

TEILHARD DE CHARDIN E A QUESTÃO DE DEUS (*)

*Henrique C. de
Lima Vaz · CES-BH*

Resumo: *Teilhard de Chardin e a questão de Deus.* O artigo reproduz o texto de uma palestra no Centro Loyola de Fé e Cultura (Rio de Janeiro, Nov. 1995) por ocasião dos 45 anos da morte de Teilhard de Chardin (1955-1995). Depois de evocar os últimos anos da vida de Teilhard e o destino póstumo da sua obra, o artigo detém-se na exposição da concepção teilhardiana de Deus no contexto de uma cultura pós-teísta, estudando a natureza do Ponto Omega e avaliando a significação atual do teísmo teilhardiano.

Palavras-chave: Deus, teísmo, cultura, Teilhard de Chardin.

Abstract: *Teilhard de Chardin and the question of God.* The paper was presented at the Centro Loyola de Fé e Cultura (Rio de Janeiro, Nov. 1996) on the occasion of the 40th anniversary of the death of Teilhard de Chardin (1955-1995). After a brief description of the last years of Teilhard's life and of the posthumous destiny of his work, the paper deals with the Teilhard's conception of God in the context of a posttheistic culture. The nature of the Point Omega is examined as well as the actual significance of Teilhard's theism.

Key words: God, theism, culture, Teilhard de Chardin.

1. Situação histórica de Teilhard de Chardin

1.1 O protagonismo histórico de Teilhard de Chardin (1946-1955)

Embora Pierre Teilhard de Chardin (n. em 1881) se tenha tornado, nos anos em que iniciou e desenvolveu o seu trabalho como geólogo e paleontólogo, primeiro em Paris depois na China (1920-1945), e começou a dar corpo e expressão às suas grandes intuições filosófico-religiosas, um nome conhecido entre os jesuítas franceses, foi nos anos do pós-guerra, a partir da sua volta a Paris (1946), que ele passou a ser uma das personagens mais em evidência e mais discutidas na vida intelectual da Igreja, naqueles anos tumultuados em que a sociedade ocidental retomava seus caminhos e redefinia seus rumos.

Para Teilhard de Chardin essa última fase da sua vida foi assinalada por uma intensa atividade e grande criatividade. Como conferencista, como escritor (apesar de não lhe ser permitido publicar seus escritos, esses logo se difundiam em variadas formas), como pesquisador, como pensador religioso, Teilhard viveu então os que foram talvez os anos mais fecundos da sua vida. Foram, não obstante, anos extremamente difíceis para ele, do ponto de vista pessoal. Objeto de diversas restrições disciplinares por parte dos Superiores da Companhia de Jesus, foi impedido de apresentar sua candidatura ao *Collège de France*, suprema consagração do intelectual francês, e não obteve licença para publicar as duas obras que considerava a síntese do seu pensamento científico-filosófico e da sua espiritualidade: o *Fenômeno Humano* e o *Meio Divino*. Uma viagem a Roma em 1948 para explicar-se junto às autoridades não teve nenhum êxito. Além disso, um acidente cardiovascular em Julho de 1947 obrigou-o a limitar severamente, durante certo tempo, suas atividades. Finalmente, a partir de 1952 foi-lhe imposto um verdadeiro auto-exílio em New York, como pesquisador da *Wenner-Gren Foundation*, apenas quebrado por duas viagens à África do Sul para participar de explorações sobre os sítios pre-históricos dos *Australopithecus*, e uma última visita à França (1954), bruscamente interrompida por ordem superior. Teilhard faleceu em N. Y. no dia 10 de Abril de 1955, dia de Páscoa. Uma simples lápide assinala a sua sepultura humilde no cemitério dos jesuítas em St. Andrew-on- Hudson.

No entanto, esses anos agitados e difíceis assistiram ao que se pode denominar com razão o protagonismo histórico de Teilhard de Chardin

na Igreja e no mundo intelectual do pós-guerra. A irradiação da sua personalidade, a novidade e audácia das suas idéias, os vastos horizontes por elas abertos sobretudo a um pensamento católico ainda em parte paralisado pelos traumas da crise modernista, situaram Teilhard no próprio centro do grande confronto entre mundo cristão e mundo moderno, que então caminhava para atingir seu *clímax* nos anos que precederam o Concílio Vaticano II. Esse protagonismo histórico de Teilhard receberá uma confirmação fulgurante nos anos que se seguiram imediatamente à sua morte quando, como uma torrente represada e enfim livre, sua obra conhecerá uma difusão mundial, caracterizando um dos mais impressionantes fenômenos editoriais do século XX.

1.2 - A hora e a vez de Teilhard de Chardin (1956-1975)

Fenômeno realmente extraordinário esse em que, numa cadência extremamente rápida, todos os escritos de Teilhard confiados à sua legatária, Mlle. Jeanne Mortier, e depositados na *Fondation Teilhard de Chardin* de Paris, são entregues ao público (13 volumes das *Oeuvres Completes*, 10 volumes de correspondência¹¹ volumes de escritos estritamente científicos): textos doutrinários e científicos, fragmentos de diário, escritos íntimos, correspondência, tudo encontra leitores ávidos, muitos são traduzidos em diversas línguas, dando origem a uma imensa bibliografia, sem dúvida de valor desigual mas que, na história da Companhia de Jesus, só encontra paralelo na bibliografia sobre Inácio de Loyola.

O "fenômeno Teilhard"¹ apresenta aspectos contrastantes. Poucos autores, na história da Igreja, foram objeto de tão fervorosa admiração e de rejeição tão implacável. Apologistas e adversários acabaram alimentando uma literatura de combate na qual o verdadeiro sentido das doutrinas teilhardianas e mesmo os traços originais da sua personalidade ficaram obscurecidos. Por outro lado, a utilização ideológica do seu pensamento, dando origem à ficção de um "Teilhard marxista", lançou maior confusão ainda numa querela já bastante confusa. Em meio a essa literatura de cunho mais sensacionalista emergem as grandes obras de exegese autêntica do imenso *corpus* teilhardiano, devidas em geral a autores aos quais a amizade com Teilhard permitira uma já longa familiaridade com os seus escritos e com seu pensamento, como Henri de Lubac, Bruno de Solages, René d'Ouince, Émile Rideau, Claude Cuénot, Claude Tresmontant e outros. Entre esses pode com justiça ser incluído o brasileiro Prof. José Luis Archanjo, tradutor exímio e erudito comentador das obras de Teilhard para a Editora Cultrix de São Paulo, e autor da tese monumental *A hipófísica de Teilhard de Chardin*, São Paulo, PUC, 1974.

Entre os exegetas da obra teilhardiana ocupa lugar à parte o grande teólogo Henri de Lubac, sem dúvida o seu maior e mais autorizado intérprete. Dentre seus vários escritos sobre Teilhard merece ser lembrada a magistral obra de síntese *La pensée religieuse de Teilhard de Chardin*² que, de alguma maneira, põe um ponto final nas controvérsias, mostrando a genuína e profunda autenticidade cristã das grandes intuições teilhardianas. No entanto, somos obrigados a lembrar que mesmo a luminosa apologia de Henri de Lubac não desarmou obstinadas resistências dentro da Igreja, e foi seu livro que deu origem à reiteração de um *Monitum* (Aviso) do então Santo Ofício em 1962, aparentemente ainda em vigor embora por ninguém hoje obedecido, que impunha diversas restrições à leitura da obra de Teilhard na Igreja.

Naquele momento o nome de Teilhard de Chardin brilhava no zênite da atualidade religiosa e assim continuará durante o Concílio e nos anos imediatamente seguintes. Mas já se podiam então observar os sinais precursores da grave crise que atingirá todos os aspectos do otimismo do pós-guerra e durante a qual a obra de Teilhard conhecerá sua hora de declínio e olvido.

