinização das passividades. Meu Deus, exclama ele³⁴⁰, “*Era-me agradável, no meio do esforço, sentir que, ao desenvolver-me a mim mesmo, eu aumentava o domínio que tendes sobre mim... Fazei que, depois de ter descoberto a alegria de utilizar todo o crescimento para vos deixar crescer em mim, eu tenha acesso a essa derradeira fase da comunhão, no decurso da qual eu vos possua ao ficar diminuído em vós*”. Uma tal atitude nada tem duma evasão do mundo com a sua resignação adocicada, prelúdio de todos os “ópios do povo”, nem com a resignação arrogante dos estoicos e dos racionalistas. Ela é, pelo contrário, e desde logo, recusa de se submeter e luta ativa e sincera em união com as potências criadoras do mundo. Mas quando chega o tempo inelutável da diminuição (derrota pessoal que nenhum humano pode esperar evitar), ela é transmutação da alegria de agir em desejo de se entregar, abandono entre as mãos do modelador divino, para que ele transforme a argila humana em fogo divino.

Por esta razão, longe de esquecer a inelutável passagem pela Cruz, como lhe foi censurado sem razão, Teilhard mostra, pelo contrário, a sua absoluta necessidade. A Cruz é, para ele, sinal da última metamorfose: a passagem dum mundo simplesmente humanizado a um mundo transfigurado e divinizado. Escreve³⁴¹: “*[A Cruz] força-nos a transpor um plano, um ponto crítico, onde já não tocamos com os pés a zona das realidades sensíveis... Mas esta evasão lancinante não é senão a sublimação da lei de toda e qualquer vida... O caminho real da Cruz é muito exatamente o caminho do esforço humano, sobrenaturalmente retificado e prolongado... A Cruz, por conseguinte, não é uma coisa in-humana, mas super-humana*”.

A espiritualidade teilhardiana não separa, pois, atividades e passividades, essas duas “*mãos de Deus*”. Desenvolvi-vos primeiro, diz o cristianismo ao cristão. É preciso que descubrais, inventeis, empreendais, construais, para prosseguir a Criação divina. Nada é demasiado grande, nem demasiado belo, nem demasiado sábio para dar ao Cristo Universal algo de divinizável, ou seja, uma Criação a ser transfigurada. Mas, num segundo tempo, esse mesmo Cristo diz-nos: deixai esse mundo de que vos tendes ocupado e segui-me... segui-me para lá da morte... porque desse divinizável eu farei algo divinizado. Apego ao mundo, desapego do mundo: a mística teilhardiana sabe conjugar admiravelmente as duas atitudes, como “*dois tempos da respiração da alma, as duas componentes do ímpeto pelo qual ela ganha continuamente pé nas coisas para as ultrapassar*”³⁴². Ela faz de nós servidores, bem mais do que senhores do universo.

É com referência a esta dupla atitude que Teilhard pôde escrever, na *Missa sobre o Mundo*, esta admirável oração relacionada com a divinização das atividades e das passividades. Quanto às atividades³⁴³: “*Aquele que amar apaixonadamente Jesus oculto nas*

³³⁹ Ibid, p.95-96

³⁴⁰ Ibid, p.94-95

³⁴¹ Ibid, p.118-119

³⁴² Ibid, p.111

³⁴³ *Hymne de l'Univers*, Seuil, 1962, p.30 [NT: a versão portuguesa destes textos é extraída do volume “Hino do Universo”, Teilhard de Chardin, Ed. Notícias, Lisboa, 1996]

forças que fazem crescer a Terra, a Terra, maternalmente, levantá-lo-á nos seus braços gigantes, e fá-lo-á contemplar o rosto de Deus". E para as passividades³⁴⁴: *"Aquele que tiver apaixonadamente amado Jesus oculto nas forças que fazem morrer a Terra, a Terra apertá-lo-á ao desfalecer nos seus braços de gigante, e ei-lo que, com ela, despertará no seio de Deus"*.

Natureza e atributos do Meio Divino

Certo dia, um ser humano toma consciência de que se tornou sensível a uma certa percepção do divino, difuso por todo o lado. Como começou isso? Ele não sabe: sentimento de harmonia secreta entre os seres, duma radiação difusa iluminando todas as coisas... Mas a sua vida tornou-se subitamente mais rica, mais colorida, mais perfumada. Adquiriu um sentido novo que lhe faz apreender o mundo de maneira mais profunda, mais saborosa. Mesmo na desgraça, ele conservará o encantamento desse *"Sorriso Universal"* entrevisto por detrás da aparência das coisas.

É assim, segundo Teilhard, que se inicia muitas vezes o primeiro encontro com o Meio Divino. Se o vidente souber evitar o escolho do panteísmo, o qual consiste em confundir o Mundo com a luz divina que ilumina o Mundo, fica então disponível para a grande aventura interior: mergulhar no Meio Divino. Para aquele que daí em diante souber descer às profundezas do real e não ficar na superfície das coisas, *"o mundo será pleno de Deus"*, segundo a bela fórmula de Santa Ângela de Foligno. É isto o Meio Divino: uma realidade velada habitando o mais íntimo do mundo, banhando-o interiormente com a sua luz, dando-lhe existência, harmonia, vida... mas que só é perceptível ao vidente. Um vidente que, para responder a este encantamento, se posiciona de maneira a captar as energias do mundo para as orientar para Deus e construir-se a si mesmo como pessoa livre e única, a fim de se fundir em Deus numa comunhão que o sobre-personaliza. Para ele, *"o Universo unifica-se, não sendo atingível senão no Centro final da sua consumação."*³⁴⁵

Este Centro é o Cristo Universal, de que, no início deste capítulo, citei os magníficos atributos cósmicos que lhe dá Teilhard, numa espécie de apoteose mística. Recordemos algumas dessas expressões tiradas do *Meio Divino* ou da *Missa sobre o Mundo*: *"Cristo glorioso, influência secretamente difundida no seio da Matéria e Centro deslumbrante em que se religam as inúmeras fibras do Múltiplo; ... Vós sois o primeiro e o último, o vivo, o morto e o ressuscitado; ... Vós sois aquele que o meu ser invoca com uma aspiração tão vasta como o Universo... Centro irradiante das energias que levam o Universo até Deus, através da sua Humanidade"*. Ou ainda: *"No fundo, desde as origens da preparação messiânica até à Parusia, passando pela manifestação histórica de Jesus e pelas fases de crescimento da sua Igreja, um só acontecimento se desenrola no Mundo: a Encarnação, realizada, em cada indivíduo, pela Eucaristia... No vosso Corpo em toda a sua extensão, isto é, no Mundo tornado, pelo vosso poder e pela minha fé, o cadinho magnífico e vivo onde tudo desaparece para renascer"*. Assim, ao mesmo tempo pré-existe e se constrói o Meio divino, um Meio que os cristãos, no Credo, chamam desde sempre Corpo místico, Pleroma, Reino de Deus, Comunhão dos santos, Jerusalém celeste, etc. As metáforas não faltaram para designar esta realidade misteriosa, na qual Deus é já e *"será tudo em todos"*.

A espera da parusia

Os cristãos designaram por este termo o momento em que se realizará, no fim da História, o Pleroma ou Reino de Deus. Falam também do fim do mundo e de julgamento final,

³⁴⁴ Ibid, p.32

³⁴⁵ *Le Milieu Divin*, p.144

fazendo referência aos escritos apocalípticos presentes na Bíblia. Sobre as condições da chegada desse momento e as características desse pleroma, as especulações teológicas e, sobretudo, literárias e artísticas não faltaram, como se pode avaliar por obras como *A divina comédia*, de Dante, ou as pinturas de Breughel sobre o inferno. Mas Teilhard, nesta parte conclusiva do *Meio Divino*, faz prova duma grande sobriedade de análise, ao mesmo tempo que levanta algumas questões essenciais, cuja abordagem reservo para a última secção deste capítulo, consagrada à escatologia.

A Igreja, filo espiritual axial da Humanidade

Por ocasião da sua estadia em Roma, no 4º trimestre de 1948, onde, aliás, irá ser “reprimido”, Teilhard tem o sentimento intenso de se encontrar no centro de gravidade da unidade espiritual da Terra. E escreve³⁴⁶: “*Presentemente, é bem aqui que se encontra o polo crístico da Terra*”, o lugar onde “*se cefaliza*” o espírito da Terra. E, num ensaio redigido na mesma época, onde retoma o seu tema favorito da convergência da evolução, precisa³⁴⁷ a sua visão eclesiológica fazendo da “*Igreja o eixo central da convergência universal, o ponto preciso do encontro cintilante entre o Universo e o Ponto Ómega*”. Como vimos, na sua conceção do diálogo inter-religioso, se as diferentes religiões do mundo são, para ele, uns tantos filios espirituais dignos de interesse e de respeito, cujas “descobertas espirituais” deverão ser retomadas no que constituirá a “*Religião do Futuro*”, só o cristianismo se encontra em situação axial relativamente a essa convergência e é por isso que esta *Religião do Futuro* não poderá realizar-se senão em redor do grande Cristo Universal.

Jamais Teilhard terá a tentação de romper qualquer um dos seus votos, que ele viveu numa obediência perfeita à Igreja. Muito dos seus amigos lhe sugeriram, diversas vezes, que deixasse esta Igreja que o proibia de publicar os seus ensaios, podendo assim ser mais livre na sua expressão e, sobretudo, reconhecido. Mas ele sempre respondia: “*Creio na Igreja entre Deus e o Mundo e amo-a. Acho que isso me dá muita paz.*” Em uma outra vez acrescenta que seria um “*erro biológico*” romper com os seus votos. “A Igreja tem ramos mortos, mas o tronco e as raízes estão sãs”, dirá. Por isso seria absurdo deixá-la.

A Igreja povo de Deus e corpo místico de Cristo

A partir do momento em que se confessa o Cristo cósmico, fazendo dele o princípio duma criação contínua com uma ascensão do cosmos em complexidade e em espírito, o devir do mundo deixa de poder ser desvalorizado. O Deus do para-a-Frente (o da Evolução) identifica-se então com o Deus do para-o-Alto (o das religiões universais) e a Igreja, que é para Teilhard o lugar onde nasce essa identificação, adquire assim um valor realmente universal e salvador.

Como é possível exibir um desprezo pelo mundo, como acontece com um certo cristianismo dolorista e sacrificial, quando se sabe que este mundo “*geme ainda com as dores de parto*” (Rm 8,22) e está destinado a ser divinizado. São Paulo, que não conhecia a teoria da evolução, exprimia-o, contudo, neste magnífico hino da sua epístola aos Efésios (1,9-10): “[Deus] deu-nos a conhecer os segredos da sua vontade e o plano generoso que tinha determinado realizar por meio de Cristo. Esse plano consiste em levar o universo à sua realização total, reunindo todas as coisas, tanto dos céus como da terra, tendo Cristo como cabeça e chefe”. Ou ainda, numa outra epístola (Co 1,19-20a): “*Porque Deus achou por bem estar totalmente presente no seu Filho e que tudo, pelo Cristo, seja consigo reconciliado*”. Para Teilhard isto é claro: Cristo é a plenitude, o fim último em que Deus será tudo em todos.

³⁴⁶ *Lettres de voyage, 1923-1955*, Grasset, p.294

³⁴⁷ *Comment je vois*, incluído no tomo 11 *Le Directions de l'Avenir*, p.206

Para realizar esta plenitude, não se trata de alcançar passivamente por um simples crescimento natural, mas de se juntar ativamente à vontade preexistente do Criador, o qual deu a conhecer o seu projeto de reunir todos os homens em Cristo. É, pois, comunitariamente, e não de indivíduo a indivíduo, que se pode efetuar o reconhecimento do Cristo e a entrada no seu Reino. Por isso, a Igreja não pode ser senão uma realidade coletiva, definida simultaneamente por um laço de filiação a uma mesma origem – o advento de Jesus-Cristo – e a um mesmo projeto comum e partilhado – a construção do Reino de Deus; não uma coleção de indivíduos perseguindo cada um os seus fins particulares. Aqui encontramos duas das definições de Igreja dadas na constituição *Lumen gentium*, do Vaticano II: a de **povo de Deus**, que repousa sobre uma metáfora jurídico-política, e a de **comunhão** no Espírito ou **corpo místico** de Cristo, que deriva duma visão muito mais orgânica das realidades espirituais. Pela sua conceção duma Igreja rompendo com a visão institucional e jurídica da “sociedade perfeita”, até então dominante em eclesiologia, Teilhard antecipa o Vaticano II e mostra-se, uma vez mais, um precursor surpreendente.

Como é que a Encarnação do Cristo realiza a unidade dos homens? No Cristo, a última palavra divina faz a sua irrupção na história concreta da humanidade como uma palavra de graça, de reconciliação, de unidade e de vida bem-aventurada. A graça de Deus deixa de ser dada diretamente a partir do alto, por um Deus absolutamente transcendente e como que estranho ao mundo, independentemente da história e de maneira puramente acidental e aleatória. Esta graça é, pelo contrário, dada em permanência no mundo e manifesta-se por acontecimentos tangíveis da história, a começar pelo acontecimento Jesus-Cristo de que a Igreja é a continuação.

A Igreja sacramento da união dos homens em Cristo

Primeiramente, Teilhard observa que a Igreja, na sua realidade sociológica e institucional, constitui uma porção da humanidade que se esforça por tornar visível e contagiante o amor de Deus pelos homens. Escreve ³⁴⁸: “*Na verdade, que, numa região apreciável da Terra, tenha surgido e se haja alargado uma zona de pensamento na qual um verdadeiro amor universal não só foi concebido e pregado, mas também se revelou psicologicamente possível e praticamente operante – eis para a Ciência do Homem um fenómeno de importância capital – tanto mais que o movimento, longe de afrouxar, parece querer aumentar em velocidade e intensidade*”. Isto é o “*fenómeno cristão*”, que, segundo Teilhard³⁴⁹, “*representa a Única corrente de Pensamento suficientemente audaz e progressiva para abarcar prática e eficazmente o Mundo num gesto completo e indefinidamente preferível, em que a fé e a esperança se consumam numa caridade*”. Assim, preenchendo todas as condições que se podem esperar duma “*Religião do Futuro*”, é pelo cristianismo, nomeadamente pela sua corrente mais importante – a Igreja católica – que “*doravante passa verdadeiramente ... o eixo principal da Evolução*”. ³⁵⁰

Teilhard remete-nos, assim, para este aspeto do mistério da Igreja, que o teólogo J.-M. Pasquier resume³⁵¹ como “*sacramento universal da unidade salutar dos homens entre si e com Deus*.” Pasquier traça a história da receção deste tema da Igreja-sacramento e a sua aprovação definitiva no Vaticano II. Como ponto culminante da sacramentalidade da Igreja, assinala³⁵²: “*a Igreja terrestre não é apenas o sinal de eficácia da unidade salutar, é a sua*

³⁴⁸ *Le phénomène humain*, p.329 [NT : ver nota nº 9, pág.6]

³⁴⁹ *Le phénomène humain*, pp.331

³⁵⁰ *Le phénomène humain*, p.332

³⁵¹ Jean-Marie PASQUIER, *L'Église comme sacrement : le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II*, (coll. *Studia Friburgensia*, 105), Fribourg, 2009.

³⁵² J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement*, 223.

realização, é esta mesma unidade, por agora “in mysterio” e imperfeitamente, um dia na claridade total e em plenitude”. Dito doutra forma, a Igreja, na sua condição terrestre, é, não somente o caminho de salvação, mas a própria salvação. O facto de ser, ao mesmo tempo, signo e realidade, é o que faz da Igreja um mistério: mistério duma religião que leva consigo doravante o futuro da evolução; dum reino já inaugurado, mas ainda não florescente; do peregrino em marcha mas ainda não chegado; duma visão clara e radiante, mas não plenamente manifestada!

