

**Instituto Adriano Moreira
Da Academia das Ciências de Lisboa**

**Ciclo de Conferências sobre Teilhard de Chardin
16-18-de Dezembro de 2019 - 3ª Fª 17 de Dezembro:**

ABORDAGEM DO ESPÍRITO EM TEILHARD DE CHARDIN

Michel RENAUD

Qual é a cultura que não se refere ao espírito, num sentido largo ou mais circunscrito? Sabe-se que as mais antigas delas falam preferencialmente do espírito no plural, «os espíritos», como se o animismo fizesse parte do fundo patrimonial da humanidade. Quando se vê a actividade dos médiums, aparentemente consultados também por políticos e gente formada, quando se ouve dizer que grande parte da população mundial, por exemplo na África ou na Ásia, ou mesmo em determinados sectores dos nossos países europeus, acredita na possibilidade de entrar em contacto com os mortos, pode-se interrogar os pressupostos destas crenças e perguntar: o que são os espíritos, o que é o espírito? Mas suspeitamos já à partida que é muito diferente enunciar a questão no singular ou no plural. Na nossa cultura o uso do singular refere-se preferencialmente a um sentido metafórico, cuja origem fica na sombra de uma certa indeterminação; quando se diz: nesta comunidade, nesta família, reina um bom espírito, ou eventualmente, um mau espírito, quer-se caracterizar modalidades do entendimento que presidem às relações sociais, sem necessariamente a pressuposição da existência do ou de um espírito individualizado.

Na nossa cultura, herdeira de uma filosofia bimilenária, o espírito evoca uma parte da pessoa, por oposição a uma outra parte, em geral chamada matéria, e constituindo com esta um binómio fundamental, o de espírito e matéria. Mas o que significa este binómio senão uma composição, destinada a compreender melhor a pessoa? Por sua vez, uma «com-posição» implica uma posição com outra coisa, isto é uma oposição; temos assim duas realidades postas em conjunto e que, enquanto tais, compõem um ser material e espiritual. Por outro lado, nesta composição a matéria não é o espírito, e, por isso mesmo, existe uma oposição entre ela e ele. Mas como é que se apresenta então a diferença, a linha de demarcação entre matéria e espírito? Será o corpo o oposto ao espírito? Em geral, fala-se da dualidade corpo e mente ou corpo e consciência. Do mesmo modo, o corpo é tradicionalmente pensado em união com a alma. Será a alma a mesma coisa que o espírito? Na *Encyclopaedia Universalis*, de 20 volumes, não consta a entrada *espírito*; ao citá-lo reenvia para outros conceitos, «alma, dualismo, evolução, finalidade, inteligência, materialismo, mecanismo, subjectividade, vida»¹. Outro é o tratamento do espírito nos dicionários de filosofia, por exemplo na *Encyclopédie philosophique universelle*², que começa pela análise do espírito em São Paulo.

A dificuldade de compreender o espírito já se verifica pela etimologia deste conceito, que, tal como se sabe, se refere ao sopro, ao vento, nas três culturas que moldaram o Ocidente; em hebraico, *rua'* (substantivo feminino) é o sopro que, provindo de Deus, faz viver todo o vivo e mesmo todo o universo; isto faz

¹ *Encyclopaedia Universalis*, tome 6, p. 548.

² *Encyclopédie philosophique universelle* (t. 2, *Les notions philosophiques*, vol. 1, p. 848-864) (Paris, PUF, 1998 2ª edição; 1990 1ª ed.).

compreender que as traduções de *ruah*, nomeadamente nos salmos, oscilam em conformidade com as traduções bíblicas: algumas traduzem por sopro, outras por espírito. Em grego, *pneuma* tem a mesma raiz, provindo do verbo *pneô*, soprar, o que o latim também confirma, *spiritus*, *spirare* (*in-spirare*, *ex-pirare*). A metáfora do sopro, invisível, mas reconhecido nos seus efeitos, deixa entrever a complexidade de discernir o sentido da noção espírito. Notemos ainda que, na linguagem popular também presente em São Paulo, o espírito se opõe à letra, quando se trata de respeitar normas morais ou outras. Também na Cartas de São Paulo, o espírito opõe-se à carne, num sentido inovador, retomado pela teologia ulterior. E voltamos a perguntar: o que é o espírito?

