

Síntese - Rev. de Filosofia
v. 32 n. 104 (2005): 293-308

RECORDANDO TEILHARD DE CHARDIN
POR OCASIÃO DO CINQUENTENÁRIO
DE SUA MORTE

Geraldo Luiz De Mori SJ
ISI-FAJE

Após um período de grande sucesso, feito de posições antitéticas (a favor e contra), os escritos de Teilhard de Chardin foram relegados a um certo ostracismo. No entanto, o significado do pensamento teilhardiano ainda não foi inteiramente explorado e nossa geração tem muito que aprender com ele. Talvez, o cinquentenário de sua morte poderá levar a uma nova recepção dos escritos do jesuíta francês, dando-lhes um novo sentido e pertinência. Sem pretender oferecer uma nova chave de interpretação ao pensamento de Teilhard e consciente de pertencer a uma época que não o conhece em profundidade, buscarei mostrar em que o mesmo se aproxima ou se afasta da atual leitura hiper ou pós-moderna do mundo e da vida. Começarei com uma breve apresentação da pessoa e da obra do sábio francês. Num segundo momento, indicarei as grandes linhas de sua teoria, propondo, enfim, a título de conclusão, algumas reflexões sobre a atualidade de sua maneira de pensar.

1. Dados bio-bibliográficos que ajudam a entender o pensamento de Teilhard de Chardin e sua contribuição para as ciências, a filosofia e a teologia

Para entender o significado de Teilhard, bem como a importância e o alcance de sua obra, temos que situá-los no tempo e no espaço¹. O jesuíta francês nasceu no final do séc. XIX (1881) e viveu até meados do séc. XX (1955), tendo passado boa parte de sua vida fora de seu país: Inglaterra, Egito, China, Índia, Birmânia, Estados Unidos. O contexto no qual viveu era marcado por um profundo divórcio entre fé e razão. De fato, no decorrer do séc. XIX, pensadores importantes haviam feito algumas críticas radicais à religião e ao cristianismo: Feuerbach, reduzindo a teologia à antropologia; Marx, transformando a religião em ópio do povo; Nietzsche, preconizando a morte de Deus; Freud vendo a religião como neurose universal. Paralelamente a essas diferentes críticas, as ciências da vida, sobretudo com a teoria da evolução de Lamarck e Darwin, punham em questão o criacionismo bíblico. O magistério católico viu nessas leituras da filosofia e das ciências uma ameaça para a existência mesma da fé, condenando-as reiteradamente (*Syllabus, Dei Filius*), e calando os teólogos que acolhiam alguns de seus pressupostos (crise modernista).

Teilhard nasceu numa família católica, que incutiu nele um grande amor a Deus e um profundo interesse pela natureza². Terminados seus estudos secundários, entrou na Companhia de Jesus, onde, além da filosofia e da teologia, recebeu uma sólida formação científica, sobretudo em física, química, biologia e, posteriormente, em geologia e paleontologia. Interrompeu seus estudos durante a guerra (1914-1918), na qual serviu como capelão, no Marrocos. Escreveu então seu primeiro ensaio, *A vida cósmica*, que já é marcado por preocupações científicas, filosóficas e místicas. De volta da guerra aprofundou sua reflexão sobre a relação entre matéria e espírito, redigindo um poema épico, *O poder espiritual da matéria*³. Começou a

¹ Para esta apresentação, ver: VAZ, H. C. *Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin*. Petrópolis: Vozes, 1967; QUILES, I. *Introducción a Teilhard de Chardin. El cosmos, el hombre y Dios*. Buenos Aires: TEA, 1975; MIRASKI, P. "La pensée de Teilhard", in COLLECTIF, *Pour comprendre Teilhard*, Paris: Minard, 1962.

² O pai de Teilhard, Emmanuel, era naturalista de ampla cultura e transmitiu ao filho o talento da observação, despertando nele o amor pela natureza e a prática de colecionar insetos, pássaros e pedras. A mãe, Berthe Adèle, muito religiosa, despertou no filho o sentido da presença de Deus e a devoção ao Coração de Jesus.

³ Este poema termina com um hino à matéria: "*Bendita sejas tu, áspera matéria, gleba estéril, duro rochedo, tu que só cedes à violência, e nos forças a trabalhar se queremos comer. Bendita sejas tu, poderosa matéria, evolução irresistível, realidade sempre nascente, tu que, fazendo explodir a todo instante nossos quadros, nos obrigas a buscar sempre mais longe a verdade. Eu te bendigo, matéria,...na tua totalidade e em tua verdade... Eu te saúdo, meio divino, carregado de poder criador, oceano agitado pelo Espírito, argila*

ensinar geologia no Institut Catholique de Paris. Em 1922 doutorou-se em ciências naturais, aderindo, com sua tese, à teoria da evolução⁴. Baseado nesta teoria e nos conhecimentos da pré-história elaborou o esquema de um ensaio sobre o pecado original, no qual dizia que o processo evolutivo atesta que a morte é tão antiga quanto a vida e não a consequência do pecado de um homem que teria existido no começo dos tempos já com pleno uso de sua consciência e liberdade. Segundo Teilhard, os textos do Gênesis não nos oferecem informações históricas, mas afirmações sobre a natureza do ser humano e de sua relação com Deus. Esta tese o tornou suspeito aos olhos do magistério romano. Seus superiores o afastaram do ensino e lhe proibiram de publicar suas reflexões filosófico-teológicas. Ele deveria ater-se somente a estudos de caráter científico, o que ele fez, dedicando-se à paleontologia, engajando-se em várias expedições, sobretudo na China, onde estabeleceu a primeira carta geológica do país e, em 1931, participou da missão que descobriu o *Sinanthropus*. Fez algumas incursões na Índia (1935) e na Birmânia (1937-1938), com curtas estadias na França. Permaneceu na China até o fim da segunda guerra. São deste período duas de suas obras mais conhecidas: *O meio divino*⁵ (1927) e *O fenômeno humano*⁶ (1938-40). As idéias destas obras provocaram, porém, tensões com Roma. Teilhard não pôde, por isso, ficar na França, indo para Nova York, onde morreu em 1955, aos 74 anos.