Para ver bem como a Igreja vai traduzir este mistério na sua história, Teilhard começa por estabelecer uma distinção sociológica entre o “povo orgânico” ligado pela mesma história, cultura, geografia, e o “povo jurídico”, noção mais recente marcada pela organização formal dos Estados-nação. Regressando, pois, à Igreja, pode da mesma maneira precisar-se que, se toda a humanidade consagrada pela Encarnação tem vocação a tornar-se povo de Deus, isso não impede, como é narrado nos Evangelhos, a escolha de Cristo de seleccionar o grupo específico dos Doze para ficarem junto dele e serem, finalmente, os transmissores da sua missão terrestre de salvação. É, pois, sempre a comunidade, desse modo organicamente constituída e juridicamente organizada pelo Cristo, que se torna a Igreja propriamente dita, uma comunidade sociologicamente estruturada pelos homens não apenas chamados à salvação, mas que, de sua livre vontade, aceitam este apelo e se tornam membros do grupo. Por essa razão, a Igreja não é só uma instituição de salvação; ela é também a permanência da missão e da função do Cristo na história da salvação; ela é essencialmente a vida do Cristo.

Não é desta realidade que testemunham as gentes de Antioquia quando, vendo o avanço da presença sobrenatural do Todo-outro na vida fraterna dos primeiros discípulos, lhes chamaram pela primeira vez “cristãos” (At 11,26)? A Igreja nascente não começou por estar marcada pelos prodígios e os milagres que Deus realizava ocasionalmente por meio desses discípulos, mas, antes de tudo mais e fundamentalmente, pela caridade na comunhão fraterna da partilha das refeições e pela oração (At 2,42-47). Segundo Teilhard, então, “*o amor cristão, coisa incompreensível para os que não o provaram*”, é primeiramente “*a aparição dum estado de consciência especificamente novo*”³⁵³! É bem esse o sentido do gesto e da palavra do Mestre divino quando, após ter lavado os pés dos discípulos, lhes diz que é fazendo assim que o mundo os reconhecerá como os seus (Jo 13,34-35). Deste modo, a unidade dos homens, sinal forte da presença de Deus no mundo, se concretiza no amor entre os homens, amor de que a Igreja de Cristo tem por vocação constituir-se o modelo.

Teilhard precursor da eclesiologia do Vaticano II

É paradoxal que seja um teólogo anglicano, David Grummet, professor na Universidade de Edimburgo, a ter o mérito de ter mostrado³⁵⁴, durante o colóquio de Roma de 9-10 de novembro de 2012, que a eclesiologia subjacente à cristologia de Teilhard se reencontra na constituição *Lumen gentium* do Vaticano II. Para ele, um dos aspetos mais marcantes desta constituição é o reconhecimento alargado que ela concede aos leigos, por um lado, porque eles fazem também parte, com o clero, do povo de Deus, mas, por outro e sobretudo, porque dispõem, no seio da Igreja, duma vocação e dum ministério próprios.

Esta nova perspetiva permite à *Lumen gentium* considerar as questões políticas, económicas e sociais não como exteriores aos ensinamentos da Igreja, mas como fazendo parte integralmente deles, sendo a missão dos leigos confrontados com esses problemas justamente a de tomar iniciativas para os resolver e, depois, orientar as respostas da Igreja em todos estes domínios. No seu N° 33, a constituição declara: “*os leigos são chamados muito*

³⁵³ *Le phénomène humain*, p. 297.

³⁵⁴ A sua contribuição “Renouvellement des relations politiques, économiques et sociales” encontra-se nas Atas do colóquio : *Défis d’une évangélisation renouvelée*, Lessius, 2013, pp.121-133

especialmente a assumir a presença da Igreja nos lugares e nas circunstâncias onde ela não pode tornar-se de outro modo, a não ser por meio deles, o sal da terra”.

Esta posição vai ao encontro das preocupações maiores de Teilhard, que foi a de propor uma espiritualidade laica (é o projeto do *Meio Divino*) que permitisse restaurar o testemunho e a missão da Igreja junto da sociedade profana. Teilhard queria reencontrar uma autêntica teologia cristã da ação de que ele se apercebia nos autores patrísticos, como Tertuliano, ou os filósofos contemporâneos, como Maurice Blondel e Emmanuel Mounier. Para ele, a Igreja tinha de tomar em conta as necessidades, as esperanças e os projetos seculares, que são naturalmente humanos, para os oferecer e os levar ao seu acabamento em Cristo.

Expressando melhor a sua visão, Teilhard descreve³⁵⁵ com eloquência como, sejamos nós artistas, operários, sábios ou qualquer ocupação que seja a nossa, “*Deus nos espera a cada instante na ação, na obra em marcha. Ele encontra-se, de alguma maneira, na ponta da minha caneta, da minha picareta, do meu pincel, da minha agulha, do meu coração, do meu pensamento. É levando até ao seu acabamento natural último o traço, o golpe, o ponto em que me ocupo, que eu tomarei posse do Fim último para que o meu querer profundo tende.*”

Para a *Lumen gentium*, os leigos não são unicamente os beneficiários dos sacramentos administrados pelo clero. Através da sua ação fiel e transformante no mundo, os leigos consagram também esse mundo a Cristo, num ato análogo à consagração eucarística. E isto encontra-se em total coerência com a visão teilhardiana da eucaristia, de que agora iremos falar.

A eucaristia, sacramento da divinização do mundo

Para Teilhard, celebrar a eucaristia não é um ato isolado e local, memorial dum acontecimento histórico ocorrido há dois mil anos. Todas as celebrações eucarísticas, diversamente situadas no tempo e no espaço, estão misteriosamente religadas a um acontecimento único: a vida, a morte e a ressurreição do Cristo. “*No fundo, desde as origens da preparação messiânica até à Parusia, passando pela manifestação histórica de Jesus e pelas fases de crescimento da sua Igreja, um só acontecimento se desenrola no Mundo: a Incarnação, realizada, em cada indivíduo, pela Eucaristia*”³⁵⁶.

O pão e o vinho, “*frutos da Terra e do trabalho dos homens*”, são o resumo e o sinal da realidade material do mundo, todo ele oferecido a Deus para ser cristificado. É por isso que Teilhard, no deserto de Ordos, numa altura em que não dispunha nem de pão, nem de vinho para a sua celebração, vai redigir, numa fulguração mística, este magnífico texto de conclusão³⁵⁷ da Missa sobre o Mundo: “*Ao Vosso Corpo em toda a sua extensão, quer dizer, ao Mundo transformado, pela Vossa força e pela minha fé, no cadinho magnífico e vivo onde tudo desaparece para renascer — por todos os recursos que fez brotar em mim a Vossa atração criadora, pela minha ciência demasiado fraca, pelos meus laços religiosos, pelo meu sacerdócio, e (acima de tudo, no meu apelo) pelo fundo da minha convicção humana —, eis que me voto para dele viver e dele morrer, Jesus.*”

Assim sendo, a humanidade, tal como o próprio padre Teilhard, desempenha, de algum modo, uma função sacerdotal: a de apresentar a Deus a oferenda deste Mundo para o colocar perpetuamente sob o influxo divinizador do Cristo Universal. A noosfera apresenta-se como uma espécie de imenso alambique, extraindo da matéria do Mundo tudo o que ele contém de seivas espirituais. Assim se constrói o Corpo do Cristo, o Pleroma, o Reino, a

³⁵⁵ *Le Milieu divin*, p.54

³⁵⁶ Le Christique, *Le Cœur de la Matière*, p.151 [NT: a versão portuguesa do texto aqui reproduzido é extraída do volume “Hino do Universo”, Teilhard de Chardin, Ed. Notícias, Lisboa, 1996]

³⁵⁷ Tomo 13 das Obras, *Le cœur de la Matière*, p.37

Comunhão dos santos, a Jerusalém celeste, etc., as expressões são numerosas no Credo cristão para nomear esta realidade última, na qual “*Deus será tudo em todos*” e que Teilhard designa simplesmente por *crístosfera*, termo conotado positivamente pelo Papa Bento XVI, como foi sublinhado no fim do capítulo 1. Compreendemos então melhor a exclamação deste, a 21 de julho de 2009, em Aosta, quando, ao pregar sobre a eucaristia, concebida como oferta do mundo ao Deus amante e vivificante, exclamou: “*É a grande visão que teve também Teilhard de Chardin: no fim, nós teremos uma verdadeira liturgia universal, onde o universo se tornará hóstia viva*”.

Esta visão impregnou as atitudes de Teilhard, desde logo na sua missão de padre católico celebrando a eucaristia, mas também na sua contemplação mística, como encontramos nos seus escritos de caráter espiritual e poético, por exemplo em *A Missa sobre o Mundo* ou o *Hino à matéria*.

Teilhard ministro da eucaristia

Teilhard foi um **padre**, fiel até ao fim ao seu sacerdócio, à sua missão, ao seu apostolado de cristão; mas, ao mesmo tempo, queria-se permanentemente em acordo com a espiritualidade de encarnação que o habitava em profundidade e fiel ao ascendente do Espírito Santo, cujo discernimento, como bom jesuíta, procurava. E contudo, quando se fala de Teilhard de Chardin, por vezes esquecemo-nos de que ele foi **padre**. Vemo-los mais como o cientista, o aventureiro dos grandes espaços, o profeta da Evolução e do Futuro da Humanidade.

Foi na véspera de pronunciar os seus votos definitivos que ele tomou consciência da dimensão do ato que ia realizar e da sua grandeza santificante: “*Quero santificar na castidade, na pobreza e na obediência, escreve ele, o poder contido no amor, no ouro e na independência*.” Padre, ele o será toda a vida e as suas notas de retiro testemunham-no: fiel aos exercícios de Santo Inácio, à *lectio divina* e também à Imitação de Jesus-Cristo, que ele cita frequentemente nas suas cartas. É bom lembrarmo-nos desses **fundamentais**, tão importantes para ele. Em *Être plus*, ele escreve que, se « *finalmente Deus não é atingível senão para além da posse do Mundo, por uma espécie de inversão das coisas visíveis, esse gesto de inversão terá de ser descoberto à luz...da oração!*”

Como padre, Teilhard é, antes de mais, **ministro da eucaristia**, feliz por celebrar, consolar, amar e tranquilizar em nome de Cristo. A sua devoção é essencialmente *eucarística*. Para ele, o **fundamento**, a riqueza da vida cristã, é no âmago da eucaristia que o encontra, é lá que ele vai buscar a sua força: “*A Eucaristia deve invadir a minha vida*” e, por essa via, “*a minha vida deve tornar-se um contacto sem limite e sem fim conVosco*.” Ele considera que tudo está incluído na eucaristia; é “*O sacramento da vida*” e, insiste: “*O sacramento da minha vida recebida, da minha vida vivida, da minha vida abandonada...*”. “*Foco ardente... fonte de renovação e de crescimento*.”

Na eucaristia o Cristo oferece-se sem reserva, arrebatando consigo aquele que o recebe. Desta força, desta energia vital da eucaristia, Teilhard dá testemunho sem cessar: “*Para ser a alma das nossas almas, é preciso que ele comece por ser a Carne da nossa Carne*.” A eucaristia, diz-nos ele ainda, está aonde sentimos melhor “*o abraço envolvente de Cristo...*”, “*aonde, sem deixar o Mundo, penetramos em Deus*.” É lá que ele refaz as suas forças, oferecendo-se cada dia em sacrifício. O seu amigo Georges Barbour, escocês, geólogo como ele e com quem Teilhard fez numerosas campanhas de investigação científica, gostava de repetir “*quem não viu Teilhard celebrar a missa, não viu nada!*” A eucaristia, a missa quotidiana, é o conselho que Teilhard dá àqueles que ele acompanha espiritualmente.

Durante a guerra de 1940-45, na China, Teilhard, enquanto padre, terá sido, para a colónia ocidental bloqueada em Pequim, um guia, um sustentáculo, um *difusor de esperança*,

a quem muitos ficaram a dever as suas evasões espirituais. Todos foram, com efeito, tocados pelo testemunho de fé do Padre, pela sua influência, pelas suas tranquilas certezas, pela simplicidade, pela transparência e pela força da sua fé num **Deus incarnado**, que se encontra com a Humanidade no concreto da sua vida, até à morte de Cruz.

A Missa sobre o Mundo

Mas Teilhard é também um **contemplativo**: a oração é a sua força, o seu motor de ação, a paz da sua alma. Soube encontrar o **Absoluto** no *perecível*, nele viver dele nos mostrar a profundidade e a *verdadeira natureza divina*. Tem o *gosto da consistência*, como ele próprio o diz em *Le Cœur de la Matière*. Este gosto fá-lo avançar sempre mais, não para diminuir Deus e a Sua grandeza, mas, bem ao contrário, para O estabelecer sobre todas as coisas, dando-nos, desse modo, um testemunho espiritual de excepcional densidade. Teilhard sabe que, na sua oração, se dirige a um ser pessoal, um **alguém**, pelo qual ele se sabe visto, escutado e amado..., a presença de Deus penetrando-o por todo o lado.

Em belos textos, “*ardentes de fervor*”, ele dará testemunho desta alegria de celebrar a beleza do mundo e a grandeza de Deus, dessa necessidade de contemplar e de orar que nos recria permanentemente, dessa urgência eucarística. Entre os mais importantes, podemos citar o *Hino à Matéria*, a *Oração ao Cristo sempre maior*, o *Eterno Feminino* e, sem dúvida, *A Missa sobre o Mundo*. Quem não conhece este texto admirável, cujo esboço foi escrito nas trincheiras em 1918, durante um tempo de duros combates, em que a impossibilidade de celebrar a missa feria cruelmente Teilhard. Mais tarde, em 1923, no deserto de Ordos na Mongólia interior e pelas mesmas razões, Teilhard retomará o texto e o ampliará, com o mesmo abandono e fervor. Conheceis o seu início: “*Visto que, uma vez mais, Senhor, já não nas florestas do Aisne, mas nas estepes da Ásia, não tenho nem pão, nem vinho, nem altar, elevar-me-ei acima dos símbolos até à pura majestade do real, e oferecer-vos-ei, eu, Vosso sacerdote, no altar da Terra inteira, o trabalho e a dor do Mundo...*”

João Paulo II, para celebrar o 50º aniversário da sua ordenação, retomará, no texto *Dom e mistério*, esse mesmo tema, falando das “*magníficas palavras*” de Teilhard, e Bento XVI, num livro sobre a liturgia, fará, ele também, o elogio da *Missa sobre o Mundo*, sublinhando que “*a Eucaristia dá uma espécie de direção ao movimento cósmico.*”

A Eucaristia e a Adoração, estão evidentemente ligadas... a Adoração, é a gratuidade do Homem, o seu ímpeto perante a hóstia oferecida. Esta contemplação não é inerte, mas ardência, ardência de alegria, ardência de Amor, num silêncio partilhado... a adoração não pode resumir-se a um simples coração a Coração; nela entra, ao mesmo tempo, todo o Universo e toda a Criação! Deixar-se iluminar, transformar, cristificar pela presença do Cristo que nós adoramos! “*Ajoelho-me, Senhor, diante do Universo que se transforma, secretamente sob a influência da Hóstia, no Vosso Corpo adorável e no Vosso Sangue divino*”, escreverá ele.

Para ele é o supremo abandono, a suprema consolação, quando tudo for vencido! “*Adorar! Perder-se no insondável, mergulhar no inesgotável... oferecer-se ao fogo da transparência...*”. “*O mundo tem sede de adorar*”, escreve ainda.

Conclusão

Teilhard poderá ter sido um cristão audacioso, poderá ter bordejado precipícios, mas o seu enraizamento na tradição cristã era tal que isso sempre o protegeu das derivas e quedas, manifestando, por uma vida de oração e de ascese, uma vida interior rara. Sem dúvida, a sua devoção à Eucaristia desempenhou um importante papel para manter a sua fidelidade à fé cristã. E, para Teilhard, ao procurar engrandecer Cristo, era igualmente a Eucaristia que se dilatava e se embelezava.

Esboço duma escatologia teilhardiana

São, hoje em dia, bem raros os pregadores que ousam referir-se aos fins últimos, ou seja, ao fim do mundo, esse momento designado parusia pelos teólogos, em que se realizará o julgamento de Deus, nas suas últimas consequências para os homens quanto a serem enviados para o paraíso, para o inferno e, acessoriamente, para o purgatório. Ora, o Padre Teilhard não tem medo de falar profusamente do fim do mundo, mas fá-lo renovando de cima a baixo este velho tema e expurgando-o totalmente da sua velha ganga mitológica.

