

MEMÓRIAS
DA
ACADEMIA DAS CIÊNCIAS
DE
LISBOA

CLASSE DE LETRAS

TOMO XL

**O pensamento de Teilhard de Chardin no
cruzamento da natureza e do espírito**

MICHEL RENAUD



ACADEMIA DAS CIÊNCIAS
DE LISBOA

LISBOA • 2019

O pensamento de Teilhard de Chardin no cruzamento da natureza e do espírito

Michel Renaud

No mundo intelectual há personalidades brilhantes, que nos abrem horizontes novos e enriquecem a nossa compreensão do mundo. Entre elas, contudo, há algumas das quais é melhor não conhecer a vida privada e particular para que esta não projecte a sua sombra negativa sobre a luz da sua obra. Pelo contrário, há personalidades humanas cujo pensamento ou acção recebe do conhecimento da sua vida um esplendor que ajuda a transfigurar a própria obra, como se esta fosse não apenas uma criação da inteligência, teórica ou prática, mas o reflexo de uma vivência espiritual global. A figura de Teilhard de Chardin pertence a este núcleo de intelectuais cujo pensamento está na esteira imediata de uma vida em tudo notável. Cientista, filósofo, teólogo, místico, e mesmo poeta, Teilhard surge, no seu génio multifacetado, como um visionário, que repensa, inaugura, descobre o nosso saber sobre o mundo, conjuntamente material e espiritual. É precisamente este nexó entre a matéria e o espírito que gostaríamos de sublinhar, colocando-o no centro da nossa apresentação.

1. Porquê este interesse por Teilhard de Chardin? Será que ele é ainda um pensador actual? Quem o lê ainda? Os não-cristãos consideram-no talvez como um bom cientista paleontólogo, mas como pensador, a sua fé estaria demasiado presente na sua visão do mundo para que esta fosse credível; quanto aos cristãos seus contemporâneos, não podiam conhece-lo facilmente até à sua morte, dado que, durante a sua vida, as autoridades da Igreja se opuseram à publicação das suas obras. Quanto aos filósofos de profissão, sentiam-se e ainda se sentem pouco à vontade neste pensamento que de certo modo desafia todas as categorias, não se apresentando como uma nova filosofia, nem se inscrevendo numa corrente contemporânea do pensamento. Talvez Teilhard seja para os teólogos um filósofo, para os filósofos um místico, e para os místicos, um cientista. Muita gente o admira, pouca o retém como um pensador profissional. E é verdade, Teilhard não

é um pensador profissional, não se inscreve numa corrente filosófica clássica, bem situada na história do pensamento. Ele estuda a natureza, a matéria, a biosfera, mostra em seguida que ela se abre à nooesfera, e que esta culmina no ponto Ómega. A convergência para Deus, da natureza e do espírito, isto é, de todo o universo natural e pessoal, é aquilo que marca a visão teilhardiana do real. Ora, não é exagerado admitir hoje — e tal é a minha convicção profunda — que uma filosofia global deve articular-se à volta dos três eixos paradigmáticos que são respectivamente, a natureza, o ser humano e o Absoluto ou Deus. Paradoxalmente verificamos então que na presente época raros são os sistemas especulativos ou — se não quisermos falar de sistema — os empreendimentos intelectuais que tomam estes três eixos como pilares da sua compreensão do real. Quando, deixando todos os pressupostos, tentamos entrar no coração da sua visão intelectual, verificamos que tudo se passa como se Teilhard nos seduzisse pelo brilho das suas análises e, ao mesmo tempo, nos deixasse numa certa perplexidade quanto à decisão de o seguir e de aderir às suas ideias. É este movimento interior de vai e vem que gostaria de clarificar na primeira parte desta breve análise.