Teilhard foi um escritor fecundo. Grande parte de sua obra é de índole científica⁷, mas sua maneira interdisciplinar de abordar o real, sua preocupação com a totalidade e a complexidade dos fenômenos, seu afã de reconciliar as afirmações da fé cristã com as das ciências e seu interesse em renovar esquemas interpretativos, levaram-no a propor uma síntese extremamente original, única em seu gênero no séc. xx. Suas obras científicas ajudaram, sobretudo, a compreender a história geológica de parte da Ásia, estabelecendo a data dos fósseis e dos depósitos sedimentares daquela região. Apesar de sua importância, não foram, todavia, essas obras que o tornaram célebre. Através de inúmeros ensaios, onde conjugava ciência, filosofia e teologia, tentou mostrar que a evolução do universo encontra em Deus, e no cristianismo, uma coerência que constitui o critério da verdade. Entre esses ensaios, os mais importantes para a temática que queremos salientar aqui são: *O fenômeno humano*, *O grupo zoológico*⁸, *O meio divino*. O primeiro é o mais central. “Não é uma obra metafísica, nem um ensaio teológico”, diz nele Teilhard, mas “uma dissertação científica”, que pretende “captar o fenômeno humano em sua totalidade⁹”. O segundo

modelada e animada pelo Verbo encarnado”. (Tradução livre de extratos da p. 89-90 das *Oeuvres complètes (OC)*, T. XII).

⁴ *Os mamíferos e o baixo eoceno*.

⁵ CHARDIN, T. *O meio divino*. Lisboa: Presença, 1960.

⁶ CHARDIN, T. *O fenômeno humano*. Porto: Tavares Martins, 1965.

⁷ Entre as 500 obras repertoriadas, 300 são de caráter científico.

⁸ CHARDIN, T. *O grupo zoológico*. Lisboa: Presença, 1960.

⁹ *O fenômeno humano*, op. cit., 1.

ensaio é uma prolongação do primeiro. Nele, o jesuíta francês busca situar estruturalmente e historicamente o ser humano no mundo e sua relação com outras formas de vida. *O meio divino*, apesar de anterior aos dois primeiros, resume, desde uma perspectiva mística, o intento teilhardiano. Tendo em conta o problema da santificação da ação, Teilhard propõe uma nova espiritualidade: chegar a Deus não mais desprezando o mundo e o que há nele, mas se esforçando para construir esse mundo no qual Deus está presente. Para isso, é preciso aprender a ver Deus em tudo e tomar consciência do valor das realidades temporais.

2. As grandes intuições do pensamento de Teilhard de Chardin

A breve apresentação que fizemos da vida e da obra de Teilhard nos mostra que a questão cosmológica, apreendida por ele a partir da teoria da evolução e da leitura interdisciplinar que dela devem fazer as ciências, a filosofia e a teologia, constitui o coração mesmo do seu sistema. Para entender o significado do cosmos em seu pensamento, é preciso então explicitar de antemão os pressupostos hermenêuticos que lhe são subjacentes.

a. Os pressupostos hermenêuticos da leitura teilhardiana do cosmos

Como vimos, Teilhard viveu numa época marcada pela oposição entre as verdades da razão e as verdades da fé. Percebendo a contradição desta oposição para o pensamento cristão, ele vai tentar mostrar que, apesar de serem de naturezas diferentes, as duas fontes de conhecimento são correlativas e complementares. Pela fé, diz ele, a razão adquire uma nova dimensão. Pela razão, a fé se beneficia de uma nova luz. Por isso, mais que se oporem, elas deveriam interagir para oferecerem uma visão mais complexa e total do real.

Em seu esforço de fazer dialogarem razão e fé, Teilhard propõe à teologia uma crítica à visão de mundo que a viu nascer: a da ciência grega e árabe, que compreendia a totalidade do real como cosmos, ou seja, conjunto perfeitamente ordenado, onde dominava a dimensão espacial. Nesta visão de mundo, a terra ocupava o centro, sendo vista como o fundamento de um universo composto por uma superposição de esferas concêntricas que se articulavam entre si até chegarem a uma esfera última, o empíreo, onde se localizava a morada de Deus. Firmada eternamente, ela era conseqüentemente imóvel e estática. O mundo que emergia desta cosmovisão era fechado, sendo visto como totalidade acabada e perfeita. A atitude do homem diante dele era a da admiração. De fato, situado no centro do universo, ele o contemplava, ordenado e acabado, e louvava a Deus por tamanha perfeição.

Esta visão estática e fechada do mundo dominou até Copérnico, Kepler e Galileu. Foi a partir dela que a fé cristã pensou seus principais conteúdos. Nela, Deus aparece como criador da ordem universal; o bem e o mal como obediência ou infração a esta ordem; e o ser humano como aquele que, criado em perfeito equilíbrio com ela, introduziu por seu pecado o caos no mundo. Sua redenção se fazia como restabelecimento da ordem perdida. Neste quadro, a teologia se voltava espontaneamente para o começo de tudo, pondo ênfase na protologia, ou seja, no estado de santidade e perfeição originais que, perturbado pelo pecado, devia ser recuperado, com a volta à condição primitiva, na qual existia no princípio.