A parusia: um tema recorrente em Teilhard

Muito longe de ser um desenvolvimento peripatético na obra de Teilhard, como gostariam certos zeladores³⁵⁸ dum Teilhard otimista e apóstolo dum progresso indefinido, conduzindo automaticamente a “*amanhãs que cantam*”, o Padre Teilhard teve sempre uma concepção trágica da evolução da Vida e da história humana. Assim, em 1948 ele escreve³⁵⁹, em Apêndice ao *Fenómeno Humano*, “*que nada se assemelha tanto a um caminho da cruz como a epopeia humana*”. Esta concepção surge muito cedo, desde os *Escritos do tempo da Guerra*. Em setembro de 1916, encontrando-se Teilhard em Verdun, onde o seu regimento participa em operações particularmente sangrentas e em que ele espera uma morte próxima, compõe um ensaio surpreendente – *Três histórias como Benson* – sob a forma de três contos fantástico-místicos, à maneira do escritor britânico Robert-Hugh Benson³⁶⁰. Estes três contos estão construídos sobre o mesmo modelo e cada um conta uma visão – o Quadro, o Ostensório, a Custódia –, procurando ilustrar a presença de Cristo no âmago das coisas e atraindo a si, como Teilhard escreve à sua prima – “*tudo o que há de eleito no Real e indefinidamente atingível e ativo em qualquer criatura*”.

Olhemos mais de perto como estão construídos estes três contos, utilizando, a título de modelo, o *Ostensório*. A visão desenrola-se numa igreja onde o Santíssimo Sacramento está exposto sobre o altar, num ostensório. O vidente narra: “*Tive, portanto, ao fitar a Hóstia, a impressão de que a sua superfície se espalhava, como uma mancha de azeite, mas muito mais depressa e mais luminosamente... Pouco a pouco, à medida que a esfera branca crescia no espaço até se aproximar de mim, ouvi um murmúrio, um rumor inumerável, como crepita a urze quando o fogo avança na charneca... Assim, no meio de um grande suspiro, que faria pensar num despertar e num lamento, o fluxo de brancura foi-me envolvendo, ultrapassou-me, invadiu todas as coisas. E cada uma das coisas, nele afogada, conservava a sua figura própria... Por meio da expansão misteriosa da Hóstia, o Mundo tomara-se incandescente ... E eu já julgava que o Cosmos, neste desabrochar das suas atividades, tinha atingido a plenitude, quando me dei conta de um trabalho muito mais fundamental ainda que nele se ia consumando. De instante a instante, formavam-se gotas cintilantes de puro metal na superfície interior dos seres, e caíam no núcleo da luz profunda, onde se perdiam.... Desenvolvia-se uma transformação no domínio do amor, dilatando, purificando, captando toda a força de amar contida no Universo... O clarão branco era ativo! A brancura consumia todas as coisas por dentro!... Recondizia invencivelmente para o seu próprio centro os seus panos carregados do mel mais puro de todos os amores.... A Hóstia imensa contraía-se lentamente; e os tesouros que trazia consigo condensavam-se deliciosamente na sua luz*

³⁵⁸ No decurso dum debate, um dentre estes pretendia que essas referências não representavam o pensamento íntimo de Teilhard e apenas se encontravam lá como moeda de troca para evitar condenação da parte da hierarquia católica. Para quem conhece a escrupulosa honestidade intelectual de Teilhard, um julgamento destes é inaceitável.

³⁵⁹ *Le Phénomène humain*, p. 346

³⁶⁰ Robert-Hugh Benson (1871-1914), filho dum arcebispo anglicano da Cantuária, converteu-se ao catolicismo em 1903 sob a influência dos escritos de Newman. Romancista, apologista, autor espiritual, é conhecido pelos seus contos fantásticos e apocalípticos. Muito lido em França, graças a numerosas traduções, era muito popular na família de Teilhard.

viva... À medida, igualmente, que a Hóstia voltava a fechar-se sobre si própria, como uma flor fecha o cálice, certos elementos refratários do Universo permaneciam por trás dela, nas trevas exteriores. Alguma coisa os iluminava ainda: mas era uma alma de luz pervertida, corrosiva e venenosa.”³⁶¹ O vidente ouve, então, o canto do Ave Verum; a hóstia branca confina-se novamente ao ostensório e tudo regressa à normalidade no santuário.

Assim, o conto deixa entender que haveria “elementos refratários” à atração da Hóstia, que ficariam nas “trevas exteriores”, apenas iluminados por “uma luz venenosa”. Existiria, pois, uma “parte perdida”, escapando à cristosfera e ganhando a sua origem numa última bifurcação no momento da parusia, momento em que a noosfera tem de fazer a escolha por ou contra o Cristo. Longe de permanecer como uma ideia de juventude, esta tese será constantemente retomada por Teilhard nos seus escritos subsequentes, particularmente nos que ele destinou a publicação. Encontramo-la, desde logo, desenvolvida com grande detalhe no texto sobre o fim do mundo no ensaio *Mon Univers*, de 1924, reproduzido integralmente na primeira parte deste capítulo (pág. 108). Aí pode ler-se: “*Sobre uma Criação levada ao paroxismo das suas aptidões para a União, se há de exercer a Parusia. A ação única de assimilação e síntese que prosseguia desde a origem dos tempos revelando-se finalmente, o Cristo universal há de jorrar como um relâmpago no seio das nuvens do Mundo lentamente consagrado... Agitadas pela mais poderosa atração orgânica que se possa conceber, as mónadas se precipitarão no lugar para onde as destinarão irrevogavelmente a maturação total das Coisas e a implacável irreversibilidade de toda a História do Mundo: umas, matéria espiritualizada, no acabamento sem limites de uma eterna Comunhão; outras, espírito materializado, nas angústias conscientes de uma interminável decomposição.*”

Esta mesma tese é retomada no final do Meio Divino; pode aí ler-se³⁶²: “*a tensão lentamente acumulada entre a Humanidade e Deus atingirá os limites fixados pelas possibilidades do Mundo. E então será o fim. Como um relâmpago que vai dum polo ao outro, a Presença, silenciosamente acrescida, de Cristo nas coisas revelar-se-á bruscamente... Como o raio, como um incêndio, como um dilúvio, a atração do Filho do Homem arrebatará, para os reunir ou submeter ao seu Corpo, todos os elementos em turbilhão no Universo. Será assim a consumação do Meio Divino*”. Mas esta consumação, que é essencialmente agregação ao Corpo de Cristo, realiza-se também através duma eliminação, a dos elementos que terão recusado a amizade divina. “*No decurso da evolução espiritual do Mundo, escreve Teilhard³⁶³, elementos conscientes, Mónadas, separaram-se livremente da massa solicitada pela vossa atração. O Mal como que encarnou neles. E agora, à minha volta, de mistura com a vossa luminosa Presença, há presenças obscuras, seres maus, coias malignas. E este conjunto separado representa detritos definitivos e imortais da génese do Mundo. [... ...] Mas considerados no vácuo provocado pela sua defeção no seio do Corpo místico, os espíritos decaídos não poderiam alterar a perfeição do Pleroma. O condenado não é excluído do Pleroma, mas da sua face luminosa e da sua bem-aventurança. [... ...] O inferno não destrói nada no Meio Divino, ... Mas opera algo de novo, acrescenta-lhe um tom, um relevo, uma profundidade que, sem ele, não existiriam. O Cume não se mede bem senão pelo abismo coroado por ele.*” Regressando, na conclusão do Meio Divino, ao acontecimento da Parusia, Teilhard afirma ser vão especular sobre a hora da sua chegada, mas que é necessário que a esperemos intensamente. Como dizemos na anamnese da missa – “*esperamos, Senhor Jesus, a tua vinda na glória*” – é uma longa acumulação de desejos que fará chegar a parusia.

³⁶¹NT: A versão em português deste texto foi extraída de *Hino do Universo*, Teilhard de Chardin, Ed. Notícias, Lisboa, 2ª edição, pág. 46-47

³⁶² *Le Milieu divin*, p.195-196

³⁶³ *Ibid*, p.188-190

A espera, ou melhor, a esperança, é, para Teilhard, “a função cristã por excelência e o traço mais distintivo talvez da nossa religião”³⁶⁴.

Em o *Fenômeno Humano*, obra que se pretende de feitura rigorosamente científica, Teilhard não hesita em retomar, nas últimas páginas do livro³⁶⁵, este cenário duma parusia que combina simultaneamente a rutura da noosfera e a emersão extática fora do espaço-tempo da sua parte que se salva. Escreve ele: “*O fim do Mundo: reviramento interno em bloco da Noosfera sobre si própria, depois de ter atingido o extremo da sua complexidade e da sua centração. O fim do Mundo: inversão de equilíbrio, que desprende o Espírito, enfim completo, da sua matriz material para o fazer repousar doravante, com todo o seu peso, sobre Deus-Ómega. O fim do Mundo: ponto crítico, ao mesmo tempo, de emergência e de emersão, de maturação e de evasão*”. E aqui, duas hipóteses são possíveis. Na primeira (cenário cor-de-rosa), o sofrimento e o Mal, vencidos pela Ciência e pelo Amor, terão desaparecido e a convergência final operar-se-á na paz. Uma tal saída, acrescenta Teilhard, seria, realmente, “*a mais harmoniosamente conforme à teoria*”. Mas pode também suceder, diz ele ainda (segunda hipótese), “*que, segundo uma lei à qual nada escapou ainda no Passado, o Mal, crescendo ao mesmo tempo que o Bem, atinja ao fim o seu paroxismo, também sob uma forma especificamente nova. Nada de cimos sem abismos. [... ...] Neste caso, a Noosfera, uma vez chegada ao seu ponto de unificação, clivar-se-á em duas zonas, respetivamente atraídas por dois polos antagônicos de adoração*.” Estes dois polos, precisa Teilhard, seriam o fim da Humanidade sobre si própria ou a sua integração em Ómega: “*Recusa ou aceitação de Ómega*.” Uma última vez ainda a bifurcação! E, acrescenta Teilhard: “*Nesta segunda hipótese, mais conforme com os tradicionais Apocalipses, o amor universal a vivificar e a desprender, finalmente, para a consumir, uma fração apenas da Noosfera*.” O fim do mundo ou parusia seria, então, caracterizado por um triplo ponto: “*Morte do planeta, materialmente esgotado; angústia da Noosfera, hesitante sobre a forma a dar à sua unidade; libertação da percentagem de Universo [a Cristogénese] que tiver conseguido, através do Tempo, do Espaço e do Mal, sintetizar-se laboriosamente até ao fim*.”

O pleroma ou a natureza da salvação cristã

Sobre o que será o pleroma para os humanos divinizados, a resposta de Teilhard permanece, naturalmente, hipotética, mas o que ele diz sobre isso ganha, apesar de tudo, um relevo singular, à luz da física da informação. Muito melhor do que o velho dualismo platónico (corpo, espírito) recuperado pela teologia tradicional, o conceito espírito-matéria de Teilhard vai permitir surpreendentes aproximações entre a ciência de hoje e a visão de S. Paulo sobre o além, como figura na sua primeira epístola aos Coríntios (1 Co 15, 35-56), onde o apóstolo fala de *corpo espiritual* para designar o que será o estado de ressuscitado. Desenvolverei esta visão de Teilhard em quatro pontos.

• **No fim será a informação**

Vimos no capítulo 2 que o estofo do Universo tinha uma estrutura ternária – matéria/energia/informação – dispondo a informação, todavia, duma preeminência, segundo a célebre fórmula *it from bit* do grande sábio John Archibald Wheeler. Mas à tradução dessa fórmula por *No princípio era a informação* do filósofo Jean-Pierre Dupuy, podemos adicionar a tradução complementar: *No fim será a informação*. A evolução, com a sua lei de complexidade-consciência, põe em evidência o crescimento contínuo da informação. A esta

³⁶⁴ Ibid, p.196-197

³⁶⁵ *Le Phénomène humain*, p.320-322

luz, as intuições de Teilhard sobre o fim do mundo tomam então um significado inaudito. No momento da parusia, uma enorme quantidade de informação será concentrada sobre uma pequeníssima porção de matéria e bastará um pouco de energia para manter este equilíbrio. Bastará então, escreve Teilhard³⁶⁶ em 1945, empurrar um nada mais a evolução da noosfera para que *“a essência hominizada do Universo se destaque e continue a subsistir, sem necessidade de apelar às energias físicas no seio das quais ela se desenvolveu.”* Já num ensaio de 1924 ele escrevia³⁶⁷: *“Quanto mais penso neste mistério, mais o vejo tomar a figura duma viragem de consciência, dum êxtase... Não vale a pena quebrarmos a cabeça a procurar saber como a enormidade material do Universo poderá jamais desaparecer. Basta uma inversão do espírito, que ele mude de zona, para que imediatamente se altere a figura do Mundo.”* A essência hominizada do Universo é, pois, tornada informação pura, escapando às leis da matéria! Compreende-se que Teilhard pudesse falar deste fim do mundo – que não será o fim do cosmos – como dum *“ponto crítico, ao mesmo tempo de emergência e de emersão, de maturação e de evasão”*³⁶⁸, fazendo sair a cristosfera do espaço-tempo e da física relativista.

- **A comunhão perfeita dos ressuscitados**

A Cristosfera realizar-se-á primeiramente a partir de cada um dos destinos individuais, mas ela tem também uma dimensão coletiva, que nós designamos na fé pelo nome de *“Comunhão dos santos”*. Mesmo que se encontre ele próprio transfigurado no que tem de mais íntimo e pessoal, o apaixonado pelo Meio Divino não conseguiria contentar-se com uma salvação que lhe dissesse somente a ele respeito. *“Impossível amar a Cristo sem amar os outros; e impossível amar os outros (num espírito de ampla comunhão humana) sem, com o mesmo movimento, se aproximar de Cristo”*³⁶⁹. Por isso *“o único sujeito definitivamente capaz da Transfiguração mística é o grupo inteiro dos homens formando um só corpo e uma só alma na caridade”*³⁷⁰. É isto o Pleroma, uma realidade racional englobando todos os homens desde o seu acesso ao pensamento simbólico (*a Noosfera*), a qual não se reduz à inteligência abstrata mas abrange também o campo das emoções, da religião e da arte. É, assim, todo este *“opus”* construído por cada homem e pelo conjunto dos homens que será transfigurado no pleroma, na medida, bem entendido, em que este *opus* corresponda ao plano de Deus, o qual não é outra coisa que o advento do Cristo Universal, ampliado ao seu corpo místico, quer dizer, à *Cristosfera*.

- **O cosmos beneficiário da salvação**

A salvação cristã diz respeito não somente à multidão dos homens, mas estende-se ao conjunto do mundo e ao cosmos inteiro, como dá a entender o versículo da epístola de Paulo aos Romanos (Ro 8, 19-23), por que Teilhard tinha um afeto particular: *“A criação espera com impaciência a revelação do filho de Deus... ela também será libertada da escravatura da corrupção,... Sabemos, com efeito: a criação inteira geme agora ainda nas dores de parto.”* E na epístola aos Efésios (1, 9-10) S. Paulo escreve: *“Deus deu-nos a conhecer o mistério da sua vontade, o desígnio generoso que tinha determinado realizar por meio de Cristo. Esse plano consiste em levar o universo à sua realização total, reunindo todas as coisas, tanto dos céus como da terra, tendo Cristo como cabeça e chefe.”* Assim, é todo o cosmos que é transfigurado, não apenas os homens e a noosfera.

O Reino de Deus dos cristãos não é deste mundo, mas constrói-se neste mundo com o apoio dos elementos deste mundo, mais precisamente pelas relações existentes entre esses

³⁶⁶ L'analyse de la Vie, in *L'Activation de l'Energie*, tome 7 des Œuvres, p.144

³⁶⁷ Mon Univers, in *L'Avenir de l'Homme*, tome 5 des Œuvres complètes, p.402

³⁶⁸ *Le Phénomène humain*, p.320

³⁶⁹ *Le Milieu Divin*, p.183

³⁷⁰ *Ibid*, p.184

elementos. Cada um, no curso da História, constrói com Deus, com os outros homens e com o cosmos, uma rede de relações pelas quais nos tornamos, uns e outros, membros do Reino de Jesus-Cristo. É por essas relações serem principalmente feitas de informação, que elas podem ser “salvas”. Eis o que Teilhard apreendeu perfeitamente graças ao seu conceito de espírito-matéria, se bem que não dispusesse do conceito de informação, que poderia ter dado à sua intuição ainda mais força. E eis, igualmente, como se pode interpretar a misteriosa noção de *corpo espiritual* de S. Paulo, que se inscreve ao mesmo tempo em continuidade e em rutura com o *corpo biológico* da nossa existência terrestre.