1.3 - Teilhard nas sombras da pós-modernidade

Não é aqui o lugar para analisarmos nas suas causas, nos seus efeitos e nos seus múltiplos aspectos a grave crise de civilização que o Ocidente e, por extensão, o mundo ocidentalizado experimentaram a partir dos fins dos anos 60 e que será sem dúvida, para o historiador do futuro, a característica mais visível desse fim de século e fim de milênio. Crise global mas da qual alguns traços incidem diretamente sobre as grandes intuições que sustentavam a visão teilhardiana do mundo privando-as, em larga medida, da sua credibilidade e da sua força persuasiva. Esses traços aparecem primeiramente na rápida mudança que se operou durante a década de 70 nos termos matriciais da linguagem da cultura, aqueles nos quais se exprimem as grandes idéias e a sensibilidade cultural de uma época. Em lugar de termos programáticos como Razão, Humanismo, Progresso, Desenvolvimento, enfim toda a linguagem herdada do otimismo da Ilustração, entram em cena as palavras de ordem da contestação: antirrazão, anti humanismo, anti-progresso, contracultura, limites do desenvolvimento. O que passa a prevalecer, em suma, é o sentimento de profundo ceticismo quanto ao avançar vitorioso da humanidade em direção aos *lendemains qui chantent*. Aparentemente, a modernidade toca o seu fim e todo o seu imaginário é colocado sob suspeita: é a hora de Nietzsche e dos "mestres da suspeita", e uma poderosa onda de irracionalismo cobre a cultura ocidental, mostrando-se como a face

mais agressiva da chamada pós-modernidade. A modernidade, a grande interlocutora de Teilhard de Chardin, começa a ser alvo de intensa crítica nos seus ideais, nas suas esperanças e nas suas grandes realizações históricas.

Essa crise dos anos 70 e além, tem seus reflexos profundos nos três grandes campos nos quais, nos anos anteriores, o pensamento de Teilhard de Chardin conhecera tão extraordinária repercussão: a filosofia, a ciência e a teologia.

A filosofia foi caracterizada nessa época pelo rápido declínio das grandes construções sistemáticas como o neo-tomismo e o marxismo nas suas diversas versões. Assistiu-se, então a uma crítica generalizada das filosofias do *sujeito*, pedra angular de todo o pensamento moderno, trazendo consigo o fim do existencialismo e o abandono do personalismo. Duas grandes matrizes conceituais passam a ocupar o centro do espaço filosófico: a linguagem e a estrutura. Elas oferecem terreno para as ruidosas tarefas de "desconstrução, que atingem os grandes campos temáticos da tradição filosófica como a Metafísica, a Antropologia Filosófica, a Ética. Heidegger aparece como um pensador emblemático, nesse momento de crise e desconfiança da Razão. O desfecho do derivar filosófico da pós-modernidade é o nihilismo metafísico e ético, que passa a reinar sem contestação no clima intelectual do Ocidente.

Nas ciências, por sua vez, assiste-se a um predomínio dos procedimentos analíticos acompanhado de uma desconfiança com relação às visões sintéticas e globalmente evolutivas. As estruturas elementares da matéria e da vida são o campo preferencial da atividade de pesquisa. Em 1970 o biólogo molecular Jacques Monod, prêmio Nobel, escreve o que pode ser considerado o texto anti-Teilhard por excelência. Seu livro *Le hasard et la nécessité*, severa crítica dos esquemas finalistas nas ciências, rejeita Teilhard (como, aliás, também o marxismo) entre os "animistas" pré-científicos. Só recentemente essa tendência começa a inverter-se, sobretudo em razão dos problemas levantados no campo da cosmologia e astrofísica sobre a origem e evolução do universo.

A teologia conhece então igualmente sua hora de desconcerto e crise, depois do grande otimismo dos anos imediatamente pós-conciliares. É o tempo das "teologias da morte de Deus", da invasão do campo teológico pelos mais diversos instrumentos críticos que são aplicados à dogmática, à moral, à história da Igreja, às estruturas eclesiais. Uma rápida "desconstrução" tem lugar e, depois dela, pouca coisa resta do imponente edifício teológico erguido sob a égide de Tomás de Aquino e ao longo de séculos de especulação. As teologias setoriais ocupam o lugar deixado vazio, voltadas para as formas fundamen-

tais da praxis humana: praxis cultural, social, laboriosa, política, etc... As palavras de ordem do novo mister teológico são pluralismo cultural, diálogo inter-religioso, direitos humanos (mulheres, minorias, marginalizados, etc...), praxis social e política, revisão crítica da tradição.

Todas essas mudanças operaram-se em sentido contrário ao que fora a marcha vitoriosa do teilhardismo nos anos da sua expansão. Sobre-tudo, e não obstante certas audácias em determinados tópicos da dogmática tradicional (Criação, Pecado original, Cristologia), convém não esquecer que a visão teológica de Teilhard estava profundamente arraigada na tradição, como mostrou o P. de Lubac, refletindo o ensinamento dos seus mestres, que formavam um grupo brilhante de teólogos jesuítas franceses do princípio do século (Léonce de Grandmaison, Adhemar d' Alés, Marcel Chossat, Jules Lebreton, Pierre Rousselot, [oseph Huby e outros). Pouco ou nada, pois, Teilhard tinha a dizer aos novos teólogos na crise dos anos 70. Mesmo entre os jesuítas franceses o silêncio envolveu então seu nome. Assim, Teilhard de Chardin mergulhou nas sombras da pós-modernidade e nem as comemorações do 10. centenário do seu nascimento (1881-1981) com cartas laudatórias do Cardeal Casaroli, então Secretário de Estado, e do P. Pedro Arrupe, Geral da Companhia de Jesus³, foram suficientes para restituir ao pensamento de Teilhard uma atualidade que não correspondia à sensibilidade de uma época de "desconstruções" e suspeitas.

Doravante a atualidade de Teilhard será a atualidade, imune às vicissitudes dos tempos, de um clássico do pensamento cristão no século XX. Como tal, sua mensagem passa a ter valor permanente, e convém acolhê-la mais uma vez ao comemorarmos os 40 anos da sua morte.

2. O horizonte da questão de Deus no horizonte cultural e intelectual da primeira metade do século XX

2.1 - O advento de uma cultura pós-teísta

A questão de Deus está no centro da visão teilhardiana e é dela que parte o seu eixo ordenador. Podemos mesmo considerar o pensamento de Teilhard de Chardin como uma tentativa grandiosa de respon-

der à pergunta que, como gládio impiedoso, atravessará a alma do homem da tradição judeu- cristã no século XX: é possível pensar Deus, crer em Deus, aceitar Deus e agir à luz da existência de Deus num mundo que, aparentemente, chegou ao termo da imensa operação cultural, iniciada dois séculos antes, de liquidar de vez a herança teísta de uma história imemorial? Pergunta decisiva, da qual estão suspensas as próprias razões de viver do homem do Ocidente, e o destino do Cristianismo na civilização por ele em grande parte inspirada. A grandeza de Teilhard e o segredo da sua imensa audiência num tempo em que a cultura pós-teísta parecia estabelecer definitivamente seus títulos de legitimidade histórica, residem sem dúvida na lucidez com que fez face à grande interrogação e na originalidade da resposta que para ela encontrou.

O advento de uma cultura pós-teísta é, sem dúvida, um dos mais dramáticos fenômenos de civilização que a história conhece. Somente alguns pensadores, prodigiosamente clarividentes, como Hegel e Nietzsche, alcançaram penetrar a significação profunda desse fenômeno e medir o seu efeito demolidor sobre os pressupostos metafísicos e sobre as bases antropológicas e éticas da nossa civilização. Para nós, que vivemos em meio ao movimento de propagação da onda de choque por ele provocada, não é fácil avaliar a sua amplitude e as transformações que a sua passagem vai deixando nos estilos de vida milenarmente estabelecidos do homem histórico. É necessária uma sensibilidade extraordinária para perceber a novidade inaudita dessa situação. E, mais ainda, é necessária uma rara audácia de pensamento, a quem tem ainda todas as raízes da sua cultura mergulhadas na tradição do teísmo judeu-cristão, para tentar repensar essa tradição abrindo-se ao universo espiritual e conceptual da cultura pós-teísta. Tal foi o leit-motiv da extraordinária aventura teórica e humana vivida por Teilhard de Chardin e só poderemos captar o seu sentido profundo se nos situarmos no centro irradiador do seu pensamento, que é justamente a questão de Deus.