As ciências modernas introduziram, porém, uma outra visão de mundo, não mais determinada pelo espaço, mas pelo tempo. Este deixa de ser a simples medida de duração dos acontecimentos em seus acidentes, e passa a ser a essência mesma de uma realidade em constante devir. Não nos encontramos mais, portanto, diante de planos superpostos da realidade, mas de épocas da história ou da evolução do universo (a da constituição do universo e da terra; a do nascimento da vida; a do aparecimento do ser humano). Isso faz com que a interrogação se substitua à admiração e à contemplação. Portanto, não existe mais uma ordem acabada e perfeita. O tempo se mostra essencialmente como passagem, mudança, devir, fator de criação da novidade. Doravante, o mundo deixa de ser cosmos, e passa a ser cosmogênese: processo contínuo e permanente de engendramento e de evolução.

É esta mudança de mentalidade que Teilhard pretende examinar, mostrando como a teologia deve situar-se no novo contexto. O Evangelho, diz ele, traduz a mensagem do Cristo nos quadros da concepção antiga do mundo. Uma vez que esta cedeu lugar à nova visão, era inevitável o aparecimento do conflito entre a ciência moderna e a religião, conflito que já dura há quatro séculos, mas que deve ser superado. A teologia feita desde a cosmovisão moderna não pode, portanto, determinar-se mais pelo passado ou pela protologia, mas deve voltar-se, sobretudo, para o futuro ou para a escatologia e a parusia. Nela, Deus não mais é o criador de um cosmos, mas aquele que leva o mundo à perfeição. Este tipo de leitura supõe um modo de conceber a relação de Deus com o mundo não mais como a do Totalmente Outro, exterior e transcendente ao mundo, mas como seu princípio mais íntimo e sua finalidade. A transcendência divina é sua capacidade de ir além de todas as possibilidades, como o demonstra o movimento da encarnação. Só nesta perspectiva se pode entender o paradoxo de um Deus transcendente e intimamente presente à obra criada.

A teoria da evolução e a visão de mundo que a subentende nos mostram então um dos pressupostos da reflexão de Teilhard sobre o cosmos. Trata-se de uma reflexão que leva a teologia a fazer a passagem da cosmovisão pré-moderna para a moderna, supondo uma revolução radical em sua maneira de pensar os conteúdos da fé. Esta passagem parece implicar somente a teologia, mas na verdade ela é mais radical, pois pretende não só reconciliar a fé cristã com a razão moderna, mas dar-lhes uma visão de

conjunto ou de totalidade que as faz entreverem, uma na outra, pontos de referência e de interpelação que se exigem e se enriquecem mutuamente, sem poderem se separar. Para o jesuíta francês, as vias de exclusão (ciência ou religião, mundo ou Deus), não são adequadas num proceder que contempla a totalidade. É preciso uma “terceira via”, que reconcilie a visão religiosa e a visão científica do universo, que seja uma espécie de âmbito interdisciplinar no qual se possa considerar a complexidade de pontos de vista das diversas leituras do real. Para que este âmbito exerça sua função de mediação, ele deve abrir espaço para que cada visão se enriqueça com o aporte da outra, respeitando também o que é peculiar a cada uma. Segundo Teilhard, “como sucede com os meridianos ao se aproximarem do pólo, a ciência, a filosofia e a religião convergem necessariamente nas vizinhanças do Todo. Convergem, mas sem se confundirem, e sem deixarem, até o fim, de incidir sobre o real, sob ângulos e em planos diferentes¹⁰”. Assim, do ponto de vista das ciências, estuda-se o fenômeno humano à luz da teoria da evolução; do ponto de vista da filosofia, busca-se perceber a síntese produzida pela cosmogênese, cujo sentido não se encontra só no passado (teoria evolucionista), mas também no futuro (síntese suprema ou resultado final: ponto ômega); do ponto de vista religioso, articula-se o enfoque filosófico com o teológico, entrevedo a síntese suprema no sentido crístico da evolução, que revela o significado total do universo.

O método interdisciplinar leva à formação do paradigma da complexidade. Este método mostra que a riqueza do real só se revela a partir de uma pluralidade de modelos. A antiga visão do mundo, diz o jesuíta francês, se inspirava no mecanicismo. Como uma máquina, formada por diferentes peças pré-construídas, também o mundo era captado como um grande mecanismo, no qual estavam postos, pré-formados e independentes, todos os seres. Este modelo já aparece nas categorias da física e da metafísica aristotélica. Através destas categorias, o real era bem definido em idéias e conceitos que determinavam a identidade do ente e sua clara distinção com relação aos outros entes. Isso levava a um abismo insuperável entre o ser e o não ser, e à perda de toda continuidade e vínculo entre eles. Por isso, o devir histórico reduzia-se ao devir mental da passagem da potência ao ato. Segundo Teilhard, esta cosmovisão favoreceu a criação de percepções estáticas e dualistas da realidade, e isso em três âmbitos: 1) o da pessoa, ao separar e contrapor alma e corpo; 2) o do mundo, ao separar e contrapor matéria e espírito; 3) o de Deus, ao separar e contrapor natural e sobrenatural¹¹. Depois de uma resistência à teoria de Copérnico e Galileu,

¹⁰ *O fenômeno humano. op. cit.*, p. 2.

¹¹ Ver a esse propósito: «Que faut-il penser du transformisme?», in *OC*, T. 3, 221-223; *O fenômeno humano, op. cit.*, 343-345; «Esquisse d'un Univers Personnel», in *OC*, T. 6, 73; «Un Seuil mental sous nos pas: du cosmos à la cosmogénèse», in *OC*, T. 7, 266-267; «Le Christ Évoluteur», in *OC*, T. 10, 167-172; «Quelques réflexions sur la conversion du Monde», in *OC*, T. 9, 158-159; «La Parole attendue», in *OC*, T. 11, 105.

esta visão de mundo foi abandonada pela ciência, pela filosofia e pela teologia que, no entanto, não conseguiram estabelecer um verdadeiro diálogo, onde o específico de cada uma fosse acolhido pela outra. Ao contrário, elas se deixaram levar por oposições exclusivistas ou por concordismos superficiais, não chegando a um equilíbrio dinâmico onde as especificidades e divergências são incentivos que levam a um conhecimento mais amplo e completo do real, que favoreça a superação dos reducionismos ocasionados pela fragmentação do saber.

b. Linhas de força da síntese teilhardiana

Os pressupostos hermenêuticos que evocamos levam a uma síntese marcada por uma profunda interação entre mundo, ser humano e Deus. Vejamos seus principais aspectos.