É por confronto com as lacunas de muitas filosofias que o pensamento de Teilhard nos atrai. Por exemplo, a fenomenologia do princípio do século xx, com Husserl e os primeiros fenomenólogos franceses, estuda as relações entre a consciência intencional e o modo como o mundo lhe aparece; o fenómeno, na fenomenologia, é precisamente a posição deste aparecer do real a uma consciência humana. Com certeza, não se trata, nesta relação do fenómeno com a consciência, de reproduzir, uma espécie de dualismo cartesiano (desta vez entre a consciência e o mundo que lhe aparece); estamos pelo contrário na busca da fonte do sentido de que brotam quer a consciência, quer o mundo. Esta definição ainda muito caricatural serve-nos para verificar que a fenomenologia não encontra o problema de Deus no seu caminho (salvo enquanto fenomenologia da consciência religiosa em geral, na qual Deus aparece simplesmente como a áurea do sagrado geral e difuso).

Mais longe de nós, no período glorioso da escolástica, as relações entre a natureza, o homem e Deus foram tematizadas de modo extraordinário, mas a natureza ainda não era conhecida senão de modo geral e qualitativo, como matéria ainda desprovida de toda sua dimensão mensurável e evolutiva; faltava então, na trilogia natureza, homem, Absoluto, o desenvolvimento da compreensão

científica do pólo «natureza». Em contrapartida, existem hoje determinados frescos cósmicos, em geral provindo do mundo da ciência, nos quais surge a interrogação das relações entre a natureza e Deus, como se Deus estivesse presente quase objectivamente e de modo palpável, por exemplo, na constituição genética do ser humano; ali temos contudo um curto-circuito entre Deus e a natureza biológica do homem, sem a devida atenção pelo pólo da *consciência de si* especificamente humana. Onde se encontrarão então tentativas de sistemas nos quais se respeita a especificidade dos três eixos assinalados, natureza ou matéria, consciência de si humana e Deus? É aqui que se perfila a figura de Teilhard de Chardin. Apresenta com efeito um pensamento unificado, que articula respectivamente cada um destes três eixos ou nós do pensamento, a matéria, o homem e Deus. É por isso que, do ponto de vista filosófico, vale a pena parar atentamente para ouvir o que ele diz.

2. Previamente não será inútil lembrar alguns dados biográficos. Nasceu no dia 1 de Maio de 1881 num pequeno castelo da Auvergne francesa. Com 18 anos, entra na Companhia de Jesus; no decurso da sua formação, dá aulas no Cairo, de 1905 a 1908, antes de começar os estudos de teologia em Hastings, no Reino Unido. É ordenado sacerdote em 1911; de 1914 a 1918, presta serviço como maqueiro na guerra das trincheiras; a sua coragem vale-lhe várias condecorações. Dessa época fala em termos notáveis: tratou-se de «horas mais do que humanas», «como se tivessem sido vividas no Absoluto». Após os seus últimos votos de religioso (Maio de 1918) e a desmobilização em 1919, realiza sucessivamente uma Licenciatura *ès Sciences* em biologia, em seguida, o doutoramento (1922) e é nomeado professor adjunto de geologia no *Instituto Católico de Paris*. Em Abril de 1923 realiza a sua primeira viagem à China, durante 18 meses, participando, no deserto de Gobi, na descoberta do paleolítico chinês; é nessa altura que escreve a «*Missa sobre o mundo*». No seu regresso a Paris, retoma as suas actividades de docência, mas a crise rebenta com Roma; por causa das suas ideias sobre o pecado original, o Vaticano, ainda prisioneiro do monogenismo — em virtude de uma interpretação do Génesis hoje caduca —, exige que abandone o seu ensino de Paris, limite as suas publicações a assuntos exclusivamente científicos e deixe a França. Começa por assim dizer o seu exílio de 20 anos na China, a qual se tornará, como ele disse, a sua segunda pátria. Volta a França de vez em quando,