1. Elementos para uma definição prévia do espírito. Para abordar o pensamento de Teilhard, convém ter uma compreensão prévia do espírito, em vista a discernir a originalidade do autor. No pensamento filosófico os dualismos corpo – espírito, ou espírito – matéria, têm uma longa história, no decurso da qual a composição foi entendida primordialmente no sentido de uma oposição: o espírito difere radicalmente da matéria; do mesmo modo, não é enquanto corpo no sentido restrito deste termo, que o corpo é também espírito. Ora, é uma tal dicotomia que se deve submeter a uma mais apurada análise, em vista a chegar a uma saudável compreensão do espírito. Tal como a alma não é um pequeno *conteúdo* inerente a uma grande caixa – ou *continente* – que o corpo constitui, o espírito não é algo que o corpo *contém* estaticamente nele, à maneira de um elemento com contornos bem discerníveis. Para ultrapassar esta oposição estática, deveríamos recorrer ao adjectivo *espiritual* antes de falar imediatamente do espírito, se é verdade que o espírito se deixa aproximar a partir das suas obras, a partir daquilo que ele realiza no ser humano e no mundo.

Se a acção do espírito no corpo é, precisamente, espiritual, é porque ela mostra, no seio do funcionamento fisiológico do corpo, a presença de um excedente que o atravessa e o leva além dele próprio. A compreensão do espírito, em si invisível, exige, contudo, o recurso a outras metáforas que não a do excedente. O espírito existe como um movimento de superação, cuja especificidade consiste em ligar-se àquilo que ele não é, enquanto corpo. Sublinhemos esta dimensão de negação inerente ao espírito, negação que não acarreta a destruição do corpo, mas que se apresenta como a instância, que, ao atravessá-lo, o eleva acima dele próprio. É, portanto, uma negação que serve para enunciar uma diferença.

Este movimento espiritual verifica-se principalmente no dinamismo que leva o ser humano a querer conhecer o mundo, a procurar a verdade, tanto na ciência como na interpretação de si próprio e do universo no qual está imerso. Poder-se-á afirmar que esta procura, além dos seus notáveis êxitos, permanece sempre fragmentária, incompleta, ficando muito aquém do desejo secreto de totalização que habita a sede de verdade. No entanto, a procura da verdade e de autenticidade traçam, na existência humana, um itinerário pelo qual, nas e apesar das suas limitações, o ser humano se revela como um ser espiritual.

O mesmo raciocínio aplica-se às realizações do agir voluntário. Apesar da sua insuperável finitude, as acções postas pela vontade não são apenas realizações pontuais, simplesmente sucessivas, sem nexos e destinadas a rapidamente se esbaterem no inexorável fluxo do tempo. Pelo contrário, a rede que as acções voluntárias constituem confere à identidade humana, à pessoa que as executa, uma configuração específica, isto é, a espessura de um conteúdo espiritual coextensivo à personalidade que lhes é subjacente. A pessoa consciente, com efeito, realiza-se a si própria ao realizar as suas acções. Esta realização pessoal provém do movimento propriamente espiritual que, ainda que não tenhamos dele uma consciência explícita, unifica pouco a pouco a

multiplicidade das acções. Reciprocamente, cada acção ganha o seu sentido na medida em que se inscreve no movimento de unificação que, enquanto espiritual, manifesta a presença do espírito na existência humana.

Já dispomos assim de dois traços específicos do *espírito*: em primeiro lugar, ele transcende a *matéria*, que ele não é, atravessando-a e fazendo assim emergir nela um sentido novo. A esse respeito, as belas artes constituem, por inerência, um campo privilegiado da presença do espírito; por exemplo a música consiste em unificar os sons, na sua frequência acústica específica, para realizar uma obra de arte una na multiplicidade e na diversidade das suas partes melódicas ou harmónicas. Por isso mesmo, a música é mais do que um mero prazer dos ouvidos, na medida em que ela contribui para alargar e dilatar «espiritualmente» o nosso mundo interior.

A segunda característica do espírito consiste em unificar a própria pessoa humana pela figura que pouco a pouco se forja no decurso das suas realizações e finalmente de toda a sua existência. Desta figura não será provavelmente possível obter uma descrição precisa e plenamente circunscrita; se existisse, esta identificar-se-ia com o retrato espiritual completo da própria personalidade humana.