O primeiro aspecto que Teilhard percebeu com clareza é o da natureza dinâmica ou evolutiva do universo. Para ele, o cosmos não é imediatamente um conjunto perfeitamente ordenado, mas um fluxo de acontecimentos no qual se percebem três fases evolutivas: 1) a da constituição da matéria (cosmogênese); 2) a do surgimento da vida (biogênese); 3) ao da emergência da consciência (noogênese). Vejamos o significado que ele dá a essas três fases.

- A pré-vida ou a cosmogênese

No início de tudo, há alguns bilhões de anos, segundo a física, só havia energia e radiação. A matéria ainda não estava formada. Desta energia ou radiação primitiva surgiu um plasma de partículas sob a forma de átomos que se constituíram não pela justaposição dessas partículas, mas por sua associação num conjunto unitário. Os átomos assim formados diferiam entre si segundo o número de partículas que se ligavam para formá-los. A ordem de sua aparição correspondia ao grau de complexidade de cada um. Primeiro surgiu o átomo mais simples, o do hidrogênio, depois o do hélio e assim sucessivamente. Essas unidades elementares se associaram por sua vez em formas mais complexas, as moléculas. Cada elemento surgido desta nova associação é um todo organizado, uma entidade em si, com seu centro. Segundo Teilhard, o processo evolutivo é caracterizado desde o começo por uma complexificação que leva a um limiar, o qual marca um “mais” com relação à fase anterior. De fato, a molécula é mais que o átomo que, por sua vez, é mais que a partícula¹².

- A vida ou a biogênese

Adquirindo maior complexidade, as moléculas atravessam um novo limiar: o da vida. Cada novo centro será então capaz de relação com seu

¹² Teilhard apresenta este primeiro momento em: *O fenômeno humano, op. cit.*, 15-58.

ambiente, podendo se desenvolver e se reproduzir. A matéria, sempre composta dos mesmos elementos de base (átomos e moléculas), tem acesso a um grau superior de organização. Assim, o começo de cada nova etapa tem sua origem nas etapas precedentes. No universo tudo subsiste. Segundo Teilhard, o mundo é construído sobre três infinitos: o ínfimo, o imenso e o complexo. Cada um é caracterizado por efeitos que lhes são próprios, como o dos quanta no ínfimo, o da relatividade no imenso, o da vida no complexo. O mundo da vida tem propriedades únicas: umas externas, como a assimilação e a reprodução, outras internas, como a interiorização e o psiquismo. De fato, diz Teilhard, com a irrupção da vida surge algo até então impossível: uma mini-percepção interior, um “dentro” das coisas que anima um “fora”. Por analogia, ele chama isso de consciência, uma consciência que progride segundo a lei da complexidade-centralidade. O domínio da vida vai então se desenvolver e se diversificar de modo prodigioso. Primeiro, o mundo dos seres monocelulares, espécie de terreno de onde vão surgir os seres multicelulares, principalmente os vegetais, os animais com carapaça externa e os animais com esqueleto interno. Esses grupos vão por sua vez dar nascimento a outros, ainda mais elaborados. Os vertebrados, em particular, dos anfíbios aos mamíferos, trazem até nós todo o processo crescente da evolução. Neles podemos medir o progresso da consciência, seguindo o desenvolvimento do sistema nervoso, particularmente do encéfalo¹³.

- A consciência ou a noogênese

Depois de uma mutação cerebral, um novo limiar é atravessado: o do pensamento. É o nascimento do ser humano, cujo cérebro possui cem bilhões de sinapses. O número possível de combinações entre elas é maior que o número de átomos que existem no universo. De fato, um único homem possui um grau de organização e de complexidade superior ao de mil galáxias sem vida. Porém, como nas sínteses precedentes, os germes desta etapa inteiramente nova estão presentes nas etapas anteriores. O “mais” que aporta o pensamento separa, todavia, radicalmente o ser humano do animal. Enquanto a evolução do mundo animal foi dando nascimento a subgrupos diferenciados, o mundo humano progride segundo o eixo do pensamento consciente. O futuro não se joga mais na diversidade da vida biológica, mas num novo estágio da consciência: o da consciência de si. O que caracteriza o ser humano não é uma maior capacidade de percepção ou de adaptação, mas a consciência do que ele é e a consciência do que ele faz¹⁴. Segundo Teilhard, “o homem sabe que ele sabe. Nele a vida se hiper-centrou sobre si, tornando-se capacidade de previsão e de invenção¹⁵”.

O evolucionismo é percebido por Teilhard dentro da dinâmica da complexidade-consciência, cujo ápice é o surgimento do pensamento reflexivo. Esta dinâmica torna cada momento do processo evolutivo solidário do

¹³ Ver a este propósito: *O fenômeno humano*, op. cit., 61-164.

¹⁴ Ver a este propósito: *O fenômeno humano*, op. cit., 168-253.

¹⁵ CHARDIN, T. *O grupo zoológico*, op. cit. 163.

todo. Assim, o ser humano faz seu ingresso no mundo no seio da biosfera, que por sua vez emerge da matéria inorgânica, a qual é o resultado do encontro das partículas elementares que deram nascimento aos átomos e às moléculas. Esta solidariedade dos diversos momentos não acontece, porém, sem falha. Ela é acompanhada por saltos bruscos, verdadeiros limiares que marcam o acesso a graus superiores de organização, comparáveis a autênticas mudanças de natureza, como a passagem da matéria inerte à vida e desta ao psiquismo. Tudo converge, no entanto, pois o movimento nunca se inverteu, nem se desfez ou se degradou em elementos mais simples.