para estadias curtas ou prolongadas. Em 1929 torna-se em Pequim funcionário chinês, e participa na descoberta do sinántropo (crânios velhos de quatrocentos a quinhentos mil anos). O seu trabalho de paleontólogo leva-o a realizar investigações na Somália e na Etiópia, assim como na Mongólia. É nessa altura (1931) que participa na expedição americana no deserto de Gobi, um dos lugares mais inóspitos da terra, e escreve *O espírito da terra*. Esta expedição, co-organizada pela Citroën, dura 9 meses. Durante a segunda guerra mundial, permanece em Pequim. De regresso a Paris, em 1946, recebe a legião de honra e a proposta de um lugar no Colégio de França, o mais alto ofício docente em França, mas a sua aceitação pessoal do lugar está submetida à ratificação dos seus superiores religiosos. Em 1948, decide fazer a viagem a Roma para explicar as suas ideias e tentar obter a autorização de publicar o livro *O fenómeno humano*, autorização que lhe é recusada, tal como não lhe foi concedida a aceitação do lugar no Colégio de França. A sua última terra de eleição será os Estados Unidos, na altura dos seus 70 anos (1951), convidado pelo centro antropológico e paleontológico de *New York*. É ali que morre no Domingo de Páscoa, no dia 10 de Abril 1955, com a idade de 74 anos. É também em Nova Iorque que escreve a sua última obra, *O Crístico*; nela lê-se que «*o Cristo da revelação não é outra coisa senão o ponto Ómega da evolução*»; do mesmo modo, encontramos esta frase, impressionante num homem ao qual foi proibido divulgar o seu pensamento: «*é suficiente, para a verdade, aparecer uma única vez num único espírito para que nada possa impedi-la de tudo invadir, de tudo inflamar*». Enfim, é graças a uma amiga, Jeanne Mortier, que foi a sua colaboradora nos últimos quinze anos e que foi constituída herdeira dos seus manuscritos, que tivemos a sorte de ver publicar toda a sua obra de reflexão filosófica, teológica e mística.

O que impressiona em Teilhard de Chardin é conjuntamente o seu espírito de obediência à Igreja, que tão duramente o tratou, assim como a solidez da sua convicção sobre a evolução do universo e do homem. Nesta breve comunicação não poderemos senão apresentar alguns *flashes* destinados a mostrar a actualidade do pensamento e uma parte da originalidade deste grande homem, grande em todos os sentidos da palavra. Das suas várias facetas, só podemos abordar algumas; contudo, cientista, filósofo, poeta e místico, Teilhard merece ser estudado de mais perto. Mas para este efeito, foi necessário retirá-lo do purgatório da história, das «*oubliettes de l'histoire*». Com esta expressão, quero aludir a um

fenómeno muito estranho: muitas personalidades do mundo intelectual — nem todas —, conhecidas e admiradas durante a sua vida, caem depois da sua morte, numa espécie de esquecimento, até que pouco anos depois sejam redescobertas e de novo reconhecidas por aquilo que foram e continuam a ser. O filósofo Hegel¹ não escapou a este veredicto, se se pensa que foi apenas setenta e seis anos depois do seu desaparecimento que foram publicados os seus escritos de juventude. Do mesmo modo, quem fala ainda hoje de Sartre? É assim que se pode dizer, com Luís Sebastião, que depois de um entusiasmo de quinze anos na altura da publicação póstuma da sua obra, Teilhard foi bastante ausente das academias universitárias durante mais ou menos vinte anos. Mas os ventos da cultura sopraram recentemente em sentido contrário; existe actualmente uma recrudescência da atenção pela intuição profunda e pelo dinamismo do pensamento de Teilhard. E Portugal ocupa também um lugar de destaque neste entusiasmo para com a sua obra, tal como mostra a relativamente recente criação, graças ao Dr António Paixão, da Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin (AAPTCP).

3. 1. O primeiro *flash* incide no Teilhard filósofo. A sua visão do «*Fenómeno humano*» — obra talvez mais conhecida e que constitui o primeiro volume das suas obras completas, apresenta a evolução do cosmos, desde a matéria inanimada, a pré-vida, a vida e a consciência. Todos conhecemos a lei de complexidade-consciência; ela é o nervo da evolução que levou ao aparecimento da consciência: é a complexidade crescente das estruturas biológicas que permitiu a eclosão da consciência e, com ela, a mudança de rumo da evolução. O aparecimento da consciência exigia, com efeito, condições prévias de desenvolvimento da matéria viva, sem as quais não teria sido possível esta mudança. O que nesta apresentação interessa o filósofo de hoje reside na espécie de sequência que, partindo da pré-vida, chega à vida, e em determinada altura dá origem à consciência. Com certeza a consciência opera uma revolução na evolução, mas ela aparece apenas