O estudioso da evolução da cultura ocidental nos últimos três séculos não pode deixar de descobrir como um dos seus traços mais impressionantes a lenta e constante erosão da idéia de Deus como idéia unificadora e ordenadora do imaginário social. Processo ainda marginal e localizado no chamado "libertinismo" do século XVII, ele começa a assumir as proporções de um fenômeno de civilização com o deísmo da Ilustração no século XVIII e com as já agressivas formas de ateísmo que o acompanham. A chamada "revolução copernicana" de Kant foi um passo importante nessa erosão da idéia tradicional de Deus, ao privá-la da sua legitimação metafísica. No século XIX o progressivo esmaecer da idéia de Deus na constelação das idéias socialmente legitimadas tem entre suas causas principais a sua in-

interpretação, em chave rigorosamente reducionista, pelo processo de criação cultural do homem, interpretação-para a qual Feuerbach, Marx, Nietzsche e, mais tarde, Freud, propõem versões que serão consagradas como canônicas pelas elites intelectuais. O fenômeno do chamado "ateísmo político", que assumirá formas conhecidamente agressivas nos totalitarismos do século XX, é a tradução direta, na praxis social, do ateísmo teórico que se impõe na praxis cultural da modernidade. Esse ateísmo teórico encontra um lugar privilegiado de elaboração e expressão na vertente ideológica das chamadas "ciências humanas", sobretudo a antropologia cultural, a fenomenologia e a história das religiões, a psicologia religiosa e a psicanálise, a sociologia religiosa e a sociologia do conhecimento, que se tornam os instrumentos tidos como os mais eficazes de dissolução da crença em Deus, à disposição das elites intelectuais do Ocidente.

É sabido, por outro lado, que as ciências da natureza, codificadas nos seus procedimentos metodológicos desde os tempos galileianos, passam a constituir, a partir de então, a empresa intelectual por excelência da civilização moderna que será, cada vez mais, uma civilização técnico-científica. Ora, ao operar o que foi chamado por Max Weber a *Entzauberung*, o "desencantamento" do cosmos visível, as modernas ciências da natureza tornam-se o campo mais propício para a invalidação teórica da idéia de Deus, invalidação ratificada filosoficamente por Kant na sua crítica do por ele denominado argumento físico-teológico da existência do Ser supremo, e ilustrada anedoticamente com a célebre resposta de Laplace a Napoleão sobre a inutilidade da hipótese-Deus. O ateísmo da ciência passa, assim, a impor-se como pressuposto metodológico que não admite discussão, em três campos principais: o problema das origens tendo como tema os três grandes limiares de surgimento e diferenciação da realidade cósmica: o universo, a vida e o homem; o problema da ordem cuja solução postula a auto-diferenciação estrutural dos níveis da realidade físico-biológica; o problema da finalidade, conceito este tido como metafísico e que é substituído pelo postulado de uma teleonomia local compatível com o imenso desdobrar-se aleatório do universo.

Teilhard terá diante de si, em toda a sua dramática realidade para um cristão, o ateísmo da cultura como corrente de fundo da modernidade e, sobretudo, essa sua forma por ele considerada a mais desafiadora que é o ateísmo da ciência. É aqui que ele se instalará para viver a sua aventura da busca de Deus no deserto de uma cultura pós-teísta. Mas antes de tentarmos descrever alguns dos passos dessa aventura, é importante para nós reconstituir brevemente a situação teórica do problema de Deus no universo filosófico do primeiro século XX que foi, para Teilhard, o mediador do seu encontro com a cultura moderna pós-teísta.

2.2 - A questão de Deus no pensamento filosófico do primeiro século XX (1900-1950)

Considerada numa das suas vertentes principais a filosofia da primeira metade do século XX, que se apresenta como a herdeira e continuadora da tradição que vem de Descartes e, como tal, é a que recebe títulos de legitimidade no establishment intelectual do Ocidente, apresenta-se como um múltiplo esforço de integração no corpus canônico das doutrinas filosóficas, da crítica e dissolução da idéia de um Deus transcendente, que se desenvolve a partir da chamada "reviravolta antropocêntrica" inaugurada por Kant. Essa crítica e essa dissolução mostram faces diversas e cumprem diversos estágios ao longo do século XIX, unidos pelo fio de uma sempre maior radicalidade. Não é o lugar aqui para descrever essas faces ou acompanhar passo a passo esses estágios. Baste-nos indicar alguns dos seus traços e lembrar os seus principais momentos 4.

A idade filosófica que começa com Kant foi inaugurada pela chamada "reviravolta antropocêntrica", mas é necessário, para entender a sua evolução posterior, captar o sentido profundo dessa expressão. Situar-se no centro do universo filosófico ou instalar-se no lugar da gênese da verdade e do sentido, tal foi o grande projeto do homem moderno a partir de Descartes. A novidade trazida por Kant, marcando o completar-se da reviravolta que assinala o fim do cosmocentrismo ou do teocentrismo do pensamento pré-moderno, consistiu em identificar e descrever no operar imanente da razão e da liberdade os processos de gênese do mundo objetivo, da sua verdade, do seu sentido e da sua normatividade ética para o homem. Ao termo desses processos Deus se mostra ou apenas como ideal da razão pura teórica ou como postulado da razão pura prática. Um Deus cuja idéia recebe seu conteúdo unicamente da atividade teorizante ou moralizante do homem. Na seqüência dessa inversão antropocêntrica Deus será considerado apenas um objeto de cultura, e esse será um pressuposto recebido sem discussão pelo pensamento do século XIX e do século XX.

A partir de então a questão de Deus se formulará, nos seus termos especificamente pós-kantianos, numa perspectiva exclusivamente antropológica: qual a significação cultural e qual a utilidade social da idéia de Deus? Os pensadores mais representativos do século XIX darão a essas interrogações respostas diversas mas, como já observamos, uma lógica as une no sentido de uma progressiva eliminação das relíquias de transcendência que a idéia de Deus ainda guardava das suas origens religiosas ou filosóficas. No caso de Kant é possível ainda admitir-se uma justificação do Deus transcendente a partir da necessidade de fundamentar-se, em termos de razão prática, a

teleologia da vida moral na busca do Bem supremo: uma teodicéia como exigência da antropodicéia imposta pelos paradoxos da moralidade.

Em Hegel e em A. Comte é a história que é chamada a intervir no processo de Deus. Em Hegel o problema de Deus formula-se no interior da dialética do Espírito e das suas manifestações. Presente no sujeito como Espírito subjetivo, na cultura e na história como Espírito objetivo, o Espírito transcende essas duas esferas para manifestar-se como Espírito absoluto nas criações humanas da Arte, da Religião e da Filosofia. A transcendência do Espírito nessas suas manifestações mais elevadas é posta a partir das obras históricas da cultura, de tal sorte que a teodicéia hegeliana, se assim se pode falar, busca as suas razões na necessidade de se assegurar uma justificação para o devir imanente da história humana e é assim, fundamentalmente, uma historiodicéia.

Já em A. Comte a sucessão dos estados vividos historicamente pelo homem realiza a transposição da idéia de Deus da sua transcendência imaginativa no estado teológico para a sua transcendência ideal no estado metafísico e, finalmente, para a sua imanentização na Humanidade - Deus final da história - no estado positivo.

As gerações pós-hegelianas consideram como sendo a única tarefa que lhes resta nesse campo a de propor diversos códigos de leitura em chave antropológica e sistematicamente reducionista, da antiga tradição teológica. De Feuerbach a Nietzsche, passando por Marx e seus epígonos, sucedem-se os estágios de formação do pensamento pós-teísta nesse seu primeiro ciclo como um pensamento eminentemente crítico, ou seja, que submete a idéia de Deus ao tribunal da razão moderna para descobrir a sua verdadeira significação, oculta sob os véus da fabulação transcendente. A idéia de Deus se mostra assim, submetida à crítica feuerbaquiana, como um texto cifrado, que se trata de decodificar, da própria natureza humana e das suas tendências mais profundas. Para Marx ela é um índice privilegiado do estado alienado do homem na sua condição ainda pré-histórica, ao passo que, para Nietzsche, nela encontramos o símbolo niilista por excelência de uma cultura da decadência e do ressentimento.