O processo evolutivo põe em evidência uma característica da matéria inerte ou viva que ficou despercebida por muito tempo. Cada elemento, mesmo rudimentar, como o átomo e a molécula, guarda sua unidade organizada, constituindo um centro a partir do qual se une a outros para formar um novo corpo, superior aos que o constituem. Assim acontece com o hidrogênio e o oxigênio que se unem para formar a água, ou com as células que se unem para formar um organismo vivo, nele tendo um papel particular. A união não uniformiza, mas especializa e diferencia. É no domínio da vida, estado de grande complexidade, que aparece mais claramente a existência de um “dentro” das coisas. Teilhard usa o termo “consciência” em seu sentido mais geral para falar desse “dentro” das coisas. Segundo ele, chegado ao cume desta hierarquia do ser vivo, podemos dizer que a união não só diferencia, mas que ela personifica. É neste contexto que surge o ser humano.

O surgimento do ser humano confere à lei da complexidade-consciência um outro dinamismo e conduz à pergunta pelo sentido de todo o processo. Teilhard reflete sobre isso se perguntando pelo papel do ser humano na evolução e levantando a tese do ponto ômega.

- O papel do ser humano na evolução

Segundo Teilhard, a compreensão do conjunto da evolução ajuda não só a perceber o progresso da aparição do ser humano, mas também o novo dinamismo que esta aparição imprime ao processo evolutivo. A morfologia humana se estabilizou mais ou menos há cem mil anos, mas durante este tempo seu modo de vida e sua dominação do meio ambiente representam um salto gigantesco. Reduzindo ao mínimo o instinto, os hominídeos tiveram que aprender tudo: a ficar de pé, a andar, a falar. A atividade do cérebro e a linguagem articulada lhes permitiram dizer o concreto, o abstrato, o raciocínio e os afetos. O crescimento do saber, a diversidade das artes, a formação da personalidade e a elaboração da cultura estão sob a responsabilidade humana. Da pré-história à época atual, o progresso foi enorme.

Historicamente, os grupos humanos se disseminaram sobre a superfície da terra, se adaptando a todas as condições, mesmo as mais inóspitas. Mas para sobreviverem e agirem, eles tiveram que se unir e se organizar. Esses agrupamentos se tornaram cada vez mais importantes (tribos, nações, civilizações), tendo se desenvolvido, entrado em competição, desaparecido.

Dentro de cada grupo, os indivíduos se diferenciaram, jogando cada um seu papel, tornando-se interdependentes. Hoje, a rede de ligações entre tais grupos é tão densa que forma verdadeiras entidades, com sistemas circulatórios (estradas, ferrovias, aviação), nutritivos (mercados), comunicativos (telecomunicações), reprodutivos (cultura e educação).

O pensamento reflexivo deu então nascimento a uma nova fase na história da evolução. Para Teilhard, com esta fase, o processo evolutivo não só tomou consciência de si, mas fez surgir o fenômeno por excelência de todo o processo que é a liberdade. É o momento em que as forças cegas da natureza são humanizadas, tomando assim novo rumo. Doravante a dinâmica evolutiva é conduzida pela ação humana. Esta ação é marcada pelos mesmos traços da evolução, a saber: uma complexidade crescente e uma convergência em direção a um mais com relação às fases anteriores. O jesuíta francês se interroga, porém, sobre seu sentido e direção. Há que supor a noogênese estabilizada na etapa atual? Por acaso a evolução se deteria no ser humano ou ela continuaria se prolongando para além dele? Com essas perguntas, Teilhard vai levantar o problema do sentido da evolução, fazendo incidir em sua reflexão a confrontação entre a perspectiva evolucionista e a visão cristã. Surge daí sua teoria do ponto ômega, com a qual ele mostra que o dinamismo da evolução não prossegue de modo indefinido, mas tem um ponto final, definitivo e perfeito.

- O ponto ômega¹⁶

Teilhard começa sua reflexão sobre o ponto ômega se perguntando pela força que une os seres humanos e lhes assegura a estabilidade. Segundo ele, esta força é o amor: amor conjugal, parental e filial, na família, amor fraterno e respeitoso dos outros, nas associações e nas organizações econômicas e políticas. Em todo grupo social, diz ele, o interesse que cada um manifesta pelo outro, permite-lhe se realizar pessoalmente. Isso é um dos fatores essenciais da estabilidade desse grupo. Entramos, porém, numa nova fase, a do ultra-humano, que supõe a organização voluntária da humanidade, e que corresponde à sua tomada de consciência da evolução. Isso a faz responsável pelo futuro deste processo. Ela tem os meios para isso: a criatividade para criar estruturas sociais novas; a capacidade de amar para tornar estas estruturas estáveis; o desejo de absoluto que a sustenta nesse esforço.

O ultra-humano conduz a humanidade ao ponto ômega, fim e motor do progresso do espírito. Não podemos concebê-lo somente como uma coisa, um conceito ou uma idéia abstrata, pois ele é algo real, que conduz à plena personalização (ponto ômega atual e pessoal), e algo que ultrapassa os limites do tempo e do espaço, sendo por isso mesmo um centro de atração motora fora das dimensões dos quadros do universo visível (ponto ômega

¹⁶ Ver a este sujeito: *O fenômeno humano*, op. cit., 278-300; DRILLON, L. "L'évolution e la destinée humaine d'après P. Teilhard de Chardin", in www.teilhard.org/panier/1_fichiers/formation1.Drillon.pdf, 4.