¹ Não queremos dizer que Hegel deixou de marcar a vida intelectual depois da sua morte; mas dilacerada entre os «hegelianos de esquerda e de direita», a compreensão do seu sistema ficou logo tão distorcida que foi necessário esperar quase pelo século xx para ver surgir a tentativa de uma compreensão mais isenta de pressupostos ideológicos. Recordamos que foi somente setenta e seis anos após a sua morte que foram publicados os seus escritos de juventude, importantes para a compreensão dos escritos ulteriores. Não será que um fenómeno semelhante marca Teilhard de Chardin após a sua morte?

quando determinadas condições do desenvolvimento neuronal a tornam possível.

Aquilo que caracteriza assim a tese de Teilhard é a maneira de abordar o problema da consciência, e esta maneira difere da filosofia actual. Em geral, a filosofia de orientação fenomenológica, à qual já aludimos, instala-se na especificidade da consciência para analisar a sua intencionalidade, a sua relação com a especificidade do seu objecto; por intencionalidade deve-se entender, por um lado, o modo como a realidade aparece à consciência, por outro — e reciprocamente —, a maneira como a consciência constitui, a partir de si própria, o horizonte de manifestação das realidades que compõem o nosso mundo. Por exemplo, o mesmo objecto, uma pintura, pode ser considerada como um produto de venda do ponto de vista económico, o que faz dela um objecto negociável; pode ser considerada como um objecto religioso quando está numa igreja, por exemplo, no caso de um ícone; e é também um objecto estético para a consciência artística ou estética. É a nossa consciência que constitui o objecto na sua especificidade. Mas em Teilhard, a consciência reflexiva é analisada em primeiro lugar como emergindo da vida física. Como é que ela se apresenta então? Os termos de Teilhard não deixam dúvidas: é o pensamento que nos introduz no «*Dentro das coisas*». Em *Le phénomène humain*, ele diz (p. 181): «*por esta individualização de si próprio no fundo de si próprio, o elemento vivo, até então difundido e dividido num círculo difuso de percepções e de actividades, encontra-se constituído, pela primeira vez, em centro puntiformal [ponctiforme], no qual todas as representações e experiências se entrelaçam e se consolidam num conjunto consciente da sua organização. (...) O ser reflectido, em virtude mesmo do seu redobramento [repliement] sobre si próprio torna-se de repente susceptível de se desenvolver numa esfera nova*». Na página seguinte, continua: a Vida «*devia, como toda a grandeza no mundo, tornar-se diferente para permanecer ela própria*». Afirmações semelhantes abundam neste livro.

O que queria sublinhar aqui é a proximidade, não apenas das ideias, mas também do vocabulário, com a filosofia de Hegel. Esta proximidade é, por um lado, estranha, porque estes dois pensadores são tão afastados um do outro, não só pelo tempo, mas pelas preocupações profissionais e dialécticas, que não se suspeitaria à partida puder aproximá-los. Mas por outro, este confronto não tem nada de estranho; talvez seja mesmo isso que constitui o centro da minha tese nesta exposição de Teilhard: a grande figura filosófica que se perfila por detrás

de Teilhard, sem que este tenha tido consciência disso, é com efeito Hegel. Que a vida tenha que se tornar diferente para permanecer ela própria evoca a dialética de Hegel, segundo a qual o movimento do real chega a pôr aquilo que se opõe a ele para progredir na vida da sua auto-realização. Do mesmo modo, ao caracterizar o ser reflectido como «redobramento» (*reploiement*) sobre si, Teilhard de Chardin parece fazer eco ao conceito do *Insichgehen der Natur*, o *ir dentro de si*, que, na *Fenomenologia do Espírito* caracteriza a consciência humana. Para os dois, poder-se-ia concluir, a consciência é esta torção sobre si que assinala a passagem do fora para o dentro. Aliás, alguns autores traduziram a expressão hegeliana «o ir dentro de si» por interiorização, termo que quase parafraseia a emergência da consciência a partir da natureza biológica.