O pensamento da primeira metade do século XX, quando Teilhard de Chardin tentará o seu grande diálogo com a modernidade, assistirá ao que podemos denominar o segundo ciclo, na cronologia pós-hegeliana, de dissolução da idéia do Deus transcendente. Esse segundo ciclo reconhece e recebe, no seu ponto de partida, os resultados da tarefa crítica cumprida pelos pensadores do século XIX. Na filosofia do século XX o ateísmo, como resultado da crítica oitocentista da idéia de Deus, passa a ser um tema secundário e um capítulo na

história do pensamento moderno que se considera concluído, não obstante a relevância que continua a ter aos olhos dos pensadores cristãos. Os grandes paradigmas do pensamento filosófico que dominam a primeira metade do século continuam a acolher no seu horizonte temático o problema de Deus, não porem como problema da existência objetiva de um Ser transcendente, e sim como problema de uma herança cultural que apresenta inegável interesse heurístico do ponto de vista da hermenêutica da existência humana e das suas expressões históricas.

É assim que o paradigma da *linguagem* inclui, nas suas diversas utilizações, seja o confisco do sentido pela linguagem das ciências experimentais no positivismo lógico, o que relega as proposições sobre o estatuto objetivo da idéia de Deus entre as proposições vazias de sentido (*meaningless*), seja a análise da linguagem sobre Deus na sua estrutura sintática e no seu alcance semântico, tema usual na filosofia analítica.

Já o paradigma *fenomenológico*, que domina incontestavelmente todo o clima filosófico da época retorna, de alguma maneira, à tradição do grande racionalismo, ao estabelecer a consciência como "doadora de sentido" (*Sinngebende*) no centro do universo filosófico. Mesmo nas suas versões que se afastam aparentemente desse pressuposto, como no itinerário do Ser do segundo Heidegger, o paradigma fenomenológico tem sempre seu campo de aplicação no interior de um horizonte mundano, dentro do qual a transcendência só pode ser pensada como protensão temporal da existência humana para fins encerrados na imanência do mundo: a morte ou o *nada*, como proclama o pensamento pós-moderno, ao chegar à conclusão logicamente necessária das premissas que conferem à consciência finita e situada a prerrogativa propriamente absoluta da criação do sentido.

Tal é, na modernidade filosófica das primeiras décadas do século XX, o ponto de chegada do processo de formação de uma cultura pós-teísta que vinha acompanhando a história espiritual do Ocidente nos últimos três séculos. Ao jovem Teilhard de Chardin, que recebia uma formação filosófico-teológica tradicional nos escolasticados da Companhia de Jesus de Jersey e Ore Place (Inglaterra) onde se acolheram os jesuítas franceses expulsos pela lei de separação de 1905, chegavam apenas ecos indiretos desses grandes movimentos de idéias que começavam a desenhar a fisionomia intelectual do novo século. De resto, Teilhard nunca se interessará pelas tecnicidades filosóficas e somente virá ao conhecimento das correntes dominantes da época através dos seus amigos e confrades como Pierre Rousselot, Auguste Valensin, Pierre Charles, mais tarde Henri de Lubac, Gaston Fessard e outros. Ele irá experimentar o choque da cultura pós-teísta não propriamente na sua expressão filosófica mas no campo do saber

científico e da mentalidade nele dominante, onde a herança do cientismo do século XIX relegara, tanto metodologicamente quanto ideologicamente, a questão de Deus ao arquivo das questões definitivamente excluídas do âmbito da ciência.

É importante, no entanto, para compreendermos o enorme e audacioso esforço de Teilhard para constituir uma fenomenologia do universo científico aberta à transcendência de um Deus pessoal pensado como Ponto Ômega, que evoquemos brevemente as tentativas do pensamento cristão, particularmente católico, na primeira metade do século XX, para contrapor-se, no plano estritamente filosófico, aos pressupostos da cultura pós-teísta, tanto mais que algumas dessas tentativas tiveram influência inegável sobre o pensamento teilhardiano.

A resposta cristã à razão pós-teísta desenvolveu-se sob a norma de uma releitura da grande tradição filosófico-teológica que atingira seu *clímax* no século XIII e na obra de Santo Tomás de Aquino. O estímulo e os critérios para essa releitura receberam uma sanção oficial na encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII (1879), caracterizando o movimento doutrinal que foi denominado neo-escolástica ou, na sua corrente mais representativa, neo-tomismo, e dominou o pensamento católico na primeira metade do século XX. Nele podemos distinguir duas tendências fundamentais, que alimentarão atitudes opostas em face do pensamento teilhardiano.

A primeira se assinalará pela fidelidade ao ensinamento tido como canônico e normativo de Tomás de Aquino, que passou a ser objeto de um enorme esforço de reconstituição histórico-crítica. O teocentrismo do pensamento tomásico é retomado em tentativas renovadas de atualização das provas da existência de Deus pelas chamadas "cinco vias" ⁵, e, num confronto com o ateísmo em plano estritamente filosófico, como pressuposto para a sua análise como fenômeno de civilização. Baste lembrar, como sendo talvez os mais representativos dessa corrente, os dois grandes nomes de Jacques Maritain (1882-1973) e Etienne Gilson (1884-1978), cuja obra ficará sem dúvida como duas das mais notáveis realizações da inteligência cristã no nosso século. Ambos foram críticos severos de Teilhard⁶, e este reconheceu, de resto, que ele e seus críticos moviam-se em universos intelectuais diferentes.

A segunda corrente empreende a releitura da herança tomásica a partir de uma abertura à filosofia moderna, buscando na tradição clássica elementos para uma reinterpretação, em perspectiva teísta, da reviravolta antropocêntrica que a caracteriza ⁷. Ela se encaminhou, de resto em várias direções, mas as duas que estiveram mais próximas de Teilhard e que puderam melhor compreendê-lo foram o *tomismo transcendental* do belga Joseph Maréchal S. J. (1878-1944), e

a *filosofia da Ação* de Maurice Blondel (1861-1949). A influência do primeiro se estendeu aos jesuítas franceses e alemães, e nele é proposta uma leitura original do transcendentalismo kantiano, introduzindo na estrutura estática do *a priori* segundo Kant um dinamismo para o Absoluto do ser, que repõe o problema da legitimidade da Metafísica como ciência objetiva e retoma, em termos filosófico-teológicos, a doutrina tomástica do *desiderium naturale videndi Deum*.

O segundo desenvolve uma fenomenologia original da ação humana que, na sua primeira versão, lembra a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, e repõe igualmente o problema do Absoluto a partir do dinamismo da ação e das seus sucessivos momentos dialeticamente articulados, que desembocam na necessidade da afirmação ontológica. Tanto Maréchal como Blondel mantiveram relações pessoais com Teilhard de Chardin, o segundo sobretudo por meio do amigo comum Auguste Valensin S. J.⁸

Desta sorte Teilhard se encontrou em pleno centro da grande renovação do pensamento católico na primeira metade do século XX, que teve no confronto com a cultura pós-teísta um dos seus motivos fundamentais. No entanto, pela sua sensibilidade, pela sua formação profissional, pelo ambiente intelectual no qual desenvolveu seu trabalho, Teilhard seguiu um itinerário original para Deus, e é esse que se trata agora de descrever brevemente.

3. O itinerário para Deus de Teilhard de Chardin

3.1 - O terreno espiritual do itinerário teilhardiano

O problema de Deus, da afirmação ou da negação da sua existência, nunca se coloca para o homem em termos puramente teóricos. Subjacentes às formulações intelectuais nesse campo estão opções existenciais profundas e essas, por sua vez, traduzem múltiplas influências provindas do mundo espiritual e cultural no qual a vida humana lança as suas raízes e do qual recebe suas razões de viver. Nesse sentido, a cultura pós-teísta não é um produto abstrato de especulações filosóficas ou de investigações científicas, mas é uma das componentes estruturais de um estilo de civilização e de uma postura historicamente caracterizada em face da realidade, do homem ocidental dos últimos séculos, e que denominamos modernidade. Para o homem típico da modernidade o ateísmo é uma atitude espiritual espontânea, antes de ser uma conclusão teórica. Mas não há

aqui nenhum determinismo necessitante, nem cultural, nem social nem psicológico, e sim um elemento essencial integrante de uma típica maneira de estar no mundo, de olhar o mundo e nele agir.