transcendental). Trata-se de um único ponto ômega, mas com matizes diferentes e enfoques diversificados. Assim, desde a *perspectiva científico-fenomenológica*, ele aparece como a etapa que conclui e totaliza o processo evolutivo. Levado à sua plena maturidade, este processo dá nascimento a uma nova fase da evolução: a da super-humanidade, que goza de perfeito equilíbrio energético e é totalmente organizada e integrada. Desde a *perspectiva fenomenológico-filosófica*, o ponto ômega se faz ver como um ideal ou uma meta a alcançar, convertendo-se em centro de atração motora e convergente que, desde o interior, move e estimula os centros energéticos do universo. No ser humano, esta tendência se torna livre e consciente, e realiza-se inteiramente como plenitude de personalização. Desde a *perspectiva teológica*, o ponto ômega é a máxima realização e totalização da personalização dada pelo Cristo cósmico, o pleroma do processo evolutivo, que torna explícito seu influxo como princípio de ultrapersonalização. O ponto final, ápice de tudo, se realiza então no Cristo pleromático e parusiaco. Ômega aí é o símbolo da plenitude, estando no início e no fim de tudo, mas também no centro e no vértice. O ponto ômega se caracteriza, portanto, como ponto final de totalização, ponto cume de personalização, ponto de plena realização.

Como vemos, Teilhard identifica o Cristo da revelação com o ponto ômega da evolução. É impossível, diz ele, imaginar o porvir da totalização humana à margem dele. Ele é a alma da evolução, o objeto irresistível de atração que assume em si todas as tendências do processo evolutivo, transformando-as em um ideal comum de convergência. A encarnação torna-se assim a referência a partir da qual podemos desvelar o sentido da história. Ela estava presente desde a ação criadora de Deus no começo do mundo, como uma ação que santificou a matéria e a vida. Sua razão de ser é o amor e não um princípio de emanção. Um amor que tornou possível a existência do universo e que se encarna comunicando-lhe o ser. Deus cria o ser, não desde o vazio, não desde o nada absoluto, mas desde um ato livre de amor, mediante o qual a criatura começa a existir como síntese, uma síntese entre o amor criador participado e a novidade do ser. O mistério da encarnação torna também possível a continuidade das coisas e sua realização plena e total. O mundo saiu de Deus para voltar enriquecido e purificado a ele. Este é o plano do universo. A tarefa única do mundo é a incorporação física dos fiéis a Cristo em Deus. Graças à terra, diz Teilhard, Deus não é mais um absoluto sem rosto. Ela é a mediação concreta pela qual o divino tomou forma humana e o meio pelo qual termina de consumir-se incorporando em si todo o criado. Não se trata de entender a presença de Deus no universo como o resultado de um processo evolutivo, mas de conceber a evolução como fruto do dinamismo divino presente no mais íntimo das realidades existentes. Um dinamismo que, no Verbo encarnado, adquire um significado especial, enquanto que, por Ele, com Ele e nEle, dito dinamismo configura a criação inteira, predispondo-a a seu término e a seu destino final. Desde esta perspectiva, a criação, a encarnação e a redenção aparecem como as três fases de um mesmo processo de fundo: o da união criadora do mundo em Deus, que é a pleromatização: Deus tudo em tudo.

Podemos nos perguntar se esta posição do Cristo no cume da criação é realmente compatível com o Jesus histórico nascido há dois mil anos em Belém. No espírito de Teilhard não existe nenhuma ambigüidade: “de fato, quanto mais buscamos entender as leis profundas da evolução, mais nos convencemos de que o Cristo universal não poderia aparecer no fim dos tempos como ômega se ele não tivesse entrado no caminho, pela via do nascimento, sob a forma de um elemento do mundo. Se verdadeiramente é pelo Cristo ômega que o universo se mantém em movimento, é também pelo seu germe concreto, o homem de Nazaré, que o Cristo ômega confere à nossa experiência toda sua consistência¹⁷”.

No pensamento teilhardiano, a encarnação é então o evento maior que reúne Deus e a terra, a criação e o Criador. Segundo o jesuíta francês “a essência do cristianismo não é nada mais nada menos do que a crença na unificação do mundo em Deus pela encarnação¹⁸”.

Como a ação do amor é uma lei ligada à sobrevivência da espécie humana, da mesma maneira o Cristo tem, por natureza, uma relação orgânica com a criação inteira. Desde o começo, antes da encarnação, ele animou e orientou todo o universo: “a quantidade de tempo que precede o primeiro natal não é vazia dele, mas penetrada de seu influxo poderoso. É a agitação de sua concepção que movimenta a massa cósmica e dirige as primeiras correntes da biosfera. Não era preciso nada menos que o trabalho fatigante e anônimo do homem primitivo, a beleza egípcia, a espera inquieta de Israel, o perfume lento dos místicos orientais, e a sabedoria cem vezes refinada dos gregos para que, sobre a cepa de Jessé e da humanidade, a flor pudesse eclodir. Quando o Cristo apareceu nos braços de Maria, ela acabava de levantar o mundo¹⁹”. Pois é o Cristo que nos revelou esta lei do amor. O homem entregue a si mesmo, imerso no mundo de lutas, de sofrimentos, de injustiças, não teria podido dar-se conta que o amor é o fundamento de tudo. Para tornar credível esta verdade fundamental, foi preciso que Deus partilhasse nossa existência de lutas, de sofrimentos e de injustiças, e que ele aceitasse todos os seus perigos. Por sua vida, ele se fez servidor, inserindo o poder do amor nos sofrimentos e nos gestos cotidianos. Por sua morte e ressurreição, ele nos abriu a porta de um mundo novo liberto do mal, um mundo a ser construído e que não poderá se realizar sem a aceitação dos esforços dos homens livres.

Nós temos um lugar nesta extraordinária aventura em vista da unidade total do Cristo com a criação. Segundo Teilhard, “desde que Jesus nasceu, que acabou de crescer, que morreu, tudo continuou a se mover porque ele

¹⁷ CHARDIN, T. “Christianisme et évolution”, in *Comment je crois, OC*, T. 10. Paris: Seuil, 211, citado por DRILLON, L., *loc. cit.*, 10. Tradução livre.