Ao ser superação do corpo no corpo, unificação da matéria na matéria, o espírito torna-se o dinamismo, não de uma «com-posição» estática e definitiva entre carne e espírito, mas de uma realização do corpo pelo espírito que o atravessa sem se identificar totalmente com ele.

O terceiro traço dinâmico do espírito que merece a nossa atenção é a superação de cada pessoa entendida na sua individualidade singular. A busca da verdade, o desvendamento dos segredos do universo assim como a realização da pessoa nos seus actos superam o esforço de cada indivíduo e de todos eles, considerados como conjunto global. Noutros termos, ninguém esgota o dinamismo espiritual que o atravessa. Desta vez o espírito opera em esboço a unificação de todos os seres humanos considerados nas suas aspirações à verdade e à realização plena, unificação à qual se pode dar o nome de felicidade. Ninguém pode monopolizar a força espiritual que o faz viver, mas todos os seres humanos partilham este dinamismo que os atravessa, junta e supera. Eis uma outra maneira de compreender a unidade na multiplicidade, agora especificamente espiritual: estando unidos numa aventura comum, os seres humanos são interpelados pela força espiritual que está na base desta união. A descoberta deste dinamismo que nos supera a todos torna-se concreto e sensível nas formas parciais de unidade, ao nível familiar, na companhia dos amigos, nos encontros do trabalho (quando estes se realizam precisamente num «bom espírito»), nas actividades sociais e caritativas, assim como na vida política e, de modo especial, nas comunidades de fé. Trata-se de uma unidade já presente, mas apenas incoativa, e que ao mesmo tempo se vive no pano de fundo de uma plenitude sonhada e secretamente desejada. Esta plenitude está, em nosso entender, próxima do «Reino dos fins» evocado por Kant na sua ética e traduz também o voto de felicidade que anima a nossa existência.

O quarto traço que nos permite ter uma compreensão básica daquilo que é espiritual no ser humano reside numa diferença que a filosofia de Paul Ricoeur analisa a par e passo, nomeadamente a diferença entre justiça e amor. Justiça e amor constituem duas modalidades de relacionamento humano propriamente espirituais, até na sua dimensão material e mais corpórea. Ora, a justiça, sublinha Paul Ricoeur, baseia-se numa lógica de equivalência, na qual a reciprocidade tem que ser garantida a partir de uma recta compreensão da igualdade. Em contrapartida, o amor obedece a uma outra lógica, à lógica do dom, a qual ultrapassa a justiça na medida em que nos faz entrar na esfera do

gratuito; o amor autêntico não tem nada de mercantil e não procura respeitar o princípio de equivalência estrita entre o que se dá e o que se recebe. Não se trata de desenvolver aqui esta diferença, que mereceria longos comentários, mas de sublinhar que a lógica do dom inaugura uma nova fase na compreensão daquilo que há de espiritual na existência.

A partir deste quarto traço pode-se ainda dar um passo para a frente – o que inaugura um quinto traço – permitindo-nos aceder ao pórtico da fé. Se Deus é um ser totalmente espiritual, pode-se afirmar reciprocamente que a essência do espírito é de natureza divina. Mas só uma descoberta interior da fé – e, para nós, da fé em Cristo – pode chegar à esta inteligência suprema do espírito, à luz da qual se tornam compreensíveis as considerações de São Paulo sobre o binómio entre carne e espírito.

Em resumo, o nosso conceito de espírito repousa nos cinco momentos apresentados, que, do mais geral, passam progressivamente para o mais central. 1) O espírito atravessa a matéria unificando e elevando-a acima dela própria. 2) Constitui deste modo, em cada nível, a unificação de uma pluralidade. 3) Mas, embora sendo um ser espiritual e não apenas carnal, nenhum ser humano monopoliza o dinamismo do espírito; pelo contrário, é este dinamismo que consegue instaurar a unidade na imensa pluralidade das pessoas no mundo. 4) Na base da diferença entre justiça e amor, compreendemos que é em virtude do dinamismo do espírito que alcançamos um progresso decisivo na existência humana; a entrada na lógica do dom, cujo paradigma reside no gratuito, eleva a existência humana a um nível espiritual mais profundo e inovador. 5) Pode-se então entrever um novo estilo de vida espiritual, no qual a fé faz descobrir a essência de um Deus de amor. Este quinto passo não está sobre pé de igualdade com os outros; contudo, quem dá este passo, descobre-o como o acesso ao fundamento primeiro e último de todos os precedentes.