Por outro lado, a modernidade nos envolve e nos condiciona mas não determina fatalmente nossas opções profundas, pois a liberdade humana é, por definição (ou seja, seria algo contraditório se não o fosse), transcendente às suas motivações extrínsecas, às suas condições e às suas situações. Nenhuma tradição se impõe, pois, como forma onideterminante da nossa liberdade. Eis porque, em meio à tradição da modernidade subsistem contradições ou, se quiser-mos, contraculturas, que não são restos fossilizados de tradições passadas, mas mundos humanos vivos e nos quais florescem vigorosas formas de vida espiritual. Na modernidade ocidental dos últimos séculos, que em outro contexto tivemos ocasião de caracterizar como "modernidade moderna" ⁹, uma forma se impõe pela sua universalidade e vitalidade, pela herança de um longo e extraordinariamente rico passado e mesmo por ter sido historicamente o lugar de nascença da própria modernidade moderna: a tradição cristã. Ora, a característica talvez mais notável da modernidade ocidental pós-cristã, e cuja análise não podemos desenvolver aqui ¹⁰, é o seu poderoso dinamismo assimilador e homogeneizador, o que lhe confere uma universalidade de expansão desconhecida de outras culturas. Entre a modernidade e a tradição cristã, também ela animada por um dinamismo inato de universalização, estabelece-se uma espécie de simbiose feita de contrastes profundos (o mais profundo sendo a incompatibilidade entre o teísmo cristão e o ateísmo moderno) e de não menos profundas solidariedades (a mais profunda sendo a fundamental opção ontológico-ética pela dignidade do ser humano e pelos seus direitos). O diálogo cristianismo-modernidade desenrola-se no terreno dessa *concordia discors* e dela provem a ambigüidade que permanentemente o ameaça. O estilo que caracteriza esse diálogo da parte do teólogo ou do intelectual cristão é marcado, por sua vez, pelos traços da família espiritual na qual ele se reconhece ou na qual se inspira ou pelas opções teológicas que se lhe oferecem na rica tradição cristã.

Desde muito jovem Teilhard de Chardin começou a formar sua personalidade espiritual segundo o modelo desenhado por Inácio de Loyola nos *Exercícios Espirituais* e nas *Constituições* da Companhia de Jesus ¹¹, e essa filiação foi decisiva para definir o estilo do seu diálogo com a modernidade. Por outro lado, foram a teologia e a mística paulinianas do "ser em Cristo" e do Cristo cósmico que vieram a constituir o centro da sua visão teológica e a definir o seu próprio lugar na história da mística cristã", É tendo diante dos olhos esse lugar espiritual, teológico e mesmo místico de onde parte seu diálogo com a modernidade, que podemos acompanhar o difícil ca-

minho de Teilhard na sua busca de Deus, pelas terras da cultura pós-teísta.

3.2 - Os passos do itinerário teilhardiano para Deus¹³

O ponto de partida do itinerário teilhardiano pode ser situado num terreno onde se encontram a tradição do cosmologismo antigo (não sem razão Teilhard declarou certa vez considerar-se um *físico* ou contemplador da *physis* no sentido em que o eram os pré-socráticos) e a noção tipicamente moderna de *fenômeno*. De um lado o cosmos visível se oferece, segundo a metáfora galileiana, como um livro aberto à leitura de quem é capaz de decifrar sua linguagem. De outro, o código dessa linguagem é fornecido pela ciência experimental moderna que tem no seu método a chave de leitura do livro da natureza.

O mundo é, pois, *fenômeno*, ou "o que aparece", mas esse "aparecer" tem como correio uma forma de *visão* cuja estrutura e alcance são definidos pelo saber científico¹⁴. A hermenêutica desse peculiar *ver* o *mundo* constitui uma *fenomenologia* no sentido propriamente teilhardiano. É essa fenomenologia que constitui o terreno do itinerário para Deus de Teilhard de Chardin e é nele que esse itinerário pode ser definido um caminho aberto pelo teísmo cristão no território da cultura pós-teísta da modernidade.

Ora, a fenomenologia teilhardiana, na sua intenção ao mesmo tempo *holística* (tendo por objeto *todo* o fenômeno estruturalmente considerado, e a *totalidade* do fenômeno como *physis* englobante do mundo da experiência) e *analítica* (tendo por objeto as estruturas elementares que se manifestam na constituição do fenômeno) convida-nos a admitir, como *condição de possibilidade* do próprio *ver* o fenômeno, a necessidade de abandonarmos uma *visão estática* do universo e que era o eixo de sustentação do teocentrismo pré-moderno e de adotarmos uma *visão evolutiva* na qual se trata justamente de encontrar o lugar para o conceito de um Deus *en-aoant* que possa ser aceito em substituição ao Deus *en-haut* do antigo cosmos estático.

Até aqui os passos do itinerário teilhardiano obedecem aos requisitos metodológicos da razão científica moderna. A partir porém da pressuposição da estrutura evolutiva do universo e da vida, a fenomenologia, tal como Teilhard a propõe, introduz na hermenêutica do fenômeno uma dimensão trans-experimental, mas que deve ser necessariamente postulada, para que se constitua a inteligibilidade *total* do fenômeno. Teilhard designa essa dimensão como "o dentro" (*le dedans*) do fenômeno, e nela opera uma forma de energia que ele não hesita em qualificar de *psíquica* ou ainda energia *radial* (a partir de centros energéticos que são o *dedans* dos fenômenos), de tipo

cumulativo e organizativo, em oposição à energia *física* ou *tangencial* que age no sentido entrópico e dissipativo. É interessante observar que Teilhard retoma aqui, de certa forma, a uma velha intuição do cosmologismo antigo que não podia conceber a ordem do mundo senão pela postulação de um princípio trans-experimental, de natureza psíquica, justamente designado como *pneuma* ou "Alma do Mundo"¹⁵ Na perspectiva teilhardiana a energia *psíquica* interior ao fenômeno permite explicar uma direção experimentalmente verificável na estrutura evolutiva do universo, ou seja, aquela que o mostra, *tal como nos aparece*, desenvolvendo-se no tempo em direção a uma complexidade sempre maior e individualizando essa complexidade em estruturas cada vez mais organizadas. Essa característica dinâmica dos fenômenos permite formular a lei designada por Teilhard como "lei da centro-complexidade", que encontra sua verificação mais indiscutível no fenômeno humano ¹⁶. Admitidas essas premissas, os passos do itinerário teilhardiano para Deus percorrem dois estágios fundamentais que são a *emergência* do Ponto Ômega e a sua *natureza*. Tentemos acompanhar esses passos.

3.3 - Emergência fenomenológica do Ponto Ômega

A expressão Ponto Ômega, que passou a ser a tradução teilhardiana do nome de Deus, tem origem provável de um lado numa reminiscência bíblica em que Jesus Cristo, ao final do livro do *Apocalipse* se auto-designa como *Alpha* e *Ômega* ¹⁷, o que acentua o caráter eminentemente cristocêntrico do teísmo teilhardiano, de outro no fato de que *Ômega*, última letra do alfabeto grego, é símbolo da leitura do livro do universo chegada ao seu fim.

A posição do Ponto Ômega como polo de convergência de todas as linhas da visão teilhardiana do mundo obedece a uma necessidade estrutural que emerge de uma leitura coerente e integral do fenômeno. Essa leitura é feita em dois registros que, sendo fenomenológicos, descobrem uma dimensão *oniológica* na medida em que o *ver* do fenômeno torna possível uma hermenêutica do seu *ser*. Aqui Teilhard, provavelmente sem pretendê-lo explicitamente, une de maneira surpreendente um esquema ontológico *vertical* próprio do cosmologismo antigo e que, de Platão a Tomás de Aquino, organizava a estrutura hierárquica do universo (esquema espacial) e subjazia às provas físico-teológicas da existência de Deus, a um esquema fenomenológico *longitudinal*, esse tipicamente moderno, que ordena a estrutura evolutiva do universo (esquema temporal) no sentido de um avançar para um centro futuro de infinita complexidade.