Devemos então compreender a diferença entre as duas abordagens: a fenomenologia contemporânea instala-se desde a partida na especificidade da consciência, ao passo que Hegel e Teilhard a vêm surgir do progresso dialéctico da matéria viva. Todavia surge um problema; como é que se compreende a identidade entre a consciência reflexiva enquanto vista de fora, isto é, como momento especial da evolução biológica, e a mesma consciência enquanto apreendida por si própria, na sua subjectividade específica? Na verdade, este problema não se põe apenas em Hegel e em Teilhard, mas em toda a epistemologia do *Mind-Body Problem* contemporâneo. Hoje, com efeito, o problema da mente (ou espírito) e do corpo (ou aqui, de modo mais preciso, do cérebro) encontra a sua maior dificuldade quando se trata de pensar a identidade entre o cérebro (com as células nervosas) que produz o pensamento e o pensamento efectivo vivido subjectivamente por cada um de nós. Será a mesma coisa dizer que, por um lado, o cérebro gera a consciência de si e que a consciência de si recapitula todo o devir da evolução biológica que levou até ela? A resposta negativa impõe-se; é o ser humano que pensa com a sua matéria neuronal e não é esta que é, em si mesma, pensamento. Teilhard sabia-o perfeitamente, porque a entrada no mundo da Nooesfera inaugura um novo destino na evolução da biosfera. Mas para nós o que faz problema é o ponto de sutura entre a evolução biológica e a emergência da consciência interior, entre a consideração da evolução a partir de fora, e a sua apreensão a partir do dentro. A tentação dos especialistas das ciências neuronais de hoje consiste em pôr uma identidade — a partir de fora — entre o fora e o dentro da consciência; mas os filósofos consideram que isso é um erro metodológico; é a

partir do dentro da consciência que se põe esta identidade entre o fora e o dentro, entre o funcionamento objectivo do sistema neuronal e a consciência de si, ou, dito nos termos de Teilhard, entre a Biosfera e a Nooesfera. Lidos a partir deste questionamento, os textos apresentam-se com um relevo inédito; valeria a pena prosseguir, com a acribia de um detective, as expressões de Teilhard que tentam pensar esta quase impossível identidade: é uma «*descontinuidade de continuidade*» (p. 187) o «*passo da hominização*». Referindo estas expressões, Luís Sebastião cita Teilhard (p. 182 da sua tese sobre Teilhard): haverá sempre «um intervalo «*trans-experimental*» sobre o qual não podemos, cientificamente dizer nada; mas além do qual nos encontramos transportados para um patamar biológico inteiramente novo». É estranho que Teilhard podia ter dito, nesta frase, «que nos encontramos transportados para um patamar *espiritual* inteiramente novo»; mas o facto de referir o patamar *biológico* novo, mostra o privilégio que, para Teilhard, tem a consideração da evolução espiritual a partir da *biologia*.

A conclusão deste primeiro *flash* mostra que Teilhard, tal como Hegel, encontra o problema da articulação do bios com a consciência (contudo a partir do bios), mas que respeita este «*intervalo «trans-experimental»*» mais prudentemente que vários cientistas de hoje.

3.2. O elo de ligação para o segundo *flash* projectado sobre o pensamento de Teilhard reside numa observação simples, que remete para um dado importante. Nos seus escritos, utiliza com abundância as maiúsculas: a Vida, a Terra, o Cosmos, o Universo, a Energia radial, o Espírito, a Noogénese, etc. Está certo que em parte este uso revela simplesmente uma particularidade estilística do seu autor, como quando escreve igualmente, com maiúsculas Barysphère, Lithosphère, etc. (*Le phénomène humain*, p. 200). Mas julgo não exagerado suspeitar também algo de mais subtil: os termos com maiúscula sofrem em muitos casos um processo de globalização, de totalização, que faz deles não apenas conceitos científicos, mas conceitos filosóficos. Cientificamente, não existe com efeito uma percepção global do universo, da terra, ou de vida; não será que as maiúsculas operam então uma transmutação do singular para a totalidade, a totalidade da Terra, do Cosmos, da Vida ou do Espírito? Esta observação aparentemente inofensiva coloca-nos na pista de um problema central para a compreensão de Teilhard. Muitas vezes, ele coloca o pensamento e mesmo o Espírito já na matéria, como se o