2. O espírito em Teilhard de Chardin. É com esta descrição sumária das obras do espírito que entramos na leitura de Teilhard. Ora, o que é que verificamos? Com uma linguagem conceptual diferente e sobretudo com outros pressupostos científicos a análise de Teilhard chega a conclusões que em nada desmentem a nossa prévia abordagem. Tal vai ser o fio condutor da apresentação do texto *Esquisse d'une dialectique de l'esprit* (datado de 1946,), assim como do capítulo *L'atomisme de l'esprit* (de 1941), textos incorporados em *L'activation de l'énergie*³.

A primeira observação que podemos reter é que, salvo uma vez no princípio do segundo destes textos⁴, o conceito de espírito quase não intervém neles. Isso quer dizer que o que interessa Teilhard, não é propor uma prévia definição filosófica do espírito, qualquer que possa ser o seu interesse, mas analisar a evolução do real, do real cósmico, vital e humano, como se o decurso de toda a evolução fosse uma obra do espírito; aliás, é o que se manifestará claramente no termo dos dois textos. Mais do que o espírito, são as suas obras que retêm a sua atenção. Além disso, diremos que estes dois textos constituem uma apresentação condensada da essência do pensamento de Teilhard. Aqui mais do que nunca, o seu estilo quer-se propedêutico e, para alcançar este fim, parte de uma observação geral ou global do cosmos ou da vida na terra. Deste modo, o primeiro texto, mais sucinto e condensado, parte do fenómeno cósmico, ao passo que o segundo texto começa a reflexão com a observação da pluralidade humana.

³ TEILHARD DE CHARDIN, P., *Oeuvres de Teilhard de Chardin*, Tomo 7, *L'activation de l'énergie*, Paris, Seuil, 1963 ; «Esquisse d'une dialectique de l'esprit» (p. 147-158) e «L'atomisme de l'esprit» (p. 27-63 do mesmo livro).

⁴ «Depuis que l'Homme réfléchit et plus il réfléchit, l'opposition entre Esprit et Matière ne cesse pas de se dresser, toujours plus haut, en travers du chemin montant vers une meilleure conscience de l'Univers» (p. 29).

A originalidade de Teilhard consiste, com efeito, em colocar o ponto de partida da sua reflexão numa pluralidade cósmica ou humana; mesmo quando procura desvendar a presença do espírito no mundo e no ser humano, não se vira imediatamente para a subjectividade humana, mas coloca-se no plano da matéria. Não se poderia melhor afirmar que não existe uma oposição de princípio entre matéria e espírito, mas que a tarefa do espírito, pelo menos no nosso mundo humano, começa por assumir a matéria, a matéria cósmica, terrestre, biológica e somática, para a elevar acima dela. Deste ponto de vista, Teilhard confirma implicitamente que o espírito age, por assim dizer, sem anunciar triunfalmente a sua presença, mas como um dinamismo, e dinamismo precisamente espiritual destinado a tornar-se consciente, embora já activo antes desta tomada de consciência por parte do ser humano. Esperamos assim poder assistir à maneira como Teilhard introduz e pensa esta tomada de consciência.

Abramos um parêntese. A corrente filosófica da fenomenologia iniciou-se no tempo de Husserl ao pôr todo o peso da sua investigação na relação da consciência e do «objecto» que se apresenta a ela e, reciprocamente, que ela faz aparecer. Para este efeito, o seu estilo de desenvolvimento não corresponde àquilo que Teilhard costuma chamar fenomenologia. A fenomenologia de Teilhard coloca-se directamente na observação dos factos empíricos e científicos, sem se debruçar, imediatamente como na fenomenologia husserliana, sobre o estatuto específico da consciência humana. Por isso mesmo, em Teilhard, a explicação do modo como aparece e «funciona» a consciência terá que surgir ulteriormente, isto é, quando a observação da unificação da matéria for tal que, no ser humano, se possa ver aparecer a consciência, enquanto face interior de uma complexidade biológica exteriormente apreendida. E os leitores de Teilhard já sabem que é a lei de complexidade-consciência que explicará esta emergência biológica da consciência.