Poderemos nós ir mais longe nesta tentativa de representação do que será o pleroma ou a cristosfera? Os artistas e os poetas tentaram-no, com maior ou menor felicidade. Pela minha parte, prefiro ficar com Teilhard pelas representações do Reino de Deus contidas no Novo Testamento e na literatura mística que a tradição validou. Elas são de tipo metafórico e simbólico, e trata-se:

- do banquete celeste de que a eucaristia constitui antecipação,
- do concerto angélico onde cada músico, através da sua partitura particular, contribui para a harmonia geral,
- da dança de bailarinos onde a beleza do conjunto resulta da expressividade de cada um.

S. João, no Apocalipse, retoma estas três imagens através da metáfora das Núpcias (visto que num casamento há geralmente um banquete acompanhado de canto e danças). Descrevendo a chegada da Jerusalém celeste, os esposais de Deus e da humanidade, do Cristo e da sua Igreja, ele escreve (Ap.19, 7-9): “*Alegremo-nos, regozijemo-nos, ... Chegou o tempo das bodas do Cordeiro. A sua noiva já se preparou, foi-lhe dado um vestido de linho fino e resplandecente. Felizes os convidados para a festa do casamento do Cordeiro!*” Ou ainda (Ap.21, 2-3) : “*Eu vi descer do céu, de junto de Deus, a cidade santa, a nova Jerusalém. Vinha linda como uma noiva que se prepara para ir ao encontro do noivo. E ouvi uma voz forte que vinha do lado do trono: Esta é a morada de Deus junto dos homens. Ele habitará com eles*”.

• Que dizer a propósito da "*parte perdida*" ?

Que acontece aos homens que não aproveitaram o tempo da sua vida terrestre para se construírem à semelhança de Jesus-Cristo? Ao ler a parábola do juízo final no evangelho de S. Mateus (25, 31-46), tem-se o sentimento duma última e dramática clivagem entre eleitos e réprobos.

É assim que as coisas se passarão? Um Deus bom pode condenar os homens a uma pena eterna? Esta questão foi colocada desde muito cedo pelos cristãos. Como conciliar a afirmação de um Deus bom, misericordioso, amigo dos homens e a existência de danados, existência, todavia, diversas vezes evocada pelo Novo Testamento?

Clemente de Alexandria (começo do século III) foi o primeiro teólogo cristão a pensar que o castigo dos pecadores, nesta vida e na outra, é sempre medicinal e, portanto, temporário. Esta tese, conhecida pelo nome de apocatástase, foi retomada por Orígenes (185-250). Sem excluir a possibilidade teórica dum castigo eterno, Orígenes considerava que se podia esperar que todos os homens fossem salvos. Gregório de Niceia (331-394), outro Pai da Igreja, foi mais longe nesta via da salvação universal de todos os homens. Para ele, o perdão de Deus tinha de ser mais forte do que a maldade humana.

O 2º concílio de Constantinopla (553), contudo, rejeitou a apocatástase com o fim, parece, de salvaguardar a liberdade humana. Uma salvação universal garantida, seja o que for que o homem faça, significaria a negação dessa liberdade querida por Deus. Como dá a entender Basílio de Cesareia (329-379), é necessário que o homem seja livremente o ator da sua salvação, mesmo que esta se apresente, em última análise, como um dom de Deus. É uma liberdade consciente e madura que Deus espera do homem, uma liberdade que o encontro com

Deus transfigurará... sem aniquilar. Também o concílio de Constantinopla, afirmando a possibilidade do princípio da danação, deixa intacta a esperança de ver todos os homens escaparem a ela. É por isso que ele declara não se poder afirmar de ninguém, mesmo do pior criminoso, que ele se danou!

É esta, no fundo, a posição adotada por Teilhard, que se mostra sobre este ponto absolutamente tradicional. Com a sua hipótese dos dois cenários para a parusia, conserva a possibilidade da *parte perdida* e, assim, da existência do inferno. Mas, ao mesmo tempo, ele espera de todo o coração, que este inferno fique vazio e que se realizará o cenário cor-de-rosa da salvação de toda a noosfera. Na impossibilidade de escolha em que nos encontramos, parece-me sensato, com Teilhard, deixar a questão em aberto.

- **Esperar contra toda a evidência**

Neste início do século XXI, com uma Humanidade inquieta, afrontando perigos imensos, e que atravessa, visivelmente, uma terrível crise de crescimento, temos imperativamente de reencontrar a esperança. Uma esperança totalmente humana, mas também totalmente divina. Teilhard escreve a este respeito³⁷¹: “*O progresso do Universo, e especialmente do Universo Humano, não é uma concorrência feita a Deus... Quanto mais o Homem for grande, tanto mais a Humanidade será unida, consciente e senhora da sua força, ... quanto mais bela também for a Criação, tanto mais a adoração será perfeita, tanto mais o Cristo encontrará, por acrescentamentos místicos, um Corpo digno de ressurreição*”. É bem por isso, segundo Teilhard³⁷², que “*para desejar a Parusia, não temos senão que deixar pulsar em nós, cristianizando-o, o próprio coração da Terra*”. Uma Terra convertida para o cristão, para além dela própria, n’ “*o Corpo d’Aquele que é e d’Aquele que vem!*”

À guisa de conclusão: Teilhard poeta místico³⁷³

Que Teilhard, ainda que não fosse teólogo profissional, tenha renovado a teologia, eis o que acabo de mostrar ao longo deste capítulo 4. Ele conseguiu esta proeza graças a uma revolução epistemológica: trocar a nossa forma de VER o real por um recurso à abordagem sistémica, de que ele foi um incontestável precursor. Teve, para o efeito, de definir novos conceitos (complexidade, emergência, informação, espírito-matéria, etc.) e construir uma nova lógica à base de oximoros e modelos. Ao fazê-lo, situa-se incontestavelmente no procedimento de racionalidade da ciência e da filosofia. Mas Teilhard, pelo domínio excelente da língua francesa, é também um escritor brilhante, um poeta inspirado, que sabe modelar esplendidamente o verbo. O seu génio é, pois, o de ter combinado o rigor intelectual do cientista, com o charme e a sedução do poeta.

Por este motivo, parece-me que convém focarmo-nos nesta faceta de poeta místico para dar uma conclusão e este capítulo.

Natureza da linguagem poética

A **linguagem**, diz-nos Paul Ricœur, comporta, na sua natureza, um carácter absoluto: ela precede-nos, precede tudo, está sempre presente antes que nós comecemos a falar, é sempre um pressuposto. A palavra é, pois, simultaneamente, humana e **mais do que humana**. Ela é, para retomar uma expressão de Emmanuel Levinas, “**um marca de Deus**”.

³⁷¹ *Le Milieu Divin*, p.200

³⁷² *Ibid*, p.201

³⁷³ A redação desta secção deve muito a Monsieur Remo Vescia, excelente conhecedor da escrita poética de Dante e de Teilhard, a quem pedi por diversas vezes para intervir sobre este tema nos cursos sobre Teilhard de Chardin que eu então dava no Collège des Bernardins.

O ser humano produz duas linguagens a partir da sua língua: uma linguagem racional, empírica, prática, técnica; uma outra, que é simbólica, mítica, mágica. A primeira tende a precisar, assinalar, definir. Apoia-se na lógica e procura objetivar aquilo de que fala. A segunda, utiliza preferencialmente a conotação, a analogia, a metáfora, ou seja, a auréola de conotações que rodeia cada palavra, cada enunciado, e “*tenta traduzir a verdade da subjetividade*” (Edgard Morin). Estas duas linguagens podem ser justapostas ou mistas, podem ser separadas, opostas, correspondendo a estas duas linguagens dois estados. O primeiro estado, que podemos chamar de prosaico, o estado em que nos esforçamos por perceber, raciocinar, o estado que cobre uma grande parte da nossa vida quotidiana. O segundo estado, a que podemos chamar justamente “segundo estado”, é o estado poético.

O estado poético pode ser dado por diferentes meios de expressão que a vida nos oferece, não apenas pela língua. Pode ser dado por uma evocação, um sorriso ou a dança, o canto, o culto, as cerimónias e, naturalmente, pode ser dado pelo poema. Há uma harmonia secreta de tipo musical que se desprende de tudo o que é poético e que não se pode simplesmente limitar à rima ou à cadência. Aqui, de novo, a música vem para além do som musical, tal como a poética vem para além do poema formal.

A linguagem poética é um encantamento “*que propõe um novo começo para o pensamento*”. A palavra poética é esse “*modo insigne do dizer*”, como se ela se revelasse pela primeira vez. A linguagem poética dá acesso privilegiado à verdade e aparece como um arco-íris lançado entre o céu e a terra, uma arca de aliança entre o sagrado e o profano. O espiritual é a sua essência, pois as cores são as do arco-íris. É por isso que toda a linguagem poética original é um retorno às fontes, uma busca de origem, um desvio de significado em favor do íntimo, para expressar o que não é expressável de outra forma, o que só é expressável a partir dessa forma, nova, originária, original. Rimbaud, na sua *Carta do Vidente*, percebeu claramente que o estado poético não é apenas um estado clarividente, mas um estado de clarividência.

Porque o poeta vê o que os outros não veem. Ele vê abaixo e além. A linguagem poética pode então aparecer como uma linguagem sagrada: revela “*as faces infinitas dos vivos*” ... Para nos fazer entender que a arte poética está localizada em outro lugar que não no campo do racional, Gaston Bachelard, um físico-filósofo e um poeta admirável, diz: “*Admira primeiro, então compreenderás*”. O encantamento é a porta de acesso à alegria de compreender, à alegria de colher em si aquilo que, não sendo seu, se torna em si mesmo. Existe literalmente transfiguração.

Nestes dias confusos, a palavra poética parece mais necessária do que nunca, agora que compreendemos que estamos todos a bordo do mesmo barco e que todos experimentamos, numa surda solidariedade perturbada, a perda do sentido do essencial e do absoluto. A perda do que dá sentido e significado à aventura da vida! A poesia, ou linguagem poética, como ponto de encontro do sagrado e do conhecimento da Verdade, pode ajudar-nos a responder às nossas interrogações angustiadas.

A linguagem poética de Teilhard

Como pudemos ver na leitura da *Missa sobre o Mundo*, em alguns trechos do *Meio Divino*, e mesmo do *Fenómeno Humano*, a escrita de Teilhard é sempre muito bela, ardente, rica em símbolos e metáforas. Para tentar explicar a sua visão mística, Teilhard usa uma prosa altamente poética, às vezes até ao limite das ousadias de linguagem. Não o faz por vã pesquisa, mas para expressar da melhor forma possível, para a compreensão dos seus leitores, o que vê e sente. Já nas suas cartas do tempo da guerra ele escrevia à sua prima³⁷⁴: “*Acho que vejo*

³⁷⁴ *Genèse d'une pensée*, Grasset, 1961, p.351

alguma coisa e gostaria que essa alguma coisa fosse vista". E é por isso que ele cria novas palavras, multiplica os superlativos, não hesita em tomar de empréstimo à sua ciência, a paleontologia, analogias e metáforas.

Remo Vescia não hesita em dizer sobre este assunto: *"Teilhard vive na dimensão da graça. É um escritor prodigioso. Ao lê-lo, sinto um grande encanto, um campo ilimitado de contemplação e encontro uma fonte inesgotável de alegria. O júbilo e a admiração que proporciona a graça poética. A beleza dos sentimentos, a inteligência das observações, as suas visões fulgurantes não recorrem à linguagem poética formal, composta de metáforas sibilinas ou prosódias rebuscadas. A força e o esplendor das suas reflexões profundas e persuasivas expressam maravilhosamente a Beleza e a Verdade do Sagrado, duma maneira poética que lhe é própria [...] As suas ideias originais são expressas poeticamente não só porque ele é um grande escritor, mas também porque procedem duma visão poderosa, abrangente, dinâmica e dinamizadora. Visionário, ele apresentou, com as maiores mentes de seu tempo, uma nova ideia do espaço e do tempo, em que a Evolução é o fio condutor do mundo em formação. Evolução, não só para compreender o passado e «o passo decisivo da reflexão do homem, flecha do universo», mas também para construir o futuro: uma marcha para a frente, de um universo humanizado pelo Homem e espiritualizado divinamente por Cristo"*.

Para comunicarmos com a poética do padre Teilhard, escutemos alguns trechos dos seus textos mais famosos, alguns dos quais foram concebidos intencionalmente como poemas ou orações. Seleccionámos quatro dentre os muitos exemplos produzidos ao longo de toda a vida do grande jesuíta.

• Um espantoso poema: *O Eterno Feminino*

Já no capítulo 3, na parte dedicada à natureza diádica da antropologia de Teilhard, apresentámos o plano deste poema, datado de março de 1918, que antecipa o que virá a ser a procura de Teilhard, na sua vida a partir daí. Este poema é um eco da extraordinária *Divina Comédia* do grande poeta italiano Dante, dedicado a Beatriz, a mulher que lhe serve de guia e inspiradora nesta viagem de iniciação para o além. É, sem dúvida, por isso que Teilhard dedica este poema a Beatrix, para ele figura simbólica do Eterno Feminino.

Com este título, Teilhard faz sua a expressão de Goethe no Segundo Fausto, tal como um músico toma emprestado um tema e o desenvolve em múltiplas variações, para assim expressar, cantar, a sua conceção do papel do amor no Universo, nas suas variantes mais materiais e carnis até às mais espirituais. O Amor, força de unificação e de espiritualização, desde a atração dos átomos até ao amor a Deus, passando pelo amor humano. Demos alguns trechos desta cintilante prosa³⁷⁵:

"Surgi na origem do Mundo. Desde antes do início dos séculos, saí das mãos de Deus – esboço destinado a embelezar-se através dos tempos, cooperadora na sua obra. Tudo, no Universo, se faz por união e fecundação – por junção dos elementos que se procuram, e se fundem dois a dois, e renascem numa terceira coisa. Deus espargiu-me no Múltiplo inicial como força de condensação e de concentração. Sou a face conjuntiva dos seres – eu, o perfume que os faz acorrer e os arrasta, livre, apaixonadamente, pelo caminho da sua unificação. Por mim tudo se move e se coordena.

³⁷⁵ Este poema figura em *Ecrits du temps de la Guerre*, pág. 281-291 [NT : trecho em português extraído da edição "Escritos do tempo da Guerra", Portugália Editora, Lisboa, 1969, pág. 235-250]

*Sou o encantamento impregnado no Mundo para o levar a agrupar-se – Ideal suspenso sobre ele para o fazer elevar-se.
Sou o essencial Feminino”.*

- **A extraordinária Missa sobre o Mundo**

Quem não conhece a extraordinária Missa sobre o Mundo, cuja redação, começada em julho de 1918 nas florestas do Aisne, será terminada em 1923 na China, no deserto de Ordos? Já citámos numerosas passagens ao longo deste capítulo 4; por esse motivo, aqui não recordamos senão o seu começo, repassado de lirismo³⁷⁶:

“Já que, uma vez mais, Senhor, não nas florestas de Aisne mas nas estepes da Ásia, não tenho nem pão, nem vinho, nem altar, elevar-me-ei acima dos símbolos até à pura majestade do Real e oferecer-vos-ei, eu vosso padre, sobre o altar da Terra inteira, o trabalho e as dores do Mundo.

O sol, lá em baixo, começa a iluminar a franja extrema do primeiro Oriente. Sob a sua toalha ardente em expansão, a superfície viva da Terra desperta novamente, vibra e reinicia o seu labor tremendo. Colocarei sobre a patena, ó meu Deus, a colheita esperada deste novo esforço. Verterei no cálice a seiva de todos os frutos que serão pisados neste dia.