¹⁸ CHARDIN, T. *L'énergie humaine, OC*, T. 6, Paris: Seuil, 1962, 118, citado por DRILLON, L., *loc. cit.*, 10. Tradução livre.

¹⁹ CHARDIN, T. “Mon univers”, in *Science et Christ, OC*, T. 9. Paris: Seuil, 90-91, citado por DRILLON, L., *loc. cit.*, 10. Tradução livre.

não acabou de se formar. Ele não levou consigo todos aqueles que constituem sua carne. O mundo se cria ainda e nele, é o Cristo que se completa²⁰”. A cristogênese é então o momento final e pleromático da evolução. O fato de que o mundo não tenha se acabado, mas que esteja em construção, oferece uma nova luz à verdade revelada. Já na epístola aos colossenses, diz Teilhard, Paulo havia afirmado: “*ele é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura. Nele foram criadas todas as coisas e tudo foi criado por ele e para ele. Ele é antes de todas as coisas e tudo subsiste nele*”. O Cristo se identifica com esta influência secreta que anima e dirige o mundo desde o começo. “*Meu Pai trabalha sempre, e eu também trabalho sempre*” (Jo 5,17).

É também o que dizem os padres da Igreja, lembra Teilhard: “Deus se fez homem para que o homem se torne Deus”. Apesar de a fé cristã privilegiar o papel expiatório do Cristo, há que redescobrir seu papel divinizador. “Não mais expiar e depois restaurar, mas criar e lutar contra o mal, pagando por ele, se necessário. Esta inversão de prioridade leva a exaltar a face luminosa da criação, conduzindo a um otimismo. O cristianismo se realiza então numa esperança ativa tendida para o Cristo ômega, unidade do mundo com Deus²¹”.

Se a criação é a passagem de um estado de dispersão inicial a um estado de harmonia final, não podemos mais nos espantar diante da imperfeição atual do mundo. “No mundo criado pronto... uma desordem primitiva é injustificável: é preciso buscar um culpado. Mas num mundo que emerge pouco a pouco da matéria, não há mais necessidade de imaginar um acidente primordial para explicar a aparição do múltiplo e de seu corolário inevitável: o mal. Num mundo em gestação, o esforço e o sofrimento são dois componentes necessários, mas nossa liberdade permanece. Só no cumprimento final tudo será perfeito, porque tudo será reunido em Deus. Mas à condição de que queiramos e apliquemos nossa vontade e nossos esforços nesta direção. “*Então o Cristo será tudo em tudo*”. Depende de nós “apressar o advento do Dia do Senhor”, como rezou Jesus: “*venha a nós o vosso reino*”²².

3. Atualidade do pensamento teilhardiano

A obra de Teilhard é sem dúvida marcada pelas questões do final do séc. XIX e da primeira metade do séc. XX, entre as quais se destacam a da oposição e a do divórcio que a modernidade havia instaurado entre ciência, filosofia e teologia. Estas questões talvez não estejam no centro das gran-

²⁰ CHARDIN, T. “Le christique”, in *Le cœur de la matière, OC*, T. 13. Paris: Seuil, 1976, 109, citado por DRILLON, L., *loc. cit.*, 11. Tradução livre.

²¹ CHARDIN, T. “Le Christ évolutif”, in *Comment je crois, op. cit.*, 171. Citado por DRILLON, L., *loc. cit.*, 11. Tradução livre.

²² CHARDIN, T. “Christologie et évolution”, in *Comment je crois, op. cit.*, 102. Citado por DRILLON, L., *loc. cit.*, 11. Tradução livre.

des interrogações levantadas pelos homens e mulheres de hoje, o que nos levaria a relegar o pensamento teilhardiano à história das idéias. Tal não parece, porém, o destino deste pensamento, que extrapola o tempo que foi produzido e oferece-se à descoberta e à leitura das gerações de intelectuais que surgem no nosso atual contexto cultural e histórico. Indicarei abaixo os aspectos que me parecem mais relevantes para hoje.

- No mundo do fragmento e da globalização a busca da totalidade

O atual momento histórico é captado por muitos analistas a partir do prefixo “pós” (pós-moderno, pós-industrial, pós-histórico, pós-religioso ou cristão, etc.), que traduz o fim de uma etapa da modernidade, marcada pelo chamado “pensamento forte” ou pela “grande narrativa”, e o começo de uma nova, captada a partir do “pensamento fraco” ou da “pequena narrativa”. As certezas dos saberes que deram origem ao mundo moderno são postas em questão. Faz-se uma certa apologia do fragmento, dos instantes fugidios, das verdades e das certezas relativas, que parecem trazer a felicidade aqui e agora. O pensamento técnico-científico se compartimenta também, dando origem aos especialistas de cada pequeno fragmento do real. Ao mesmo tempo, porém, parece que vivemos de fato numa “aldeia global”, seja do ponto de vista daquilo que é produzido, vendido e consumido nos grandes centros urbanos do planeta, seja do ponto de vista daquilo a que temos acesso em “tempo real”, qualquer que seja o lugar, a partir dos sofisticados instrumentos de comunicação. Como a obra de Teilhard pode ajudar-nos a pensar a relação entre fragmento e globalização?