A complexidade é o resultado de uma «complicação», no sentido activo de um fenómeno sucessivamente presente na união das «partículas atómicas», das «combinações moleculares», e finalmente «no *mecanismo geral* capaz de assegurar o funcionamento destas inumeráveis peças ajustadas» (p. 34). Vemos assim que o olhar de Teilhard se eleva para assistir progressivamente e de modo global à composição da realidade material, isto é, ele coloca-se na posição de um espectador atento às transições desta complicação: do mineral ao celular e do biológico ao mental. «Na Matéria vitalizada, é a vitalização que atinge uma Densidade formidável. Na verdade, virados para a nossa própria substância, vemos reaparecer com estupor, numa forma nova, *ainda o abismo* ; já não o abismo inferior da pulverização, ou, do lado oposto, o abismo da aglomeração; mas, numa terceira direcção, o *abismo da síntese*, – as profundezas fascinantes de uma Matéria que, sob um volume mínimo, chega a elevar-se [s'êchafauder] sem limite sobre si-própria no coração de nós próprios» (p. 35). Estejamos atentos à terminologia de Teilhard, nesta passagem da matéria para a consciência: «vitalização da matéria», «grau extremo de construção interna», unificação de uma multidão de elementos, chamada «complexidade», eis expressões que nos permitem assistir à eclosão da consciência, mediante a expressão bem conhecida: «consciência, efeito da complexidade».

Se me atardo um pouco neste aparecimento da consciência, é porque de certo modo, e contrariamente à filosofia fenomenológica, Teilhard – repitamo-lo – se coloca na posição do cientista que vê surgir a consciência a partir da complexidade pela qual a matéria se unificou. E da linguagem da complexidade passa-se para a da centração. Vale a pena ouvir estas poucas frases, nas quais repousa toda a teoria teilhardiana da consciência. «E agora, quem diz “consciência”, exprime também, não menos inevitavelmente, a ideia de

redobramento [replioement] e de reaperto [reserrement] de um ser sobre si mesmo. Ver, sentir, pensar, é agir ou sofrer como foco de convergência para o leque imenso das coisas irradiando à nossa volta. É ser *interiormente centrado*. Consciência e complexidade, portanto, dois aspectos de uma mesma realidade, – o *centro* –, na medida em que, para o poder olhar, nos colocamos fora de ou dentro de nós próprios» (p. 37). Eis um texto muito denso, que me parece reconciliar a perspectiva teilhardiana com a filosofia fenomenológica. Esta última privilegia a consciência vista *dentro de nós*, como fonte de sentido, ao passo que o caminho de Teilhard consiste efectivamente em assistir de fora à emergência do centro consciente.

Antes de progredirmos na leitura deste texto, duas observações merecem alguns momentos de paragem. Falar da emergência da consciência implica inevitavelmente o recurso a um conjunto de metáforas, quer em Teilhard, quer nos filósofos de profissão. Aqui falou-se de redobramento, reaperto, contração; em seguir, progredir-se-á para a trilogia conceptual que dá origem à «noogénese»: «síntese-contração-interiorização» (p. 39). Segunda observação: não se deve esquecer que este movimento está descrito como sendo obra do espírito; mais uma vez, diremos que o espírito é a fonte do dinamismo que surge e atravessa a matéria, levando-a a uma superação de si própria.

Até agora, Teilhard não recorreu ao conceito de espírito, mas eis que, após ter introduzido a dimensão da noogénese, inicia uma nova etapa no seu caminho descritivo; o título é «O espírito da terra». Ele significa que os seres humanos entram numa rede de relações que fazem com que «o Cosmos continue a derivar laboriosamente para estados de complicação, e, portanto, de contração e de consciência crescente» (p. 42). Os mesmos termos, complicação (no sentido de complexidades), contração e consciência (próxima de interiorização), regem agora aquilo que filosoficamente chamamos a entrada na intersubjectividade; mas esta intersubjectividade é mais do que a justaposição de seres humanos isolados, numa pluralidade sem relação interna. Em Teilhard, com efeito, acrescenta-se o sentido de uma união real entre todos os seres humanos na sua tarefa de, em conjunto, organizarem o mundo. Na linguagem da biologia que lhe é cara, o autor afirma que «a humanidade se constitui cada vez mais em organismo dotado de uma fisiologia, ou, como se diz agora, de um metabolismo comum» (p. 43). Eis metáforas com a função de exprimir a ligação entre seres humanos, ligação que a presente mundialização não deixa de ramificar numa rede mundial sempre mais densa.