O meu cálice e a minha patena são as profundezas duma alma amplamente aberta a todas as forças que, dentro dum instante, se irão elevar de todos os pontos do Globo e convergir para o Espírito. – Que venham, pois, a mim a lembrança e a mística presença daqueles que a luz desperta para um novo dia!

- **O surpreendente Hino à Matéria**

Este poema foi escrito em Jersey, em agosto de 1919, quando Teilhard, que acabara de ser desmobilizado, ali passou alguns dias de férias³⁷⁷. Ele retoma-o, no fim da vida, num ensaio autobiográfico, *Le Cœur de la Matière*³⁷⁸, onde o apresenta como uma espécie de imenso hino de louvor à criação, eco do *Cântico das Criaturas*, de Francisco de Assis. Eis alguns extratos:

“Bendita sejas, áspera Matéria, gleba estéril, duro rochedo, tu que só à violência cedas e nos forças ao trabalho quando queremos comer.

Bendita sejas, poderosa Matéria, Evolução irresistível, Realidade sempre nascente, tu que a todo o momento, fazendo em pedaços os nossos padrões, nos obrigas a perseguir a Verdade até cada vez mais longe.

Bendita sejas, universal Matéria, Duração sem limites? Éter sem margens, triplo abismo das estrelas, dos átomos e das gerações, tu que, excedendo e dissolvendo as nossas medidas estreitas, nos revelas as dimensões de Deus.

Saúdo-te, origem harmoniosa das almas, cristal límpido de onde sai a Nova Jerusalém.”

³⁷⁶ La Messe encontra-se em *Le Cœur de la Matière*, tomo 13 das Obras completas, pp.139-156 [NT : Texto em português extraído do volume “Hino do Universo”, Teilhard de Chardin, Ed. Notícias, Lisboa, 1996, pág. 17-18]

³⁷⁷ La puissance spirituelle de la matière, *Ecrits du temps de la Guerre*, tomo 12 das Obras completas, p.477-479 [NT : Texto em português extraído do volume “Hino do Universo”, Teilhard de Chardin, Ed. Notícias, Lisboa, 1996, pág. 66-68]

³⁷⁸ *Le Cœur de la Matière*, tome 13 des Œuvres complètes, pp. 89-91

À maneira do salmista, para Teilhard a Criação canta a glória de Deus. E, nesse sentido, Teilhard apoia a sua fé no conhecimento aprofundado do mundo e produz, então, uma obra simultaneamente científica, teológica e poética, que culmina com um canto de louvor.

- **A oração ao Cristo sempre maior**

Toda a existência de Teilhard, o seu labor científico, as suas inumeráveis interações, os seus escritos impublicáveis, passam-se a procurar ampliar o Cristo da fé tradicional às dimensões do universo... e, em consequência, a adorá-Lo, a n'Ele mergulhar com o júbilo duma comunhão onde a pessoa “*só pode ser absolutamente ela própria deixando de estar só*”. Numa carta de 30 de novembro de 1951, escreve a Jeanne Mortier³⁷⁹: “*No geral, nunca me senti tão dedicado ao único esforço de descobrir e de fazer ver a realidade e a imensidão de um Cristo cujo Coração tende a manifestar-se como o próprio coração de um Universo convergente. Reze para que eu seja fiel até ao fim*”. Seis meses mais tarde, a 1 de junho de 1952, dir-lhe-á³⁸⁰: “*Universalizar o Cristo é cada vez mais a minha preocupação*”, e comentará alguns dias mais tarde³⁸¹: “*Espero que o Senhor nos utilizará ao máximo para a grande tarefa de fazer aparecer no mundo de hoje «o Cristo de hoje». Esta manhã, estive a pensar na diferença profunda que separa as duas maneiras de compreender tanto o Coração como a Cruz de Jesus. Aqui, um «Coração» simplesmente sofrendo, que é preciso consolar. Ali, um Foco de energia criadora e motriz do mundo – onde há dor, claro – mas mais ainda um Fogo, o único Fogo capaz de fazer mover o Universo tornado reflexivo*”. Em oposição à devoção adocicada que caracteriza a primeira maneira de compreender o Coração de Jesus, escusado será dizer que, para Teilhard, é a segunda maneira que é boa, porque ela identifica este Coração com o Cristo Universal.

Num dos seus últimos grandes escritos, *Le Cœur de la Matière*³⁸², redigido em 1950, encontramos uma oração *Ao Cristo sempre maior*, espécie de resumo do que foi o itinerário espiritual do Padre Teilhard, desde a sua infância no Auvergne até à morte súbita em Nova Iorque, no Domingo de Páscoa de 1955. A seguir, alguns excertos dessa magnífica prece:

SENHOR, porque, com todo o instinto e através de todas as ocasiões, na minha vida, jamais deixei de Vos procurar e de Vos colocar no coração da Matéria universal, será no deslumbramento de uma universal Transparência e de um universal Abrasamento que terei a alegria de fechar os olhos...

Como se a aproximação e estabelecimento de contacto dos dois polos tangível e intangível, externo e interno, do Mundo que nos transporta tivesse incendiado tudo e tudo desencadeado...

Sob a forma de um menino nos braços da sua mãe – segundo a grande Lei do Nascimento –, entrastes na minha alma de criança, Jesus. E eis que, repetindo e prolongando em mim o círculo do Vosso crescimento através da Igreja, a vossa humildade palestina se expandiu pouco a pouco por toda a parte, como uma aura imensa em que a Vossa Presença, sem nada destruir, penetrava, sobreanimando-a, qualquer outra presença em meu redor...

Pois bem, esse Deus, já não somente o do velho Cosmos, mas o da nova Cosmogénese (na exata medida em que o efeito dum trabalho místico duas vezes milenar é o de fazer aparecer em Vós, com a Criança de Belém e o Crucificado, o Princípio motor e o Núcleo coletor do próprio Mundo), - esse Deus tão esperado pela nossa geração, não sois vós, justissimamente, que o representais e que no-lo trazeis, Jesus?

³⁷⁹ *Lettres à Jeanne Mortier*, Seuil, 1984, p. 82-83

³⁸⁰ *Ibid*, p.100-101

³⁸¹ *Ibid*, p.102-103

³⁸² *Le Cœur de la matière*, T. 13 das Obras completas, Seuil 1976, p.67-70

Senhor da Consistência e da União, Vós cuja marca de reconhecimento e a essência são de poder crescer indefinidamente, sem deformação nem rotura, à medida da misteriosa Matéria cujo Cerne ocupais e cujos movimentos totalmente controlais, - Senhor da minha infância e Senhor do meu fim, - Deus completo em si e, contudo, para nós, jamais acabado de nascer, - Deus que, para vos apresentardes à nossa adoração como «evolutor» e «evolutivo», sois o único capaz de nos satisfazer, - afastai, enfim, todas as névoas que ainda vos escondem, - tanto as dos preconceitos hostis como as das falsas crenças. E que, por Diafania e Incêndio, se revele a vossa Presença universal. Ó Cristo sempre maior!

CONCLUSÃO

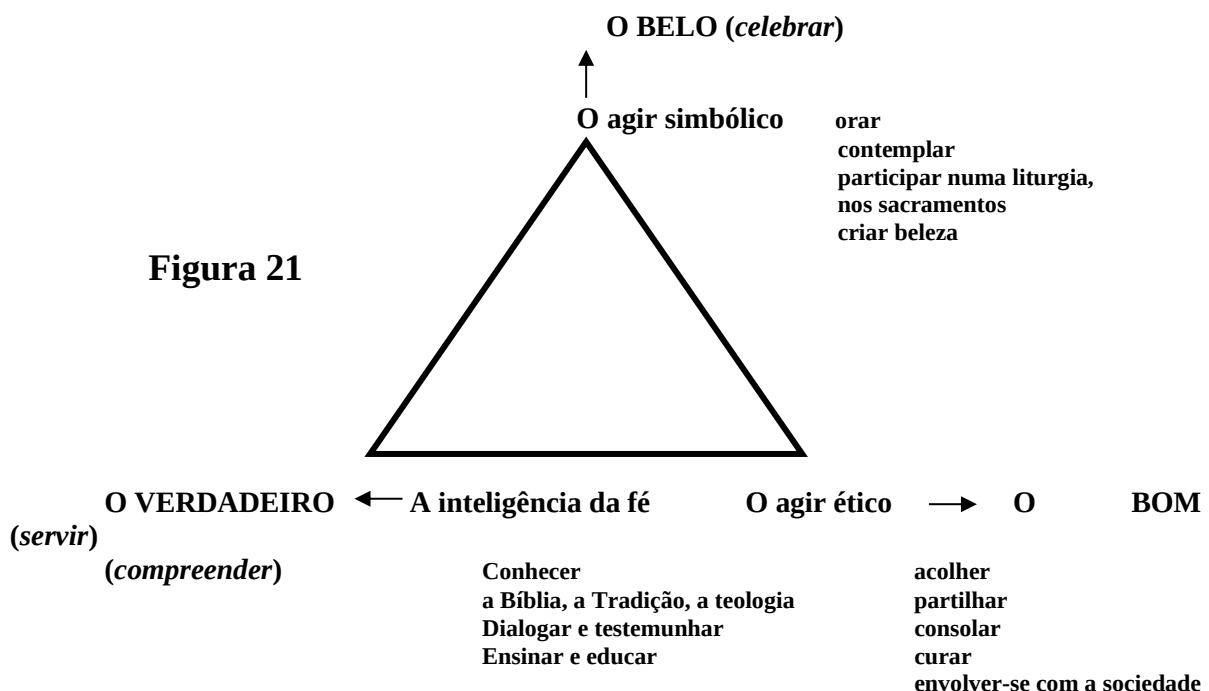
Um cristianismo integral e dilatado

O percurso que acabamos de trilhar na visão religiosa e na espiritualidade do Padre Teilhard de Chardin pôs em evidência a sua fidelidade às fontes evangélicas da fé cristã e da ortodoxia das suas instituições, muitas vezes próximas de numerosos Padres da Igreja que uma determinada “tradição”, não mais antiga do que o século XVI, tinha tido tendência a esquecer. Sobre muitos aspetos, como vimos, Teilhard antecipa posições que serão adotadas no Concílio Vaticano II. E, contudo, o seu pensamento pôde parecer a muitos cristãos (e até não cristãos) extraordinariamente inovador, mesmo libertador, comparativamente com a ganga de formulações teológicas velhas e usadas. Como enfrentar este paradoxo, como explicar esta surpreendente combinação de tradição e de modernidade?

Para responder a estas questões, não deixa de ser útil procurar ver o que é constitutivo de toda a vida cristã autêntica, o que dá a identidade a cada cristão. E, a seguir, ver como Teilhard, inscrevendo-se neste quadro mas permanecendo fiel à tradição da sua Igreja, a conseguiu expandir e enriquecer.

O triângulo da identidade cristã

O teólogo contemporâneo Louis-Marie Chauvet, que eu tive como professor no *Institut Catholique* de Paris, representa por um triângulo equilátero os três polos em torno dos quais a vida do verdadeiro cristão se organiza e enraíza (figura 21).



Toda a existência cristã, conforme as características pessoais, as circunstâncias, os momentos da vida, participa, em diferentes graus, destes três polos. A negligência prolongada de um destes três polos põe em perigo a fé cristã. Assim, uma insistência exclusiva na dimensão ética (o serviço dos pobres, por exemplo) que era o caso, há alguns anos atrás, de cristãos empenhados na ação social, conduziu alguns deles a um dia se interrogarem sobre o

que os distinguia do simples humanitarismo e, por conseguinte, a perder a fé. Hoje, com os movimentos carismáticos, que põem o acento sobre a dimensão emocional da oração e da celebração, a tentação é inversa. O risco é esquecer a necessária meditação pela inteligência, indispensável numa sociedade do conhecimento e de altas qualificações, onde reina o pluralismo religioso. O risco sobretudo de esquecer o serviço do próximo nas suas formas institucionais e o empenho associativo, sindical e político. Quanto ao risco de intelectualismo que ameaça o pensador e o teólogo, existiu em certas épocas em que a tentação era de identificar a fé cristã com um catálogo de “verdades a acreditar”, rebaixando o cristianismo para o nível de simples ideologia.

O triângulo da identidade cristã põe em evidência que, se nenhum dos três polos deve ser esquecido, a maneira de os combinar pode, contudo, ser muito variada. Compete a cada um inventar o seu percurso, isso desde os primeiros passos no cristianismo, onde as portas de entrada são múltiplas, e, depois, por um procedimento de perseverança na fé, o que supõe geralmente aprofundar, sucessiva e simultaneamente, cada um dos três polos. Não há “menu único” no cristianismo, cada um é livre de construir a sua vida, desde que ela o faça crescer na semelhança a Jesus-Cristo. “*O caminho faz-se caminhando*”, de acordo com a expressão do poeta espanhol António Machado, que, segundo parece, adotava aí uma fórmula de S. João da Cruz. A vida cristã não consiste em caminhar entre vedações delimitando cuidadosamente a fronteira entre “o permitido e o proibido”, mas em “alcançarmos juntos o estado de homem consumado, a própria estatura que convém à plenitude de Cristo”, como declara o apóstolo Paulo (Ef 4,13).

A síntese teilhardiana

A vida cristã concebida como um caminho e não como um estado (a estabelecer, depois a conservar), tem, bem entendido, o pleno acordo de Teilhard, que gostava de afirmar: “*Tudo o que sobe converge*”. Por isso, todos os caminhos ascendentes são legítimos. A cada um, conforme os seus dons naturais, os meios de que dispõe, as circunstâncias da vida, cabe encontrar o caminho que o fará subir.

No entanto, o conhecimento pelo cristão dos caminhos ascendentes e, portanto, do seu itinerário futuro, depende da amplitude de vista que ele possa ter da falésia a escalar. E alguns, dependendo menos das suas qualidades próprias do que do ângulo de observação, estão mais bem colocados que outros para dispor duma perspectiva alargada. Nas montanhas, há promontórios privilegiados a partir dos quais o olhar abarca, em conjunto, os vales e as cristas; daí aprecia-se melhor do que no melhor dos mapas as singularidades do relevo. O observador que aí fique momentaneamente parado não será nem mais clarividente nem mais hábil do que o caminhante no vale, mas, no entanto, consegue prever a sua rota. Foi este o caso de Pierre Teilhard de Chardin, predisposto, pela sua dupla experiência de paleontólogo e de religioso, a ver à distância e em profundidade, para o em-Alto e para o em-Frente. A sua vida e a sua obra ilustram magnificamente a palavra do salmista:

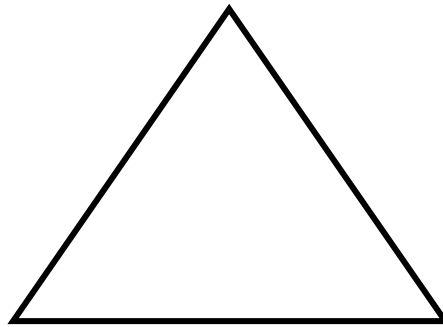
*“Felizes os homens para quem Tu és a força:
Os caminhos se abrem no seu coração” (Sl 83,6)*

Estes novos caminhos abertos aos cristãos inscrevem-se na visão alargada do Mundo e de Cristo proposta por Teilhard. Sem em nada ser modificado na sua estrutura, o triângulo da identidade cristã encontra-se como que dilatado em todas as suas dimensões (figura 22).

Oferecer o Mundo humanizado ao Cristo Universal
Acolher a sua glória no louvor

O agir simbólico

Figura 22



A inteligência da fé

Reconciliar a ciência e a fé

O agir ético

Construir uma Terra humana e fraterna

Doravante, tudo é maior: o Mundo, o Cristo, a própria humanidade através da sua longa história, as relações tecidas entre estes diferentes atores. Eis-nos, daqui em diante, definitivamente libertos do pequeno mundo greco-romano em que havia sido formulada, até agora, a fé cristã. E, oh milagre, bem longe de se encontrar destabilizada, esta fé reencontra um horizonte, uma nova juventude. De ora em diante, ultrapassada a relação conflituosa com a ciência, encontra-se identificada com as esperanças da Terra e capaz de encetar um diálogo fecundo com todos os homens de espírito aberto. Mas é para fazer oferta deste Mundo ao Cristo Universal, a fim de que “*ele se torne pão e vinho o Reino eterno*”.