espírito fosse o dinamismo secreto que, de modo ainda não consciente, orienta a evolução biológica até que, desta vez, o homem, enquanto espírito *humano*, com a liberdade de que goza, seja encarregado de assumir a responsabilidade pela evolução do mundo.

Dois problemas importantes perfilam-se por detrás desta observação. O primeiro consiste em perguntar, de modo *estático*, se a presença do espírito na matéria é um dado enraizado na *ciência*, ou se se trata de um elemento provindo de uma visão do mundo de natureza *filosófica*. O segundo consiste em saber como se deve entender o *dinamismo* da evolução, se é uma visão do espírito, uma mera *ideia* lida sobre os factos, ou se o mundo é *realmente* atravessado por uma energia que revela apenas no cume da personalização e da comunhão entre os homens a chave do seu segredo, isto é, a sua natureza realmente pessoal. No fim de contas, as duas maneiras de enunciar o problema reenviam para a compreensão da *finalidade* inscrita no real: esta inscrição é ela própria *real* ou depende da nossa interpretação de cariz *filosófico*? Como entender a finalidade do processo evolutivo, que, tal como se sabe, vai atravessar todos o cosmos até ao ponto Ómega?

Esta questão da interpretação da finalidade, ou da causa final, ou do sentido da evolução, é conjuntamente o maior aporte de Teilhard e o ponto no qual foi mais criticado, por exemplo, pelo biólogo francês Jean Rostand. Este afirmou que o pensamento de Teilhard se limita a ser uma simples visão do mundo subjectiva, quase gratuita, tão brilhante como não demonstrável. O problema é sério e não vamos poder resolvê-lo em escassas considerações.

Desde o século xix a questão do determinismo e do finalismo da evolução suscitou polémicas sem fim. Poderíamos dizer que hoje o determinismo ganhou, que o finalismo parece esconder uma leitura pseudo-científica do universo. Tudo se passa como se a ciência não tivesse nada a ver com a tese de uma mão secreta que dentro da evolução orienta o devir desta. Mas a coisa é mais complexa. É verdade que a ciência se apoia na causalidade eficiente, graças à qual tenta compreender os fenómenos, e que esta causalidade não pressupõe um espírito invisível que guia o processo evolutivo para um termo previamente por ele conhecido. Neste sentido, a ciência, tanto a biologia como a paleontologia, parece poder prescindir do conceito de finalidade, em proveito de outros conceitos como auto-organização, emergência, quando não é o puro acaso. Mas o pensamento de Teilhard vai em sentido contrário, porque precisamente o movimento antrópico

que ele reconhece no coração da evolução indica a seta do progresso para o qual tende o universo tanto material quanto humano. Neste sentido a tese de François Jacob, *Le hasard et la nécessité*, está nos antípodas da visão do nosso autor.

Tudo depende em nosso entender daquilo que chamamos o real, a realidade, o mundo. Para uma mente que só se mantém no campo da causalidade eficiente da ciência, as respostas da investigação incidem na questão do «como» é que os fenómenos se transformam. Mas a questão do *porquê* da existência dos fenómenos fica intacta, tanto no princípio como no termo da aventura científica. Ora, o sentido da evolução corresponde a um nível de reflexão diferente do da causalidade empírica. A questão consiste então em determinar o nível de *realidade* do *sentido* que se reconhece: em que medida este sentido está realmente inerente ao devir da evolução ou depende apenas da nossa mente que o imprime? Não há dúvida que Teilhard considera que o movimento antrópico não é apenas uma criação do espírito, mas que o nosso espírito o reconhece como *realmente* presente no real. Trata-se então de analisar a relação entre a realidade do sentido da evolução e o nosso espírito. A esse respeito poderemos ter várias respostas, em conformidade com os pressupostos filosóficos que subjazem à nossa investigação, respostas que não coincidirão necessariamente com as de Teilhard. Mas considero que é possível mostrar que o pensamento de Teilhard faz sentido, porque existem na maneira de compreender a presença de uma finalidade no mundo, no universo e do homem, outras perspectivas que não as das ciências baseadas na busca das causas eficientes. Assim, é-nos possível afirmar que a resposta de Teilhard é legítima. É quanto ao estatuto epistemológico destas respostas incluindo a finalidade que poderíamos prolongar a discussão, o que nos levaria demasiadamente longe para poder ser efectuado aqui.