O primeiro esquema permite um corte *transversal* no todo do fenômeno, de sorte a se poder ordená-lo numa sequência de planos dispos-

tos segundo uma hierarquia ascendente de maior complexidade e conseqüente auto-centração. São eles: cosmos -> galáxias -> estrelas -> planetas -> terra -> vida -> reflexão. Essa sucessão, à qual não deve ser pedida uma exatidão descritiva correspondente aos conhecimentos astrofísicos do tempo de Teilhard mas apenas a manifestação de um índice crescente de centro-complexidade nas estruturas do cosmos, postula um vértice de infinita centro-complexidade na representação vertical do fenômeno, no qual se reconhece exatamente o Ponto Ômega.

O segundo esquema permite um corte *longitudinal* no todo do fenômeno, de tal sorte que ele pode ser ordenado numa linha evolutiva segundo o critério da centro-complexidade, dando origem a uma seqüência no devir temporal, evolutivamente representado, do cosmos, distribuída nessas grandes fases: cosmogênese -> geogênese -> biogênese -> noogênese. Aqui também a flecha evolutiva aponta para um alvo de convergência do seu movimento que não pode ser senão um ponto de infinita centro-complexidade, no qual convém reconhecer o mesmo Ponto Ômega da representação vertical.

Como porém justificar a identidade dos dois Ômegas, que surgem de representações distintas do universo, se um é representado como *presente* ao termo da escala ascendente dos fenômenos, o outro é postulado como *futuro* ao termo do processo evolutivo? A solução dessa dificuldade crucial deve levar em conta o pressuposto gnoseológico das duas representações, a saber, o fato de que elas traduzem a *situação* do observador na sua estância espaço-temporal, ora privilegiando o esquema espacial (representação antiga do mundo), ora o esquema temporal (representação moderna). A transposição *metafísica*, ou seja, a justificação ontológica que permite demonstrar a identidade do Ponto Ômega requer, como Teilhard bem o viu, uma reflexão de natureza transfenomenológica que retoma, em suma, os procedimentos teóricos da tradição metafísica pré-kantiana, como veremos ao tratar da natureza do Ponto Ômega.

Portanto, em nível fenomenológico (no sentido teilhardiano) a posição do Ponto Ômega decorre da necessidade de se assegurar a coerência final e a consistência do universo tal como a ciência moderna o descobre a um *ver* que pretende abranger a totalidade dos fenômenos e descobre o caráter estruturalmente *convergente* com que essa totalidade se descobre ao observador situado *espacialmente e temporalmente* no seu interior. A concepção teilhardiana do Ponto Ômega é formulada, pois, no terreno da *physis*, e é esse o traço que a liga ao cosmocentrismo antigo. Nela, porém, o homem como observador ou sujeito do *ver* fenomenológico ocupa um lugar privilegiado pois nele a evolução atinge o passo decisivo da *reflexão*, "enrola-se" sobre si mesma (na expressão de Teilhard) e torna-se auto-dirigida, o que

a obriga a formular o problema das suas direções possíveis e da sua convergência final: o problema do Ponto Ômega ¹⁸. Por essa posição privilegiada atribuída ao homem na *physis*, este se torna não somente o centro de perspectiva a partir do qual se constitui a visão convergente do universo e o discurso sobre o Ponto Ômega, mas também o responsável pelo destino da evolução: eis o tereno em que Teilhard se encontra com o antropocentrismo moderno, interpretando-o porém como um "antropocentrismo de movimento": o homem no centro dinâmico da evolução.

3.4. Natureza do Ponto Ômega

Sendo o *fenômeno humano* o centro privilegiado objetivamente considerado, isto é, exigido pela própria estrutura evolutiva do universo, para a constituição do discurso sobre o Ponto Ômega, essa estrutura se apresenta, no homem e a partir do homem, dotada de propriedades que de um lado obrigam a conferir uma primazia decisiva ao *futuro* na visão da história humana como história da evolução auto-refletida ¹⁹e, de outro, operam a transição do *fenomenológico* para o *metafísico* na concepção do Ponto Ômega. Essas propriedades são deduzidas da própria natureza do processo evolutivo ao se mostrar, no nível do *fenômeno humano*, como um processo de *auto-centração*, ou seja, que avança não já como processo de ulterior especiação biológica na linha do *homo sapiens*, mas sim como processo de adensamento social da reflexão ou co-reflexão que se traduz filosoficamente como uma dialética histórica de *razão* e *liberdade*, tendendo para um ponto crítico de convergência final. Eis, pois, as propriedades da estrutura evolutiva do universo pensada segundo a dinâmica do fenômeno humano:

- estrutura de *unificação*: supostas como pré-condições naturais, necessárias mas não suficientes, fatores geobiológicos como a curvatura fechada da Terra e o crescimento demográfico, a humanidade se vê sujeita ao imperativo da sua auto-unificação que só se opera eficazmente ao nível de um crescimento socialmente participado da razão e da liberdade.

- estrutura de *centração*: segundo a metáfora preferida de Teilhard, a unificação provoca uma elevação da temperatura psíquica da Terra da qual resulta a formação de centros mais densos de reflexão e ação aos quais estará entregue, finalmente, o destino da humanidade e da evolução. Observe-se que é na perspectiva desses centros que Teilhard postula uma função privilegiada para o Cristianismo na história da evolução.

- estrutura de *espiritualização*: admitida a propriedade da centração, essa provoca ou deve provocar, na *praxis* histórica do homem, um predomínio crescente do *pensado* e do *livremente escolhido* sobre os automatismos e sobre o instinto. Se representarmos a centração como um adensamento do estofo material do universo em torno dos centros de reflexão e liberdade sob a forma da tecnociência (para Teilhard o *artificial* é o *natural* refletido), podemos visualizar esse processo na figura de uma elipse na qual o polo *consciência* (π) atrai o polo *técnica* (P) de tal sorte que a elipse tende a tornar-se um círculo. Nele o polo *técnica* estará absorvido pelo polo *consciência*, ou seja, a evolução terá atingido um ponto crítico de auto-reflexão designando o estágio de *convergência final* do seu imenso devir, em cujo horizonte emerge necessariamente o Ponto Ômega como Fim absoluto do movimento cósmico. Teilhard, com efeito, rejeita decididamente a hipótese de um universo cíclico, repetindo eternamente um começo e um fim.

As três propriedades estruturais do universo evolutivo permitem pensar a *natureza* do Ponto Ômega como sendo a um tempo *imanie*, na medida em que surge como exigência final do movimento da *cosmogênese*, e absolutamente *transcendente* na medida em que, como Fim último, deve ser independente das condições estruturais da evolução, sendo sua condição absoluta de possibilidade. Considerada desde o ponto de vista da posição do Ponto Ômega, a estrutura evolutiva do universo apresenta então as seguintes propriedades, complementando as que foram acima enumeradas ²⁰:

- *irreversibilidade* da evolução, assegurada pelo predomínio do polo *consciência* ou pela contínua acumulação da energia psíquica;
- *polarização* em torno dos centros de reflexão e liberdade, da energia evolutiva física (criação pela tecnociência de estruturas materiais mais complexas e auto-centradas)
- *unanimização* crescente dos polos psíquicos medida pelos parâmetros da *socialização* e da *personalização* em tensão dialética, o que leva a admitir o amor interpessoal como energia psíquica suprema da evolução, em oposição, convém notá-lo, ao *amor fati* de Nietzsche, e descobrindo a face *peçoal* e *personalizante* do Ponto Ômega.

A essa altura apresenta-se imperiosamente ao discurso teilhardiano a necessidade de atravessar o seu Rubicon conceptual e penetrar decididamente no território da Metafísica. Teilhard estava convencido, sem dúvida, da inevitabilidade dessa passagem do *fenomenológico* ao *metafísico* e, embora não tenha tematizado seus requisitos

metodológicos, caminhou nessa direção e deixou-nos páginas sugestivas, que estão entre as mais discutidas da sua obra.