De maneira profética, a *Missa sobre o Mundo* exprimia, em 1923, o caminho de espiritualidade proposto aos cristãos, apresentando-o como uma maravilhosa combinação de inteligência, ação e mística. Em setembro de 1948, ao preparar a viagem a Roma onde ia solicitar a publicação do *Fenômeno Humano*, Teilhard explicava-se sobre as razões da sua obstinação em fazer reconhecer pela Igreja a pertinência da sua visão: “*Não vou a Roma pedir nada, vou antes para atirar à cara da minha Igreja tudo o que se tornou evidente para mim ao longo dos anos... Creio simplesmente que, no estado atual das coisas, o Cristo é mantido demasiado acanhado (em comparação com o mundo): por isto eles não poderão culpar-me (o que é aborrecido é que eles não veem a verdadeira dimensão do mundo)*”. No fim da vida, num dos seus últimos escritos³⁸³, regressa mais uma vez à sua obsessão de ampliar Cristo às dimensões do mundo: “*Pois bem, este Deus, já não apenas o do velho Cosmos, mas o da nova Cosmogénese, este Deus tão esperado pela nossa geração, não sois vós, muito justamente, que o representais e que no-lo trazeis, Jesus?... Oh Cristo sempre maior*”.

É este o caminho ascensional que o Padre Teilhard propõe aos cristãos do seu tempo e, mais ainda, aos dos tempos vindouros. Incompreendido por muitos na sua época, esse caminho de verdade e de vida deveria manifestar hoje toda a sua fecundidade, agora que a Humanidade, neste começo do século XXI, atravessa uma profunda crise de crescimento, rica de esperanças mas também de perigos. Cabe-nos agora inspirarmo-nos nela para conservar viva a esperança, manter o gosto pela vida e tirar daí todas as consequências ao nível dos nossos compromissos e das nossas ações.

³⁸³ *Le Cœur de la Matière*

ANEXO

DOIS TEXTOS DE TEILHARD DE CHARDIN REDIGIDOS NO FIM DA VIDA, TENDO O VALOR :

- de testamento metafísico³⁸⁴, o primeiro
- de testamento teológico, o segundo

I. Um sumário da minha perspectiva "fenomenológica" do mundo, ponto de partida e chave de todo o sistema

Este texto foi redigido em Nova Iorque, em janeiro de 1954, e figura nas Obras Completas, tomo 11, *Les Directions de l'Avenir*, p.231-236.

«Existe, propagando-se em contracorrente através da entropia, uma deriva cósmica da Matéria em direção a estados de organização cada vez mais centro-complicados (isto na direção – ou no interior – dum “terceiro infinito”, infinito de complexidade, tão real como o ínfimo e o imenso) e a consciência apresenta-se, experimentalmente, como o efeito ou propriedade específica dessa complexidade, levada aos seus valores extremos.»

Assim começa este ensaio extremamente conciso e denso, no qual Teilhard, em menos de três páginas, desenvolve as consequências desta lei de recorrência aplicada à história do Cosmos, da Vida e da Humanidade. Põe, então, em evidência os pontos críticos ou mudanças de limiar transpostos no momento daquela subida em complexidade, assim como os anéis de retroação, estabilizadores e amplificadores, que intervêm no processo. O esquema do capítulo 4 (figura 16, página 101) é a exata tradução sistêmica desta “fenomenologia” de Teilhard. Mostra a extraordinária presciência do pensador que soube encontrar as palavras para antecipar uma nova disciplina científica que chegará depois dele.

II. O Crístico

Este texto, dumas vinte páginas, foi redigido em Nova Iorque em 1955 e terminado em março, alguns dias antes da morte de Teilhard. Figura nas Obras Completas, tomo 13, *Le Cœur de la Matière*, p.93-117.

Amadurecido ao longo de vários anos no seu espírito, Teilhard desejava fazer deste ensaio o texto terminal da sua vida, como explicou nas Notas de Retiro e nas suas últimas Cartas a Jeanne Mortier: “*Ando a pensar cada vez mais em escrever qualquer coisa de “confidencial” sobre o crístico, uma espécie de quintessência de O Meio Divino, de A Missa sobre o Mundo e de O Cerne da Matéria... meu Deus Jesus: fazei-me acabar bem..., quero dizer, ter tido o tempo de formular a minha Mensagem essencial.*”

Não ficamos, portanto, de maneira nenhuma surpreendidos por encontrar, logo no início de *O Crístico*, a seguinte confidência: “*Há já muito tempo que, em A Missa sobre o Mundo e em O Meio Divino, eu tentei, face a essas perspectivas ainda balbuciantes em mim, fixar a minha admiração e o meu espanto. Hoje, passados quarenta anos de contínua reflexão, é ainda exatamente a mesma visão fundamental que sinto necessidade de apresentar e de*

384 Teilhard teria preferido escrever **hiperfísico**, porque atribuía uma conotação negativa ao termo metafísica.

partilhar, na sua forma amadurecida, uma última vez.”

Logo na primeira secção do seu ensaio – *La convergence de l’Univers*, Teilhard recorda o que constitui, de algum modo, o axioma da sua fenomenologia: a onnipresença do conceito de evolução no que diz respeito à história do cosmos, à história da Vida e, depois, à da Humanidade. Mas uma evolução que não é simples agitação caótica, mas sim movimento convergente “*em direção a uma Complexidade-Consciência de dimensão planetária.*”

Teilhard irá então constatar, na segunda secção do ensaio – *L’Émergence du Christ*, a necessária distinção que convém ser feita entre o que decorre da sua fenomenologia científica e o que ele observa diretamente da natureza do fenómeno cristão: uma religião certamente entre muitas outras, mas uma religião que coloca o fim do mundo na convergência para um Deus benevolente e bom, cujo projeto é o de reunir n’Ele, pelo laço do amor, o conjunto dos homens e o Universo inteiro.

A terceira secção pode então ser consagrada a esse “*Universo cristificado*”, como foi concebido por Teilhard. Este Universo cristificado constrói-se a partir da história do Universo, no qual o Cristo da fé cristã se introduz por via de encarnação a fim de aí desempenhar, de alguma maneira, o papel dum imenso attractor. Para Teilhard, “*com toda a evidência, o Cristo da Revelação não é outra coisa senão o Ómega da Evolução.*” E é por isso que “*no cume tempo-espacial do sistema, Cristo se revela, sem deformação nem esforço, o Pantocrator.*” Para se juntarem a Cristo, os elementos humanos devem, assim, empenhar-se nesta história do Mundo, a fim de participarem na construção da *Cristosfera* em que “*Deus será tudo em todos.*”

Pelo laço privilegiado que mantém com a Evolução, o cristianismo tem, assim, a vocação de se tornar “*a religião de amanhã*” (é o título dado por Teilhard à 4ª e última secção do ensaio). Mas, de imediato, acrescenta “*um cristianismo renascido, seguro, como nos primeiros tempos, de triunfar amanhã, por ser o único com capacidade para se tornar a Religião especificamente motriz da evolução.*”

Na sua conclusão, só resta a Teilhard espantar-se por ser ainda o único “*a ter visto*” tudo isso, a ter tomado consciência desta realidade última e maravilhosa, mas esperando, contudo, que a ele se junte uma multidão cada vez mais numerosa de videntes, porque estas ideias pairam por todo o lado no ar e basta, escreve ele, “*que a Verdade apareça uma única vez, num só espírito, para que jamais nada possa impedi-la de tudo invadir e de tudo inflamar.*”

Léxico

Para apresentar e desenvolver o seu pensamento, Teilhard cria constantemente novos conceitos a que atribui novas designações, muitas vezes inspirados nas ciências e utilizados por ele num sentido metafórico. Assim, é desejável, e mesmo indispensável, dispor dum léxico desses termos para ler Teilhard e, sobretudo, para o compreender sem equívocos.

*O léxico aqui proposto é uma adaptação simplificada e atualizada do de Claude Cuénot (no seu livro «Teilhard de Chardin», collection *Ecrivains de toujours*, Editions du Seuil, 1962).*

Amorizar: Impregnar a evolução e, mais especialmente, a socialização humana dum amor absoluto e pessoal.

Antropogénese: Ciência sintética que trata do aparecimento do homem, através do passo da reflexão, a partir do grupo zoológico dos homínídeos da ordem dos primatas.

Ascese de travessia: Movimento de ascensão espiritual e mística, apoiado no mundo e carregando consigo o que o mundo tem de divinizável para entrar na construção do Corpo místico de Cristo.

Biogénese: Eixo principal da cosmogénese, animado dum movimento de complexificação crescente, conduzindo ao aparecimento do conjunto dos seres vivos.

Biosfera: Zona da vida não reflexiva, constituindo uma vasta entidade telúrica, sede de propriedades físicas perfeitamente determinadas e constituindo uma potência comum de desenvolvimento orgânico.

Centreidade: Propriedade de um conjunto composto de numerosos elementos ligados entre si por múltiplos laços e que se comporta como um “todo” organizado, à maneira dum sistema complexo dotado de um centro de regulação e de ação relativamente ao ambiente envolvente.

Cêntrico (o): Ponto de encontro entre o Cósmico, o Humano e o Crístico, em que o múltiplo, totalmente organizado sobre si mesmo, faz emergir interiormente, num transcendente, o centro que o fez construir-se.

Cefalização: Tendência dos neurónios a agruparem-se para constituírem um cérebro cada vez mais complexo.

Cristo-Alfa: O Cristo como origem do Universo no momento do *big-bang*.

Cristo cósmico: O Cristo como Alma superior e Foco físico da Criação, sustentando realmente e, sem metáfora, o universo e oferecendo-se como salvação, simultaneamente, de todas as almas do mundo e de toda a construção física que condiciona as almas.

Cristo Energia: O Cristo como fonte de energia espiritual para os seres humanos, a fim de que eles aceitem envolver-se no duro labor da prossecução da Evolução.

Cristo evolutivo: O Cristo como motor supremo da cosmogénese. Verbo incarnado, o Cristo é essencialmente evolutivo, atuando pelo seu poder de atração. É-o desde o seu nascimento, como Redentor e como Consumador do Universo.

Cristo humanizador: O Cristo que, pela sua Incarnação, valorizou a dignidade da pessoa humana e provou que a antropogénese, a humanização progressiva da Terra e a participação ativa na noogénese, comportam uma dimensão sobrenatural.

Cristo-Ómega: O Cristo realizando a coincidência entre o centro universal crístico, fixado pela teologia, e o centro universal cósmico, postulado pela antropogénese e pela noogénese.

Cristo Universal: O Cristo centro orgânico de todo o universo, i. e., de todo o ser participado. Esta síntese de Cristo e do Universo não constitui uma nova divindade, mas a explicitação do mistério em que a evolução espiritual do Mundo e da Humanidade se resume.

Cristificar: Divinizar e transfigurar pelo Cristo.

Crístico (o): 1. O Cristo considerado como síntese do Deus do Em-frente e do Deus do Para-o-alto. 2. O Cristo considerado como fonte de energia espiritual. 3. A onnipresença transformante de Cristo.

Cristogénese: Génese do Cristo, não enquanto o Verbo (segunda pessoa da Trindade), mas como Cristo Universal, i. e., dotado do seu Corpo místico que se constrói ao longo de toda a evolução cósmica e da história humana e que só atingirá a sua plena dimensão no fim dos tempos, no momento da Parusia.

Cristosfera: A esfera de onnipresença ao mesmo tempo transformante e amorizante do Cristo. Pode ser identificada com o pleroma ou Corpo místico de Cristo.

Complexificação: Tendência da matéria, em condições favoráveis, a construir edifícios orgânicos cada vez mais elaborados e complexos, resultando em organismos vivos a que se segue o fenómeno da socialização.

Consciência: Qualquer forma de psiquismo, desde a mais diluída e elementar até à mais concentrada e altamente reflexiva, tal como a encontramos no *homo sapiens*. É também a propriedade específica que acompanha os estados superiores de arranjo da matéria.

Convergência: Segundo estágio da dialética teilhardiana da natureza: a cada nível do ser, e especialmente do *homo sapiens*, a nova multiplicidade (matéria segunda) engendrada pela divergência tende a ser reduzida por fenómenos de organização, de união e de síntese.

Co-reflexão: A reflexão humana como ação coletiva e socializada.

Corpo místico: Organismo espiritual em que os fiéis se encontram organicamente unidos a Cristo, incluindo incorporação física.

(*Sinónimos:* Cristosfera, Reino de Deus, Pleroma, Meio divino, Jerusalém celeste)

Corpusculização: Processo pelo qual o estofa do mundo, conservando a sua unidade orgânica, se cinde em elementos ténues que tendem a reunir-se em sistemas cada vez mais complexos e autónomos.

Cosmogénese: O universo concebido como um sistema organizado, em evolução convergente na direção de um fim último, que é o Cristo Ómega.

Cosmos: O universo concebido na sua imensidade no espaço e no tempo, podendo ser apreendido seja como uma realidade estática e imóvel (cosmos dos Gregos), seja como uma realidade em evolução convergente (cosmogénese de Teilhard).

Diafania (crística): Transparência do universo que permite, ao olhar puro e adaptado, discernir nele a presença de Cristo.

Deus-Alfa: O Deus nas origens do mundo.

Deus do para-a-Frente: Deus considerado como imerso na evolução sob a forma do Cristo Universal, o que não exclui a sua transcendência primordial. Esta nova figura de Deus revela-se na visão dum mundo em cosmogénese e não exclui a figura antiga de Deus, o Deus do para-o-Alto.

Deus do para-o-Alto: Deus considerado como essencialmente transcendente e distinto do mundo. É a figura antiga do Deus do monoteísmo. Mas o Deus bíblico do Génesis não exclui a figura nova do Deus do para-a-Frente.

Deus-Ómega: Deus colocado na consumação do mundo e da Evolução.

Divergência: Primeiro estágio da fenomenologia teilhardiana da natureza. Em cada nível de organização da matéria reina uma tendência para a dispersão pela criação de novos conjuntos e pela sua difusão por via de descendência. É só num segundo estágio que surge um processo de convergência, ou seja, de unificação.

Ego: Princípio de unidade dum conjunto material, o que lhe confere um centro. Para o psiquismo humano, é o Eu.

Embriogênese: Lei de desenvolvimento do embrião.

Emergência: Terceiro princípio ou lei da fenomenologia teilhardiana. Todo o aumento em complexidade nos arranjos da matéria, faz aparecer propriedades novas, absolutamente imprevisíveis pelo conhecimento dos estados de organização anteriores.

Endomorfismo: Termo importado da geologia. Transformação lenta duma estrutura sob a ação de causas internas, ligadas ao meio envolvente.

Energética: Ciência da energia, i. e., a termodinâmica, no que diz respeito à física. Metaforicamente, Teilhard fala de energia espiritual para designar as formas de energia em ação nos fenómenos psíquicos, místicos ou simplesmente humanos.

Energetismo: Esforço feito por Teilhard para fundar a inteligibilidade global do universo numa teoria da energia.

Energia radial: A energia cósmica que edifica os sistemas cada vez mais complexos e centrados interiormente.

Energia tangencial: A energia cósmica que estabelece trocas de pura exterioridade entre os corpos materiais.

Entropia: Segundo princípio da termodinâmica, de acordo com o qual, num sistema fisicamente isolado, todas as trocas espontâneas internas só se podem realizar no sentido da sua homogeneização, i. e., do desaparecimento da sua organização interna. Simplificando, este princípio exprime a tendência que tem qualquer sistema para evoluir para estados de equiprobabilidade, nos quais a desordem interna é máxima.

Epifenómeno: Fenómeno acessório, cuja presença ou ausência não tem implicação na produção do fenómeno essencial em consideração.

Escatologia: Respeitante ao estado terminal da evolução do Mundo e da Humanidade.

Espaço-tempo: Segundo a teoria da relatividade de Einstein, o espaço e o tempo são duas realidades organicamente ligadas, constituindo ambas uma única invariável. Nas perspetivas dum tempo orgânico e convergente, como são as da Evolução, o espaço representa as características exteriores dum meio envolvente, ele próprio dependendo do tempo nas suas manifestações particulares.

Especiação: Fenómeno da formação das espécies vivas.