Aparentemente a preocupação teilhardiana em fazer dialogar ciência, filosofia e teologia não tem nada a ver com parte da sensibilidade intelectual e existencial de nossos dias. De fato, a teoria da evolução, que Teilhard acolhe e reinterpreta à luz de certos princípios filosóficos e teológicos, é uma dessas “grandes narrativas” forjadas pelo “pensamento forte” que deu origem ao mundo moderno, palco de tantas tragédias e fonte de tantas ameaças. A forma como ele se apropriou desta teoria, pode, no entanto, inspirar o pensar e o agir de nossos contemporâneos. Como vimos, o jesuíta francês busca mostrar a solidariedade que existe no processo evolutivo, fazendo cada etapa interdependente da outra. Certamente ele foi muito otimista com relação ao papel da ação humana sobre esse processo. Isso não tira, todavia, a grandeza de seu intento. Na verdade, ele queria reconciliar pontos de vista aparentemente opostos, mas que necessitam ainda hoje de encontro e de fecundação mútua. O que ele buscou está de certa forma disseminado na crítica ecológica e em certo desconstrutivismo pós-moderno, que mais que a apologia do meio ambiente e do fragmento, tentam recuperar aspectos esquecidos ou desprezados pela razão instrumental: o mundo enquanto espaço no qual emerge a vida, e a realidade enquanto multiplicidade de possibilidades de sentido. Não é diferente de sua tentativa o que muitas ciências buscam hoje quando falam em abordagem inter ou transdisciplinar. O mesmo se pode dizer das organizações em rede, onde cada uma se deixa enriquecer por aquela com a qual interage.

- No mundo em mal de esperança e de sentido, a força da mística

Certamente um dos aspectos mais extraordinários do pensamento de Teilhard é seu otimismo com relação ao presente e ao futuro. Como já evocamos, talvez esse otimismo fosse um pouco ingênuo, embora tenha surgido num período em que a humanidade tenha vivido algumas das páginas mais tristes e trágicas de sua história. Acostumado com a “longa duração”, pois passou a maior parte de sua vida em pesquisas paleontológicas, o jesuíta francês não se deixava, porém, abater por nenhum tipo de pessimismo. Ele acreditava que o ser humano podia passar a um outro patamar da evolução: o ponto ômega do equilíbrio energético, da plenitude da personalização e do pleroma da ultra-personalização. Esta grandeza de perspectiva não é certamente compartilhada por muitos de nossos contemporâneos, seja porque novas ameaças parecem pôr em risco a existência do planeta (aquecimento global, exaustão dos recursos, crescimento populacional, aumento da miséria e das desigualdades, ameaças terroristas, etc.), seja porque não se acredita mais no futuro (fim das utopias, fim da história), seja porque o presente tornou-se a única dimensão temporal que parece realmente dar sentido à vida (“ditadura do prazer”, do consumo, etc.).

Apesar das dificuldades que padece a esperança, uma certa teimosia persiste em muitos movimentos que combatem a depredação e a morte do meio ambiente, ou naqueles que lutam pela vida de populações e grupos sociais ameaçados ou desprezados. O pensamento de Teilhard tem certamente muito a dizer a esses movimentos com sua teoria do ponto ômega. Contrariamente ao que muitos possam pensar, porém, sua perspectiva é humanista e mística, não podendo ser apenas lida como a “grande narrativa” que fez surgir o mundo moderno. É por esta via inclusive que certos grupos têm redescoberto a obra do jesuíta francês, encontrando nela inspiração para uma mística holística da existência. Certamente esta obra pode fecundar os diferentes movimentos que lutam por um mundo diferente, mas ela é maior do que aquilo que dela captam esses movimentos. Teilhard dedicou sua vida à ciência e necessitaria ser redescoberto por seus pares enquanto cientista e humanista, abrindo-lhes, quem sabe, novas perspectivas para certas leituras reducionistas e estreitas que grande parte deles hoje privilegiam por estarem seduzidos pela tecnociência.

- No mundo pós-humano e pós-cristão, redescobrir a noogênese e a cristogênese

Não há como negar a centralidade que ocupam no pensamento de Teilhard a antropologia e a cristologia. Aos olhos de muitos de nossos contemporâneos, acostumados às críticas ao princípio antrópico e ao cristianismo, pode parecer estranho valorizar do jesuíta francês justamente aquilo que é ponto de litígio com o pensamento moderno. De fato, grande parte da reflexão elaborada na segunda metade do último século, tanto ética, quanto política ou ecológica, busca substituir o antropocentrismo acentuado do Ocidente, de origem cristã, por um biocentrismo de traços pós-cristãos ou neo-pa-

gãos. Muito do que essa reflexão mostra como sendo a origem de certas dinâmicas do mundo moderno tem razão de ser, sobretudo no que diz respeito a um certo antropocentrismo sem mundo e sem alteridade. O mesmo se pode dizer de uma teologia que acentuou o que alguns teólogos tem chamado de cristomonismo, onde aparece do cristianismo somente o que é cristológico, não havendo espaço para o que na revelação cristã permanece mistério: o Pai e o Espírito Santo.

As duas questões que acabamos de evocar não se situam no mesmo plano, mas podem iluminar-se mutuamente a partir do pensamento de Teilhard. Se analisamos mais a fundo a obra do jesuíta francês, veremos que aquilo que parece ocupar o centro do processo evolutivo, a saber, a noogênese e a conseqüente irrupção do ser humano, é na verdade uma etapa de um processo muito mais amplo e abrangente: o da cristogênese. O mais interessante ainda é que na cristogênese, o Cristo histórico não ocupa todo o espaço, pois ele só será “completo” quando “Deus for tudo em tudo”. A história permanece aberta e toda ela é chamada à glória, não só a história humana, mas a história do cosmos inteiro. Não se trata de forma alguma de se propor a releitura de Teilhard sem levar em conta todo o processo de secularização, que distinguiu as diferentes áreas do saber e fez da teologia a prima pobre das ciências e da filosofia. O que pode fecundar o pensamento atual é justamente a abertura para uma transcendência que não compete com a imanência, mas lhe oferece a medida sem medida a partir da qual ousar de novo pensar o mundo, o ser humano e a história. Nada melhor do que a desmesura de um Deus que se encarna para que tudo o que ele fez advir por amor possa chegar à plenitude daquilo para o qual foi feito e prometido.

Endereço do Autor:

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 Belo Horizonte — MG