A primeira tese de estrutura conceptual indiscutivelmente metafísica do pensamento teilhardiano, propõe-se no terreno da clássica distinção metodológica de origem aristotélica entre a inteligibilidade *para nós* e a inteligibilidade *em si*, numa análise da realidade que transgride os limites da fenomenologia e o interdito maior da crítica kantiana. Considerado a partir da constituição do discurso *para nós*, ou seja, desde o ponto de vista do observador que aceita prolongar sua visão até às implicações últimas do *fenômeno*, o Ponto Ômega aparece como *imanente* ao processo evolutivo, assegurando sua *coerência* e sua *convergência*, vem a ser, a sua estrutura inteligível *para nós*. Inteligível *para nós*, o fenômeno deve ser inteligível *em si* (postulado do realismo metafísico). Ora, desde esse ponto de vista, que é o da inteligibilidade intrínseca do objeto do discurso, o Ponto Omega deve ser pensado como absolutamente *transcendente*, pois não poderia explicar a *totalidade* do fenômeno se fosse totalmente absorvido na sua imanência e, portanto, *homogêneo* à sua natureza. *Transcendência* e *imanência* formam a oposição dialética fundamental com que o Absoluto e Infinito é pensado pela tradição metafísica na sua relação com o relativo e finito. Assim deve ser pensado o Ponto Ômega na sua relação com o universo evolutivo.

A *Aufhebung* ou supressão dessa oposição dialética se dá, na Metafísica clássica, com conceito neoplatônico de *processão* dos seres a partir do seu Princípio e, mais radicalmente, com o conceito bíblico-cristão de *criação*. A transposição do conceito de *criação* ao quadro conceptual de um universo evolutivo é a segunda tese metafísica presente no pensamento teilhardiano.

O primeiro momento dessa tese tem lugar na transcrição da oposição dialética transcendência - imanência no quadro conceptual de uma realidade cósmica em movimento evolutivo orientado para a emergência final do Ponto ômega. Sendo Fim absoluto da evolução cósmica o Ponto Ômega transcende, como vimos, as condições estruturais que a tomam possível, o que significa que ele está *presente*, no exercício de uma forma de causalidade transcendente, ao longo de todo o processo, não sendo a sua emergência final senão a manifestação definitiva dessa presença. Logo, sendo Fim imanente-transcendente, ele é necessariamente Princípio, ou assume a figura de Ponto Alpha de todo o devir cósmico ²¹.

Como, porém, pensar essa prerrogativa de Alpha-Ômega como Princípio absoluto - sendo Fim absoluto - do universo em evolução? Esse o segundo momento da metafísica teilhardiana da *criação*, que ensaia aqui a proposição de novos conceitos tendo em vista refundir, na perspectiva do universo evolutivo, alguns das

noções fundamentais da metafísica clássica. É essa a parte mais original - mas também a mais discutível - da concepção teilhardiana do Ponto Ômega ou da sua tentativa de repensar a questão de Deus no contexto de uma cultura não-teísta. A noção clássica de *criação* a define como sendo a produção de um *ser* a partir do *nada* absoluto: nada do *ser* mesmo e nada de alguma matéria preexistente. Ela supõe, portanto, a ação criadora do Ser absoluto que, como tal, faz surgir o *ser* criado do *nada* absoluto, sem se relativizar numa forma qualquer de relação *real* com o novo *ser* que, por sua vez, mantém uma relação *real* de dependência ontológica para com o Ser criador²². Tal a origem radical do universo e tal o paradoxo da criação na conceptualidade humana com que necessariamente a pensamos. Ora, Teilhard julga a noção de *ser* nesse contexto presa a uma visão estática dos *seres* no universo, e se propõe completá-la pela noção de "união criadora" (*union créatrice*). Noção difícil e cuja elucidação por parte de Teilhard e dos seus intérpretes nunca foi inteiramente satisfatória. Ela está presente, no entanto, desde os inícios do pensamento teilhardiano²³, e se apresenta como uma noção cardeal da sua meta física do Ponto Ômega. Não se trata propriamente de substituir a noção de *ser*, que a nossa inteligência necessariamente forma como a primeira e mais universal das noções. Trata-se de pensá-la, no caso da *criação*, à luz da noção de *unidade* que lhe é correlativa. O *nada absoluto*, possibilidade radical do ato criador, deve ser pensado, segundo Teilhard, como "nada criável" (*néant créable*) ou seja como *múltiplo absoluto*, oposto dialeticamente ao *Uno absoluto* que é o Criador. A criação é, pois, o movimento (em sentido analógico), suscitado pelo Uno absoluto como Causa eficiente primeira, que, a partir do múltiplo absoluto (*ex nihilo*), faz surgir a multiplicidade relativa dos seres criados, que são tais na medida em que são *unos*, em analogia com o Uno absoluto criador, e tanto mais seres quanto mais *unos*, segundo o axioma metafísico proposto por Teilhard "ser mais é unir mais" (*plus esse = plus plura unire*)²⁴. Nessa perspectiva, se a transcendência do Ponto Ômega exige a liberdade absoluta do Ato criador, a necessidade hipotética desse Ato, suposta a identidade do Ponto Ômega com o Alpha inicial e sua *presença* ao longo do desenrolar-se da *criação*, é uma necessidade que confere a esse desenrolar as características de um *tempo criador*, no qual prevalece sempre a emergência do *novo*, e ao universo criado uma estrutura necessariamente evolutiva²⁵.

A noção de *criação*, reformulada como *união criadora*, opera assim uma surpreendente junção entre o *metafísico* e o *fenomenológico* (no sentido teilhardiano), e é a partir daqui que Teilhard vê aberto um caminho para propor novamente a questão de Deus no terreno de uma cultura pós-teísta.

Para completar essa exposição seria necessário mostrar como Teilhard de Chardin tentou reformular, à luz da sua concepção do Ponto Alpha Ômega, alguns dos conceitos fundamentais da tradição teológico-dogmática cristã. Mas trata-se de um novo e difícil capítulo da sua obra, cujo estudo ultrapassaria de muito os limites do presente texto. Baste lembrar que foi em torno dessas extrapolações teológicas de Teilhard que se feriram as mais acirradas discussões sobre seu pensamento. Fundamentalmente o que Teilhard tentou foi uma releitura do dogma e da espiritualidade cristãs segundo os critérios hermenêuticos impostos pela transição cultural de um cosmos estático para um cosmos evolutivo. Nessa tentativa há pontos que permaneceram insuficientemente esclarecidos e formulações que se prestam à discussão. Na sua obra, porém, *La pensée religieuse de Teilhard de Chardin*, que tornou-se uma referência obrigatória nessas discussões, Henri de Lubac demonstrou convincentemente a fidelidade de Teilhard à tradição doutrinal cristã e estabeleceu os critérios para uma exegese correta do seu pensamento teológico.

4. Reflexões finais

Se nos interrogarmos sobre a atualidade do teísmo teilhardiano, não será difícil ver que há nele aspectos pouco compatíveis com a nova sensibilidade religiosa que se formou a partir da crise dos anos 70, e, outros que, do ponto de vista da mentalidade científica, continuam a ser considerados extrapolações que ultrapassam audaciosamente as fronteiras metodológicas da ciência e são fruto de opções metafísico-religiosas. A concepção de Deus de Teilhard de Chardin teria, pois, apenas um interesse histórico ou haveria nela algum apelo capaz de alcançar a nossa atualidade?

A grande crise desse fim de milênio - econômica, social, política, cultural - levou a sensibilidade religiosa, também ela em crise, a voltar-se para o Deus das realidades imediatas, de onde surgem os grandes problemas e de onde parecem levantar-se os grandes desafios. Assim é que as concepções e representações de Deus que passaram a predominar no pensamento teológico e no imaginário religioso do Ocidente, realçam a) um Deus de *justiça*, capaz de inspirar atitudes e comportamentos de crítica social e política e que possa ser invocado como caução para projetos de transformação da sociedade; b) um Deus da *experiência* interior do Espírito, que irrompe como força transformadora da existência individual e torna possível o reencontro com o cristianismo carismático das origens; c) um Deus da *pluralidade cultural*, que se manifesta por caminhos e formas diversas nas tradições religiosas dos povos, oferecendo assim um fun-

damento ao pluralismo cultural e religioso e à aspiração a uma ética universal da convivência humana.