Especiação: Fenómeno da formação das espécies vivas. **Estof das coisas:** O que se revela em última análise por detrás da aparência das coisas. *Sinónimos:* estof cósmico, estof do mundo (**Weltstoff** em alemão)

Fenomenologia: Método de análise para descrever, conhecer e compreender o mundo concebido como um conjunto de elementos em interação dinâmica, em que tudo está ligado. Trata-se de estabelecer, a partir do homem, escolhido para centro, uma ordem coerente entre consequentes e antecedentes, a fim de descobrir, entre elementos do universo, uma lei experimental de recorrência capaz que exprime a sua aparição sucessiva no decurso do tempo.

Filo: Feixe evolutivo composto por uma imensa quantidade de unidades morfológicas semelhantes, oriundas da mesma linhagem genealógica.

Filogênese: Lei de desenvolvimento duma espécie.

Finalidade: Princípio que define a razão de ser dum sistema autónomo, a razão de ele existir. Num sistema artificial, a finalidade encontra-se, na origem, na mente do seu autor.

Fontal: Que se encontra na fonte, no fundamento.

Geobiologia: Ciência da biosfera, dos seres vivos que a constituem, das suas relações. Estudo subsequente das ligações físico-químicas que relacionam com a história planetária o nascimento e os desenvolvimentos desta camada viva fechada.

Gnose: Em sentido lato, esforço para integrar a Revelação cristã num sistema filosófico e para subordinar a salvação à iluminação intelectual.

Hominização: Passagem progressiva da vida animal não reflexiva à vida humana reflexiva.

Homo sapiens: O homem moderno, constituindo a última vaga da hominização. A partir dele, a evolução muda de natureza e, de biológica, passa a sociocultural.

Hiperfísica: Conhecimento levando às suas últimas consequências os diferentes saberes oriundos das ciências. Para Teilhard, a hiperfísica está vocacionada para se substituir à metafísica, segundo ele demasiado dependente da filosofia de Aristóteles.

Logos: Na metafísica grega, concebido como um ser intermediário entre o mundo sensível e Deus (o mundo das essências puras). No seu evangelho, S. João assimila Cristo ao Logos.

Lei de complexidade crescente: Primeira lei tendencial na fenomenologia de Teilhard, segundo a qual a matéria tende a organizar-se no decurso do tempo, de maneira mais ou menos complexa.

Lei de complexidade-consciência: Segunda lei tendencial na fenomenologia de Teilhard, segundo a qual a ascensão em complexidade se acompanha sempre do aparecimento de psiquismos cada vez mais ricos.

Limiar: (ou **passo**). Descontinuidade evolutiva, em que aparecem propriedades novas, simultaneamente por predomínio de certos fatores que permaneciam impercetíveis ou negligenciáveis na altura nas etapas anteriores e por uma emergência inovadora. O processo de evolução está repleto desses limiares críticos, desde a corpusculização até ao passo da reflexão.

Magmática: Termo da geologia utilizado metaforicamente por Teilhard. Comparável ao magma, às rochas em estado pastoso e viscoso, algumas das quais são produzidas pelas erupções vulcânicas.

Maniqueísmo: Diz-se de qualquer religião ou concepção filosófica que admita dois princípios cósmicos coeternos, um do bem e o outro do mal.

Metamorfismo: Termo da geologia utilizado metaforicamente por Teilhard para designar a transformação lenta e progressiva de uma estrutura sob a ação de causas externas, ligadas ao seu meio envolvente.

Microcosmos: O homem, relativamente ao universo (macrocosmos), na hipótese de uma correspondência entre microcosmos e macrocosmos.

Meio divino: O universo, centrado sobre Deus e convergindo para Ele (Cristosfera). Mas também o Cristo, atuando na vida de cada homem através dos acontecimentos no mundo, a fim de o levar a cumprir o seu destino terrestre e eterno.

Mónada: Termo filosófico, adaptado a Leibniz por empréstimo, designando uma porção de realidade dotada de autonomia e dum centro de consciência. Cada um desses centros é chamado a abrir-se aos outros centros e a unir-se com eles. Verdadeiramente “*grão de pensamento*”, a mónada humana está, assim, amplamente aberta às outras mónadas e tem vocação para construir com elas uma super-mónada de nível superior.

Neguentropia: É a entropia portadora de sinal oposto, ou seja, uma quantidade que diminui quando a organização dum sistema melhora. A vida, que cria informação e que é uma vitória do improvável, constitui um exemplo típico de neguentropia.

Noogénese: Construção da noosfera.

Noosfera: Situada no seio da biosfera, é a camada pensante reflexiva envolvendo a Terra e constituída pelo conjunto dos cérebros humanos interconectados.

Ómega: Ponto de convergência natural da Humanidade e, assim, do próprio cosmos. Como atrator de todo o Universo, este ponto está já presente e atual. Teilhard identifica-o com o Cristo Universal, que se revelará na Parusia como o Consumador das almas humanas reunidas na comunhão final. (Cf. também Cristo-Ómega)

Ontogénese: Desenvolvimento, tanto mental como físico, do indivíduo, desde a sua primeira forma embrionária até ao estado adulto, por oposição ao desenvolvimento da espécie ou filogénese.

Ontológico: Que tem que ver com o próprio ser.

Ortogénese: Caráter orientado da Evolução. Esta orientação manifesta-se (*ortogénese de formas*) ao nível da evolução em alastramento, que é a da diversificação e da especialização das espécies que ocupam os biótipos disponíveis, e duma evolução direcional (*ortogénese de fundo*), que se desenvolve segundo o eixo da complexidade/consciência. Apenas esta última constitui o fenómeno maior que interessa a Teilhard.

Pan-cristismo: Universalização do Cristo, o qual, conservando em si todos os atributos tradicionais, estende a sua influência à totalidade dum Universo em cosmogénese.

Panteísmo: Doutrina religiosa em que Deus tende a identificar-se com o Mundo, incluindo os seres humanos. Estes então perdem a consciência daquilo que os torna pessoa e a salvação é considerada como a fusão no Todo. (Conceção rejeitada por Teilhard)

Pantocrator: Senhor de todas as coisas (vocábulo grego). Na teologia ortodoxa designa o Cristo.

Parusia: Fim do mundo fenomenal, em que o ponto Ómega, centro natural de convergência humana, e o Cristo Ómega, motor sobrenatural do mundo e Verbo eterno, coincidirão e se revelarão como constituindo apenas um.

Passo da reflexão: Passagem da vida não reflexiva (o animal) à vida reflexiva (o homem), i.e., da biosfera à noosfera.

Personalismo: Doutrina filosófica que faz de cada mónada humana um valor único e indestrutível do universo, na sequência da sua capacidade de entrar em relação pessoal com Deus, que a associa por amor à sua vida eterna.

Planetário: Tudo o que tem a ver com a Terra, com as suas diversas camadas que se encaixam, desde a barisfera do núcleo até à noosfera, camadas ligadas entre si num único movimento evolutivo.

Planetização: Processo pelo qual as diversas sociedades e civilizações de *homo sapiens* tendem a sintetizar-se e a constituir um todo organicamente ligado, no qual convergem os diferentes contributos espirituais de cada um.

Pleroma : (vocábulo grego usado por S. Paulo). Organismo sobrenatural, onde o Um substancial (o Deus transcendente) e o ser participado (o múltiplo criado) se juntam sem se fundirem, numa totalidade que, sem nada acrescentar de essencial a Deus, será, contudo, uma espécie de triunfo e de geração do ser. Ou ainda: organismo sobrenatural formado pelo Cristo unido ao seu Corpo místico.

Pré-vida: A matéria como potência vital e espiritual ainda não atualizada pela vida, estando o elemento psíquico de tal modo diluído que se mantém inobservável.

Princípio de Carnot-Clausius : O segundo princípio da termodinâmica, relativo à degradação da energia e à definição da entropia.

Prospectiva: Disciplina científica visando uma previsão do Futuro.

Psicogénese: Cf. noogénese.

Quantum: A matéria não pode emitir energia por radiação a não ser por quantidades determinadas (quanta), proporcionais à frequência dessa radiação.

Reflexão: Cf. passo (ou limiar) da reflexão.

Rota do Oeste: Via mística ocidental para a qual o espírito eclode a partir da matéria complexificada, obtendo-se então a unidade espiritual pela convergência do múltiplo e não por evasão do mundo.

Simbiose: Associação biológica mais ou menos estreita. Quando a comunidade vital é suficientemente forte, a sua rutura pode arrastar a morte dos dois parceiros.

Socialização: Construção, atualmente em curso, duma sociedade humana abrangendo a totalidade do planeta.

Spin : Em física, um dos parâmetros da partícula elementar. No eletrão, identifica-se literalmente com a rotação do eletrão sobre si próprio.

Super-Cristo: O Cristo da fé cristã ampliado ao conjunto do seu corpo místico ou cristosfera. (*Sinónimos:* Cristo Total, Cristo Universal)

Super-ego : O Centro dos centros, que pode ser identificado com Deus.

Sobrevida: Transposição da vida consciente pessoal por acesso à vida consciente coletiva, que prepara a entrada da humanidade na plenitude da vida divina.

Ultra-humano: Fase evolutiva da Humanidade, estimulada pela co-reflexão, globalizada e unanimitizada, potenciando um estado superior de pensamento e de liberdade em que ela escapará ao espaço-tempo. Será esse o instante da parusia.

Ultra-personalização: Emergência, por um limiar crítico, do ser humano num estatuto pessoal muito superior ao da experiência humana atual.

Universal-pessoal (o) : Ser pessoal que integraria a totalidade do ser e que seria ao mesmo tempo amante e amável, capaz de preservar por amor o que cada pessoa humana comporta de original e de incomunicável. Seria Deus!

Verbo: A segunda Pessoa da Trindade. *Sinónimo:* logos.

Vortex : Turbilhão. Metáfora simbolizando para Teilhard o enrolamento dum Universo dinamicamente centrado sobre si.

Weltanschauung : Palavra alemã adotada pelo vocabulário filosófico. Teilhard utiliza-a para designar a sua visão do mundo.

Weltstoff : Palavra alemã. Utilizada por Teilhard para designar o estofo das coisas ou o estofo do Universo.

BIBLIOGRAFIA ³⁸⁵

ESCRITOS DO PADRE TEILHARD DE CHARDIN

1. Escritos científicos

125 artigos e comunicações são inventariados por o próprio Teilhard no CV elaborado em 1948, na ocasião da sua candidatura ao Collège de France. Esta lista está incluída no tomo XIII das Obras Completas (p. 211-221).

Mas esta lista está longe de compreender todos os trabalhos científicos do Padre Teilhard, cujo conjunto foi publicado por Dr. Karl Schmitz-Moormann, nas Edições Walter-Verlag (Olten-Suisse) num Corpus de 11 volumes intitulado *L'Œuvre scientifique*.

2. Os treze tomos das Obras completas

Trata-se do conjunto de 196 ensaios de carácter filosófico e religioso, compostos por Teilhard entre janeiro de 1913 e abril de 1966, que foram legados por Teilhard a Jeanne Mortier e cuja publicação pelas edições do Seuil ela organizou, entre 1955 e 1976, repartindo-os pelos 13 tomos das «Obras Completas». Os manuscritos estão conservados na Fondation Teilhard de Chardin. [NT: em Paris]

Le Phénomène humain, t. I, Le Seuil, 1955.
L'Apparition de l'homme, t. II, Le Seuil, 1956.
La Vision du passé, t. III, Le Seuil, 1957.
Le Milieu Divin, t. IV, Le Seuil, 1957.
L'Avenir de l'homme, t. V, Le Seuil, 1959.
L'Énergie humaine, t. VI, Le Seuil, 1962.
L'Activation de l'Énergie, t. VII, Le Seuil, 1963.
La Place de l'homme dans la nature, t. VIII, Le Seuil, 1963.
Science et Christ, t. IX, Le Seuil, 1965.
Comment je crois, t. X, Le Seuil, 1969.
Les Directions de l'avenir, t. XI, Le Seuil, 1973.
Écrits du temps de la guerre, t. XII, Le Seuil, 1976.
Le Cœur de la matière, t. XIII, Le Seuil, 1976

A lista cronológica dos 196 ensaios é dada nas pág. 237-246 de «Le Cœur de la Matière» (tomo 13 das Obras Completas. Para cada um destes ensaios vai indicado o número do tomo das Obras Completas em que foi incluído. A data indicada é, em princípio, a que foi fornecida por Teilhard no final de cada ensaio.

3. Correspondência

Lettres de voyage 1923-1939, Grasset, 1956.
Nouvelles lettres de voyage 1939-1955, Grasset, 1957.
Genèse d'une pensée. Lettres 1914-1919, Grasset, 1961.
Lettres d'Égypte 1905-1908, Aubier-Montaigne, 1963
Lettres d'Hastings et de Paris 1908-1914, Aubier-Montaigne, 1965.

³⁸⁵ NT: para efeitos de conhecer a bibliografia em língua portuguesa de e sobre Teilhard de Chardin, consultar o *site* da Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal www.amigosteilhardportugal.pt

Blondel et Teilhard de Chardin, *Beauchesne (Bibliothèque Archives de Philosophie)*, 1965
Lettres à Léontine Zanta, DDB, 1965.
Accomplir l'Homme, lettres inédites 1926-1952, Grasset, 1968.
Dans le sillage des sinanthropes. Lettres inédites de Pierre Teilhard de Chardin et Johan Gunnar Andersson 1926-1934, Fayard, 1971
Lettres intimes de Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier 1919-1955, Aubier-Montaigne, 1974
Pierre Leroy : Lettres familières de Pierre Teilhard de Chardin mon ami. Les dernières années 1948-1955, Le Centurion, 1976
Lettres à Jeanne Mortier, Le Seuil, 1984.
Pierre Teilhard de Chardin et Jean Boussac : Lettres de guerre inédites, O.E.I.L., 1986
Lettres inédites à l'abbé Gaudefroy et à l'abbé Breuil, Le Rocher, 1988.
Lettres à Edouard Le Roy (1921-1946), Éditions Facultés Jésumites de Paris, 2008.
Correspondance avec Lucile Swan, Lessius, 2009
Le rayonnement d'une amitié. Correspondance avec la famille Bégouën 1922-1955, Lessius, 2011

4. Outros escritos

Pierre Teilhard de Chardin. Images et Paroles, Le Seuil, 1966
Journal, Cahiers 1-5 (26 août 1915 - 4 janvier 1919), Fayard, 1975.
Notes de retraites, apresentadas e anotadas por Gérard-Henri Baudry, Le Seuil, 2003.
Notes de Lecture, Éditions Facultés Jésumites de Paris, 2008

OBRAS SOBRE O PADRE TEILHARD DE CHARDIN

André DALEUX, *Teilhard de Chardin. Science et Foi réconciliées ?* GabriAndre, 2001
André DANZIN et Jacques MASUREL, *Teilhard de Chardin, visionnaire du monde nouveau*, Éd. du Rocher, 2005
André DUPLÉIX et Evelyne MAURICE, *Christ présent et Universel : la vision christologique de Teilhard de Chardin*, Mame-Desclée, 2008
Bastien PELLETIER, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Arsis, 2010
Cardinal Henri de LUBAC, *L'Éternel féminin*, Aubier, 1968
Cardinal Henri de LUBAC, *Blondel et Teilhard de Chardin* (Correspondance commentée par), Beauchesne, 1965.
Cardinal Henri de LUBAC, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, 1962
Cardinal Henri de LUBAC, *La Prière du Père Teilhard de Chardin*, Fayard, 1968
Cardinal Henri de LUBAC, *Teilhard posthume*, Fayard, 1977
Christopher F. MOONEY s.j., *Teilhard de Chardin et le mystère du Christ*, Aubier, 1968
Claude CUËNOT, *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*, Plon, 1958
Claude CUËNOT, *Teilhard de Chardin*, Seuil (coll. Écrivains de toujours), 1962
Claude RIVIERE, *En Chine avec Teilhard (1938-1944)*, Seuil, 1968
Colloque de Rome 21 au 24 octobre 2004, *Un monde en évolution : Foi, Science et Théologie*, Aubin, 2005
Colloque de Rome 9 au 10 novembre 2012, *Défis d'une évangélisation renouvelée*, Lessius, 2013
Colloques de Roc Estello, *Une génération en marche : Blondel, Teilhard, Mounier*, Saint-Léger, 2014
Dominique WANG, *À Pékin avec le Père Teilhard de Chardin (1939-1946)*, Robert Laffont, 1988

Edith de la HÉRONNIÈRE, *Teilhard de Chardin, une mystique de la traversée*, Albin Michel (coll. Spiritualité), 2003

Emile RIDEAU s.j., *La Pensée du Père Teilhard de Chardin*, Seuil, 1965

Equipes Notre Dame, *Pour un Christ toujours plus grand avec Teilhard de Chardin*, Editor Equipes Notre Dame, 2016

Etienne BORNE, *De Pascal à Teilhard de Chardin*, Éditions de Bussac, 1962

François EUVE s.j., *Pour une spiritualité du cosmos. Découvrir Teilhard de Chardin*, Salvator, 2015

Georges ORDONNAUD, *L'aube de l'âge teilhardien*, L'Harmattan, 2006

Gérard DONNADIEU, *Comprendre Teilhard de Chardin*, Audio-livre Saint-Léger, 2012

Gérard-Henry BAUDRY, *Espérer pour l'homme avec Teilhard de Chardin*, Saint-Léger, 2014

Gérard-Henry BAUDRY, *Le Credo de Teilhard*, Aubin éditeur, 2004.