De todo o modo, o que merece ser sublinhado é a proximidade, senão na terminologia, pelo menos do gesto especulativo que preside à apresentação quer de Hegel quer de Teilhard. Em termos filosóficos mais técnicos, diremos que o facto de Hegel começar o seu sistema por uma teoria metafísica denominada «Lógica» significa que aquém e além de todo o estudo da natureza material, existe um movimento dialéctico que habita o real e que não se torna plenamente real senão quando é efectivamente pensado, e pensado pelo espírito. Pensar é, deste ponto de vista, um caminho que, atravessando a ciência, começa aquém e leva além da ciência. Mas não será também isso que Teilhard quis dizer-nos? A prova,

diria, reside no facto de Teilhard não desenvolver a sua teoria em obras explicitamente científicas, como as que reserva à paleontologia pura, mas nas obras de síntese que foram publicadas sob o título *Obras de Teilhard de Chardin*. Podemos portanto considerar que, qualquer que seja o estatuto epistemológico reconhecido ao discurso de Teilhard sobre a relação entre a natureza e o espírito, esta relação não pode de modo nenhum ser eliminada sob o pretexto de não ser susceptível de prova exclusivamente científica².

3.3. Um terceiro *flash* permite-nos também apreciar a especificidade da visão do Pierre Teilhard de Chardin, desta vez, já não a visão do mero cientista, mas do cientista visionário. No último capítulo de *Le Phénomène humain*, intitulado *A terra final*, Teilhard projecta para o fim futuro do mundo o movimento que reconheceu em acção desde o princípio da evolução. Neste capítulo cruzam e tecem-se traços que poderíamos chamar físicos, filosóficos, éticos, teológicos e místicos. Mas a unidade permanece à volta do processo de *convergência* da matéria e do espírito. De certo modo reconhecemos um deslize entre o *fim* cronológico do mundo, que Teilhard encara como extinção da vida no planeta, e o *fim* para o qual tende, no espírito, toda a unidade entre a vida e o pensamento, entre a biosfera e a noosfera. Por si próprio, este capítulo parece também ser um retrato do seu autor, por exemplo quando lemos: «*nem no seu arremesso [élan], nem nas suas construções, a Ciência pode ir até aos limites dela própria sem colorar-se de mística e carregar-se de Fé*». A fé na ciência enraíza-se para Teilhard na íntima junção entre a realidade do universo e a assunção desta no pensamento humano. É por isso que o futuro da humanidade depende do ser humano mais do que das peripécias objectivas do planeta. «*Em nós e através de nós vai subindo constantemente a Noogénese. Deste movimento reconhecemos as características principais: aproximação [recíproca] dos grãos de Pensamento; sínteses de indivíduos e sínteses de nações ou de raças; necessidade de um Foco pessoal autónomo e supremo para ligar, sem as deformar, numa atmosfera de activa simpatia, as personalidades elementares. Tudo isso mais uma vez sob*

² Consultar-se-á a esse respeito o trabalho valioso de Luís Sebastião sobre Teilhard, principalmente na secção dedicada à ideia de *finalidade no processo evolutivo*, assim como à secção seguinte, *O princípio cosmológico Antrópico* (tese de Doutoramento sobre Teilhard de Chardin, apresentada na Universidade de Évora, Portugal). Cfr. igualmente: de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, 1962.