É compreensível, assim, que os horizontes abertos pela concepção teilhardiana de um Deus cósmico acabem parecendo muito remotos aos olhos do homem religioso e, particularmente, do homem cristão dos nossos dias que se volta para esse Deus das realidades imediatas.

É justamente por parte do pensamento que se inspira na ciência, quando ultrapassa os estritos limites metodológicos impostos pela prática científica e se compraz em sínteses abrangentes da realidade cósmica, que se poderia esperar alguma afinidade com a visão teilhardiana coroada pelo Ponto Ômega. Essas sínteses porém, ao se encontrarem com a tradição teológica, inclinam-se, de preferência, pela concepção de um panteísmo da Razão (*Logos*) imanente ao universo, retomando, de alguma maneira, a herança da teologia estóica, na qual se reconhecem igualmente diversas formas da ideologia ecológica contemporânea. Ora, a essas concepções se opõe irreconciliavelmente a rigorosa afirmação da transcendência do Ponto Ômega, sua natureza *peçoal* e o *antropocentrismo de movimento*, eminentemente personalizante que caracteriza o universo *convergente* de Teilhard de Chardin.

Assim, o teísmo teilhardiano não parece dever encontrar receptividade nem por parte das teologias dominantes ou da mentalidade religiosa, nem por parte dos homens de ciência no exercício da sua específica prática científica, nem por parte dos que propõem visões de totalidade do cosmos explorado pela ciência.

Entretanto, a concepção de Deus em Teilhard apresenta aspectos que a tornam apta a responder a alguns dos problemas mais dramáticos entre os que configuram a crise do nosso tempo. No momento em que graves ameaças pesam sobre a vida em todas as suas manifestações, o Deus de Teilhard repropõe em termos grandiosos a mensagem bíblica do Deus da vida. Com efeito, é na vida que a evolução cósmica converge decisivamente na direção de uma centro-complexidade crescente que aponta para a emergência final do Ponto Ômega.

A grandeza e dignidade da pessoa humana, tema entre todos sensível na consciência da humanidade atual, encontra no Deus de Teilhard uma justificação de ressonâncias universais e mesmo cósmicas, pois é a partir da concepção do *antropocentrismo de movimento* que a evolução torna-se auto-reflexiva e auto-dirigida tendo como alvo final a transcendência infinitamente reflexiva do Ponto Ômega, supremamente pessoal e supremamente unificador. Nunca um destino tão grandioso foi colocado nas mãos da pessoa humana e nunca uma concepção tão marcadamente historicizante da sua dignidade recebeu uma tal densidade ontológica.

Finalmente a teologia, no momento em que um dos seus problemas maiores é a universalidade salvífica do Evento crístico face ao pluralismo das tradições religiosas, teria todo o interesse em reaproximar-se da grandiosa concepção teilhardiana do Cristo cósmico, que transcende as relatividades culturais para assumir, no gesto salvífico universal, o próprio sentido e o destino da evolução que, a partir do *passo da reflexão*, estarão entregues aos azares e ao êxito final da aventura humana.

A figura teórica do teísmo teilhardiano aparece-nos hoje com os traços de uma das mais penetrantes e originais formas do discurso sobre Deus no pensamento cristão do século XX. Como tal ela já adquiriu a perenidade que cabe, de direito, às obras do espírito que se consagraram como clássicas, não obstante as sombras que a cobriram nos tempos da crise pós-moderna. Ao aproximar-se porém um novo século, quando as palavras da pós-modernidade se exaurem num niilismo estéril, uma surpreendente atualidade pode estar reservada ao Deus de Teilhard de Chardin, um Deus da grande saga cósmica, do vitorioso milagre da vida, da pessoa humana, síntese e direção última de todos os caminhos do mundo.

Notas

- Conferência comemorativa do 40º aniversário da morte de Teilhard de Chardin (Centro Loyola de Fé e Cultura, Rio de Janeiro, RJ, Novembro de 1995).
- Esse texto foi publicado igualmente na Revista MAGIS, do Centro Loyola de Fé e Cultura (RJ) nO12: 1996.
- 1. Ver C. Cuénot, *Le phénomène Teilhard*, ap. *Teilhard de Chardin* (col. Génies et Réalités) Paris, Hachette, 1969, pp. 7-29.
- 2. Henri de Lubac, *La Pensée religieuse de Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, 1962.
- 3. Ver *Síntese*, 22 (1981) pp. 3-7 e 123-124; 23 (1981): pp. 120-124.
- 4. Ver Bernard Sève, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994.
- 5. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3
- 6. Ver H. C. Lima Vaz, *Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin*, Petrópolis, Vozes, 1966, Intr. pp. 5-31.

7. Ver A. Léonard, *Foi et philosophie: guide pour un discernement chrétien*, Namur, Culture et Vérité, 1991.
8. Ver Henri de Lubac (éd), Maurice Blondel et le Père Teilhard de Chardin: mémoires échangés en décembre 1919, ap. *Archives de Philosophie*, 24 (1961): 123-156, e Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres Intimes à Auguste Yalensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac (1919-1955)*, Introduction et notes par Henri de Lubac, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.
9. Ver H. C. Lima Vaz, Religião e modernidade filosófica, *Síntese*, 53 (1991): pp. 147-165.
10. Ver H. C. Lima Vaz, Ética e Civilização, *Síntese*, 49 (1990): pp. 5-14.
11. Ver H. C. Lima Vaz, O itinerário inaciano de Teilhard de Chardin, ap. *PUC - Ciência*, Julho 1991, pp. 35-39.
12. Ver H. de Lubac, *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Fayard. 1964.
13. Referências bibliográficas utilizadas: P. Teilhard de Chardin, Comment je vois, ap. *Oeuvres Completes*, t. XI, *Les directions de L'avenir*, pp. 177-223 (Paris, Seuil 1973); Un sommaire de ma perspective "phénoménologique" du monde: point de départ et clef de tout le système, ibid., pp. 233-236; Henri de Lubac, L'apport de Teilhard à la connaissance de Dieu, ap. *Teilhard de Chardin* (col. Génies et Réalités) op. cit., pp. 193-209; H. C. Lima Vaz, *Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin*, op. cit., caps. V e VI.
14. *Le phénomène humain*, *Oeuvres Completes*, t. I, Paris, Seuil, 1956, Prologue, pp. 25-30 (tr. br. e notas de J. L. Archanjo) São Paulo, Cultrix, 1988, pp. 25-37.
15. Ver H. C. Lima Vaz, Linguagem do mundo e linguagem do espírito, ap. *Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira*, São Paulo, Loyola, 1986, pp. 223-240 (aqui pp. 231-232).
16. P. Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature: le groupe zoologique humain*, Paris, 10/18, Albin Michel, 1956.
17. *Apoc*, 22, 13.
18. Por razões que aqui seria longo expor, Teilhard rejeita a hipótese de que a evolução, no homem, venha a regredir ou mesmo a estacionar: por necessidade estrutural ela deve avançar.
19. Sobre a primazia do futuro na concepção moderna do tempo ver K. Pornian, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.
20. Comment je vois, ap. *Oeuvres Completes*, XI, op. cit., p. 203.
21. *Le Phénomène Humain*, op. cit., p. 292, n. 1 (tr. bras. p. 296).
22. A metafísica clássica da criação é exposta por Santo Tomás de Aquino na *Summa Theol.*, I, qq. 44 - 47; ver o comentário de L. Elders, *The philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1990, pp. 277-305.

23. L'union créatrice, ap. *Écrits du temps de guerre*, Paris, Grasset, 1965, pp. 169-197 e *Mon Univers*, ap. *Science et Christ*, (*Oeuvres Completes*, IX, pp. 63-114.
24. Comment je vois, ap. *Oeuvres Completes*, XI, op. cit., 208, nota.
25. Ver Henri de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, op. cit., pp. 281 segs.

Endereço do Autor:
Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 Belo Horizonte - MG