Gérard-Henry BAUDRY, *Notes de retraite de Teilhard de Chardin*, Seuil, 2003

Gérard-Henry BAUDRY, *Teilhard de Chardin et l'Appel de l'Orient*, Aubin éditeur, 2005

Gérard-Henry BAUDRY, *Teilhard de Chardin et le Retour de Dieu*, Aubin éditeur, 2007

Gustave MARTELET, *Et si Teilhard disait vrai....*, Parole et Silence, 2006.

Gustave MARTELET, *Teilhard de Chardin prophète d'un Christ toujours plus grand*, Lessius, 2005.

Hai-Yan WANG, *Le Phénomène Teilhard - L'aventure du livre Le Milieu Divin*, Aubin, 1999

Helmut de TERRA, *Mes voyages avec Teilhard de Chardin*, Seuil, 1965

Henri de MONFREID, *Pierre Teilhard de Chardin, naissance et avenir de l'homme*, Éditions du Rocher, 1987

J. MAALOUF, *Le Mystère du mal dans l'œuvre de Teilhard de Chardin*, Le Cerf, 1986.

Jacques ARNOULD, *Teilhard de Chardin*, Perrin, 2004.

Jean ONIMUS, *Teilhard de Chardin et le mystère de la Terre*, Albin Michel, 1991

Jean PIVETEAU, *Le Père Teilhard de Chardin, savant*, Fayard (Bilan de la Science), 1964.

Jean-Michel MALDAME, *En travail d'enfancement. Création et Evolution*, Aubin, 2000

Jean-Pierre CARTIER, *Teilhard de Chardin : un pont entre deux rives*, La Table Ronde, 2007

Jean-Pierre DEMOULIN (textos escolhidos e ordenados por), *Pierre Teilhard de Chardin, Je m'explique*, Seuil, 2005

Jules CARLES s.j. et André DUPLEIX, *Teilhard de Chardin*, Centurion, 1971

Mgr Bruno de SOLAGES, *Teilhard de Chardin*, Edouard Privat éditeur, 1966

Mgr. André DUPLEIX, *Prier 15 jours avec Pierre Teilhard de Chardin*, Nouvelle Cité, 2015

N. BONNET, *Immanence et transcendance chez Teilhard de Chardin*, Bellarmin-Le Cerf, 1987

Nicole TIMBAL, *Teilhard de Chardin au feu de l'amitié*, Editions des Béatitudes, 2009

P. SCHELLENBAUM, *Le Christ dans l'énergétique teilhardienne*, Le Cerf, 1970.

Pasteur Georges CRESPIY, *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Delachaux et Niestlé, 1965.

Paul MISRAKI, texto retomado por Jacques Masurel sob o título *Questions pour un monde en devenir*, Aubin, 2012

Pierre LEROY, *Pierre Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu*, Plon, 1958.

Pierre SMULDERS s.j., *La vision de Teilhard de Chardin*, DDB, 1964

René d'OUINCE s.j., *Un prophète en procès : Teilhard de Chardin dans l'Église de son temps*, Aubier-Montaigne, 1970

Sœur Ina BERGERON et Anne-Marie ERNST, *Le Christ universel et l'Évolution*, Cerf, 1986.

Sœur Ina BERGERON, *La Chine et Teilhard*, Aubin éditeur, 1976

Thomas KING s.j., *La Messe de Teilhard*, Médiaspaul, 2008

Ursula KING, *Spirit of Fire. The Life and Vision of Teilhard de Chardin*, Maryknoll, Orbis Book, 1996.

POSFÁCIO À EDIÇÃO PORTUGUESA

(PADRE VASCO PINTO DE MAGALHÃES)

Este livro é uma bem-feitoria. A tradução para português é, também, uma outra bem-feitoria.

O autor consegue resumir de forma orgânica e actualizada, o pensamento e a visão extraordinária de Pierre Teilhard de Chardin, sobre o Universo em processo evolutivo, revelador do sentido de uma humanidade que se transcende, de forma crítica, englobante e personalista: o fenómeno Humano é, no fundo, uma antropogénese que vem de uma cosmogénese – conduzida (por dentro e por fora) – por uma Cristogénese. O mundo será Crístico, desde sempre e para sempre.

A consciência reflexa é chamada a abrir-se ao espanto de uma visão optimizante de um processo global que pode ser luz e guia para as questões mais complexas do nosso tempo.

Seria lamentável – mas não uma desgraça – que no passar do tempo e do modo, a morte fizesse esquecer e/ou perder toda sabedoria, já alcançada, sobre o ser humano e o seu futuro.

Bem sei que, como diz a Escritura (At 5, 38-39), se a Obra ou o Movimento tem o selo de Deus, por mais incompreendida e perseguida que seja, não passará.

Gérard Donnadieu, o autor desta obra, vindo da área das ciências físicas, passando pelo mundo empresarial, investigador em ciências sociais, e depois professor de teologia, é o Presidente Honorário da Associação de Amigos de Pierre Teilhard de Chardin. Devemos reconhecer-lhe o enorme mérito de ter sintetizado a imensa obra de Teilhard de Chardin (T.C.), muito complexa e dispersa, tanto mais que, tendo sido proibido de publicar, não pôde rever, nem ordenar os seus inúmeros textos de cursos, conferências e artigos.

Em minha opinião, o mais importante no trabalho de Gérard Donnadieu, é mostrar a actualidade teórica e prática da visão do mundo de T.C. O Cap. III, fala de uma “Antropologia evolucionária”. Aí encontramos caminhos de resposta para os grandes desafios contemporâneos: as crises energética e climática, alimentar e hidrológica, financeira e governamental; e também para os grandes debates culturais no campo da bioética, da educação, da família e do relativismo pós-moderno e suas “ideologias”.

Quanto à Tradução, agradecemos o empenho e o entusiasmo de António Paixão, fundador da Associação Portuguesa dos Amigos de T.C., que, alargando o horizonte da sua Obra, oferece à nossa cultura (tantas vezes desencantada, individualista e tendencialmente agnóstica) “Um cristianismo renascido para o 3º milénio”. Além disso a Tradução é importante, não só pelos neologismos e termos técnicos, como pelo facto de o francês já não ser a segunda língua na escola e formação dos portugueses. Obrigado.

Índice

Pág. (pág.livro)

Apresentação – pelo tradutor	1	(5)
Prefácio à edição portuguesa – pelo autor, Gérard Donnadieu	4	(11)
Introdução	6	(15)
Encontrei Teilhard...e ele orientou a minha vida.		
Como eu encontrei Teilhard ?	p.6	
E de como ele orientou a minha vida?	p.7	
Atualizar Teilhard para lhe restituir a sua força de atração	p.8	
Plano da obra	p.9	

CAPÍTULO I

Um aventureiro do Espírito	11	(23)
Os anos de formação (1881-1914)	p.11	
A terrível experiência da guerra (1915-1918)	p.11	
O tempo de aprendizagem e a primeira provação (1919-1926)	p.13	
Maturidade científica e maturidade espiritual (1926-1949) ⁷	p.14	
Regresso a França e último exílio (1946-1955)	p.15	
Da incompreensão à receção pela Igreja	p.17	
A vida de Teilhard dá testemunho do seu pensamento	p.20	
Pequena cronologia da vida de Teilhard de Chardin	p.21	

CAPÍTULO II

O visionário da ciência		
<i>Uma fenomenologia integral da evolução</i>	23	(43)
PRIMEIRA PARTE: A VISÃO CIENTÍFICA DE TEILHARD	24	(45)
O paradigma dos três infinitos, a lei de complexidade/consciência e o princípio de emergência	p.24	
A Pré-vida ou cosmogénese (é a História da matéria)	27	(50)
<i>O estofo do Universo</i> segundo Teilhard	p.27	
<i>A energética teilhardiana</i>	p.28	
<i>A evolução da matéria</i>	p.29	
A Vida ou biogénese (é a História dos sistemas vivos)	29	(54)
<i>O aparecimento e o desenvolvimento da Vida</i>	p.30	
<i>O fio de Ariane : a cerebralização</i>	p.32	
O Pensamento ou antropogénese (História do nascimento do pensamento)	33	(59)
<i>Da hominização à humanização</i>	p.33	

Teilhard de Chardin paleoantropólogo no terreno p.35

SEGUNDA PARTE:

A VISÃO DE TEILHARD VISTA PELO CRIVO DA CIÊNCIA DE HOJE 36 (64)

Quando a nova física vem validar o espírito-matéria 36 (64)

As surpresas da astrofísica e da física quântica p.36

Informação, a variável esquecida do positivismo p.37

O princípio da emergência ou a complexidade enfim reconhecida p.39

Retoma do debate sobre a ortogénese 41 (71)

Novas percepções sobre o desenvolvimento da Vida p.41

A união criadora de Teilhard como anti-acaso p.43

A paleontologia humana no trilho de Teilhard 45 (79)

O que hoje se sabe da origem do homem p.45

Teilhard precursor da sistémica 49 (85)

Teilhard e a sistémica p.50

Porque foi Teilhard ostracizado? 51 (87)

CAPÍTULO III

Peregrino do Futuro

Uma Humanidade em marcha para a Noosfera 53 (89)

A Noosfera: de que se trata? 53 (90)

Origem do conceito de noosfera p.54

Posteridade do conceito de noosfera p.56

Apresentação do plano do capítulo p.56

A partir do Homem, a Evolução muda de natureza 57 (98)

Os sistemas sociais p.59

Os sistemas artificiais p.60

Os sistemas simbólicos p.61

O passo da reflexão p.66

As grandes etapas da noogénese segundo Teilhard 67 (110)

A socialização de expansão p.67

A socialização de compressão p.68

As vias sem saída: unificação totalitária e unificação liberal p.69

A única via válida: a unificação de comunhão p.71

O problema da ação: fundamentos antropológicos e éticos 73 (120)

Que campos de ação hoje para a noogénese? p.73

Que tipo de homem fazer advir p.77

Implicações éticas: para uma moral vectorial p.79

Alguns desafios contemporâneos 83 (136)

Salvar o planeta para salvar a Humanidade p.83
Melhorar o homem? Porque não, mas em que sentido e como? p.89
Construir uma civilização do amor p.93

Para concluir: manter a esperança e o gosto de viver 96 (157)

CAPÍTULO IV

O renovador da teologia

Rumo a um Cristo sempre maior 98 (159)

PRIMEIRA PARTE: A CRISTOLOGIA DE TEILHARD 100 (164)

Da noosfera ao Ponto Ómega 100 (164)

A ascensão para um ultra-humano p.100

Natureza “pessoal” do Ponto Ómega p.103

Ómega identificado com o Cristo Universal 105 (170)

Os atributos cósmicos do Cristo Universal p.106

O acontecimento Jesus-Cristo: instante decisivo da cristogénese p.109

Teilhard, renovador da cristologia p.111

SEGUNDA PARTE: TRÊS DESAFIOS PARA AMPLIFICAR CRISTO 113 (182)

Sair dum cristianismo sacrificial 113 (183)

O problema do mal e os seus ensaios de explicação p.114

Da teorização do pecado original por S. Agostinho

à doutrina da satisfação p.115

Era esta a única cristologia possível p.118

A resposta de Teilhard p.121

Conclusão p.124

O desafio do pluralismo religioso 125 (201)

Singularidade do cristianismo entre as religiões do mundo p.126

Absoluta necessidade do diálogo entre as religiões p.127

E o desafio da pluralidade dos mundos habitados 132 (213)

TERCEIRA PARTE: ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS TEOLÓGICAS 135 (217)

Uma nova teologia da Criação 134 (217)

O Livro da natureza permite aceder a um conhecimento de Deus p.136

O Livro da Natureza dá-nos doravante uma Grande Narrativa p.137

Dizer a Criação de outra maneira p.141

Uma espiritualidade de encarnação.....146 (234)

Divinização das atividades p.147

Divinização das passividades p.148

Articular atividades e passividades: a ascese cristã p.149

Natureza e atributos do Meio Divino p.150

A espera da parusia p.150

A Igreja, filo espiritual axial da Humanidade	151	(242)
<i>A Igreja povo de Deus e corpo místico de Cristo</i> p.151		
<i>A Igreja sacramento da união dos homens em Cristo</i> p.152		
<i>Teilhard precursor da ecclesiologia do Vaticano II</i> p.153		
A Eucaristia, sacramento da divinização do mundo	154	(247)
<i>Teilhard ministro da eucaristia</i> p.155		
<i>A Missa sobre o Mundo</i> p.156		
<i>Conclusão</i> p.156		
Esboço duma escatologia teilhardiana	157	(251)
<i>A parusia: um tema recorrente em Teilhard</i> p.157		
<i>O pleroma ou a natureza da salvação cristã</i> p.159		
À guisa de conclusão: Teilhard poeta místico	162	(260)
<i>Natureza da linguagem poética</i> p.162		
<i>A linguagem poética de Teilhard</i> p.163		
Conclusão: Um cristianismo integral e dilatado	168	(269)
O triângulo da identidade cristã	168	
A síntese teilhardiana	169	
ANEXO:		
DOIS TEXTOS DE TEILHARD DE CHARDIN EM FORMA DE TESTAMENTO ...	171	(275)
• Um sumário da minha perspectiva «fenomenológica» do Mundo, ponto de partida e chave de todo o sistema		
• O Crístico		
Léxico	173	(279)
Bibliografia	179	(289)
<i>Os escritos do Padre Teilhard de Chardin</i>		
<i>Obras sobre o Padre Teilhard de Chardin</i>		
Posfácio à edição portuguesa – Pe. Vasco Pinto de Magalhães sj	182	(295)
Índice	183	(297)
Índice de figuras	187	(303)

ÍNDICE DAS FIGURAS

Pág.

Figura 1: Curva natural das Complexidades	p.25
Figura 2: princípio de emergência	p.26
Figura 3: A Árvore da Vida	p.31
Figura 4: O eixo de cerebralização	p.32
Figura 5: A antropogénese segundo Teilhard	p.34
Figura 6: a evolução dos seres vivos	p.42
Figura 7: Australopiteco	p.46
Figura 8: Homo habilis	p.46
Figura 9: Homo erectus	p.47
Figura 10: Homo sapiens neandertalensis	p.48
Figura 11: Homo sapiens sapiens	p.48
Figura 12: Tipologia dos sistemas	p.59
Figura 13: As operações no ciberespaço	p.62
Figura 14: As três funções da linguagem	p.64
Figura 15: Do big-bang à noogénese	p.66
Figura 16: Uma fenomenologia integral da Evolução	p.103
Figura 17: Modelo de Agostinho	p.116
Figura 18: Modelo de Ireneu	p.119
Figura 19: Modelo de Teilhard de Chardin	p.123
Figura 20: Modelo de Ireneu revisto de acordo com Teilhard	p.124
Figura 21: A vida do verdadeiro cristão	p.168
Figura 22: O triângulo da identidade cristã	p.170