o efeito combinado de duas curvaturas: a esfericidade da Terra e a convergência cósmica do Espírito, — conformemente à lei de Complexidade e Consciência» (p. 319-320). Este texto concentrado recapitula todo o dinamismo e o destino do Pensamento humano, mas ainda não indica qual será o seu fim. Aqui intervém então aquilo que poderíamos chamar o salto do visionário: a morte do planeta está certa, mas o mundo da Noosfera, na qual se pode reconhecer a interiorização de todo o saber e de todo o humano, terá duas saídas possíveis, «duas zonas, respectivamente atraídas para dois pólos antagónicos de adoração». Ou adoração de si próprio do pensamento humano que se fecha sobre si mesmo — numa espécie de egoísmo metafísico e moral —, ou abertura à alteridade do amor, graças à Noosfera «que se decidirá a «dar o passo» fora de si no Outro». Poucas linhas a seguir, Teilhard reconhece, nesta projecção do futuro radical do Pensamento, «não um progresso indefinido, hipótese contradita pela natureza convergente da Noogénese, mas um êxtase, fora das dimensões e dos quadros do Universo visível». O ponto Ómega, que no seu último texto, identifica com o Cristo universal, é deste modo conjuntamente imanente e transcendente.

Nestas expressões, Teilhard ultrapassa os limites da ciência, mas é de novo notável que com os conceitos de convergência, de interiorização, de concentração, de saída de si («(...) *excentrar-se sobre o Centro transcendente da sua concentração crescente*») (*Le phénomène humain*, p. 320), é ainda a proximidade com a teoria do Espírito absoluto de Hegel que pode ser salientada. Mas Teilhard nunca cai num panteísmo simples; ele volta apenas a encontrar, à sua maneira, o sopro que atravessa todas as grandes filosofias.

Não iremos dizer que Teilhard deve ser assumido e seguido hoje como a verdade definitiva sobre a ciência, a matéria e o pensamento. Ser fiel à inspiração de um pensador, seja ele Tomás de Aquino, Hegel ou Teilhard de Chardin, não é repeti-lo cegamente, sob pena de fazer, por exemplo, um neo-teilhardismo eventualmente tão caduco como o neo-gótico. Mas, com ou além da sua terminologia, há uma verdade profunda que perpassa toda a obra de Teilhard, nomeadamente esta vontade de nunca desarticular a matéria, o pensamento, e o termo transcendente de toda a evolução.

Para comentar esta conclusão, que me seja permitido evocar uma lembrança pessoal, provinda do contacto com um «maître à penser», que tive a honra de conhecer de muito perto, quero dizer o professor Jean Ladrière, personalidade

filosófica notável, falecida em Novembro de 2007 e que comemorei em 2008 também na Academia das Ciências. Regressando de carro a Lisboa, no fim de uma viagem de descoberta de Portugal, tive a ideia de perguntar a Jean Ladrière o que pensava pessoalmente do destino do ser humano depois da morte, isto é, perguntei-lhe como é que, pessoalmente e além de todas as teorias filosóficas que já conhecíamos, ele se representava a possibilidade da uma sobrevivência humana. Depois de um momento de silêncio, obtive a resposta que transcrevo livremente, mas de modo fiel ao seu teor profundo. Poder-se-ia, disse, compreender a existência humana como uma tentativa permanente de unificação, de realização de si próprio, à maneira de uma trajectória de sentido que visa mais alto do que ela própria, mas que nunca consegue alcançar aqui o seu termo. Então, à maneira de Teilhard de Chardin, a vida depois da morte seria, no ponto Ómega, receber e viver plenamente como dom esta unificação, tanto unificação interior de todas as nossas tendências profundas como unificação convergente com a de todos os outros. A qualidade da resposta marcou-me, mas impressionou-me nela também a sua evocação da figura de Teilhard de Chardin, como se, para além de todos os gigantes da nossa tradição filosófica ocidental, a figura deste genial e isolado cientista, filósofo e místico fosse ainda o guia mais seguro para nos orientarmos num problema existencial tão pessoal como a vida depois da morte.

(Comunicação apresentada à Classe de Letras
na sessão de 22 de janeiro de 2009)