Sem mais comentários sobre esta secção, desloquemo-nos para uma questão ulterior do raciocínio de Teilhard: como é que ele introduz Deus? Na verdade, acede a ele indirectamente, a partir da unificação dos seres humanos que se perfila sob a expressão «o espírito da terra». Noutros termos, voltamos mais uma vez a notar que o dinamismo que constitui o motor desta união das consciências na sua tarefa de organizar um mundo habitável é o espírito. Todo o percurso de unificação do múltiplo no cosmos, aa fisiologia humana, na emergência da consciência e da interligação de todos os seres humanos é, segundo Teilhard, obra espiritual. Mais ainda, o espírito atravessa todos os seres em particular, unificando-os, transcendendo-os a todos. De que natureza será então esta transcendência, que até agora é meramente humana, isto é, horizontal? Como é que Teilhard a compreende como divina? Esta interrogação representa o momento essencial da questão acerca de Deus.

Neste ponto viremo-nos para o primeiro artigo citado, *Esquisse de uma dialéctica do espírito*. O fim da primeira secção deste capítulo intitula-se «Primeiro tempo: o fenómeno humano e a existência de um Deus transcendente» (p. 150-151). A frase principal, e lacónica (lacónica, apenas em função da

brevidade intencional desse texto) merece toda a nossa atenção: «O que dizer senão que, chegada e este ponto ultracrítico de maturação, a curva do fenómeno humano está a furar o sistema fenomenal cósmico, e postula, para a frente e além, a existência de um certo pólo “extra-cósmico” no qual se encontra integralmente recolhido, e definitivamente consolidado, todo o incomunicável reflectido[,] sucessivamente formado no Universo (e mais particularmente sobre a Terra) no decurso da evolução?» Logo a seguir, Teilhard menciona «o foco de convergência da evolução», que «para se manter, supõe atrás dele, mais profundo do que ele, um núcleo transcendente – divino» (p. 151-152).

O que quero sublinhar é o verbo «postular», pela mediação do qual Deus é exigido para constituir o centro da evolução. Mas o que é postular e, aqui, quem postula? Será o ser humano que exige que Deus exista? Entre parênteses, lembremos que na filosofia prática da Kant, isto é, na sua ética, é a própria possibilidade da ética, a sua própria coerência, que «postula» a existência de Deus; se assim não fosse, não haveria fundamento para a liberdade, nem reconciliação entre a realização do dever e a felicidade, o que tornaria a ética impossível, irracional e irrelevante. Mas em Teilhard, qual será o sentido deste postulado que exige a presença de Deus?

A nossa dificuldade provém do facto de que um postulado deve ser justificado, senão aparece como algo de gratuito, de não necessário, como o aparecimento de um *Deus ex machina*. Contudo, a luz faz-se se percebemos que o que postula a presença de Deus ou, como diz Teilhard, a presença de um «núcleo transcendente, divino», é o sentido da união, que Teilhard viu instaurar-se, por um lado, entre a multiplicidade dos seres humanos (na noosfera), e, por outro, também entre os elementos do cosmos terrestre. Quando esta união se torna amorosa, ela surge como uma união de amor universal. Ora, a força desta união, traduzida então em amor universal, *postula* a sua realização total, transcendente, para que se possa manter viva a união cósmica e humana. Noutros termos, se não fosse total, o amor não teria a força de se sustentar a si próprio. Todavia, segundo Teilhard, a comunidade da noosfera não detém em si própria esta força totalmente unificadora; só pode recebê-la de um pólo de convergência transcendente, divino, isto é, de Deus. O que é postulado então, não é algo de inovador e externo, mas um centro transcendente, sem o qual toda a força de união espiritual não teria sustentação. Este postulado repousa assim na descoberta lógica e existencial inerente à compreensão de uma tal união e de um tal amor.

A esta explicação, que Teilhard nos oferece neste texto muito sintético, queria acrescentar um dado susceptível de favorecer a compreensão do raciocínio teilhardiano. Considero que as expressões de Teilhard estão em consonância com uma teoria homóloga de Tomás de Aquino. Retomando de modo diferente alguns temas da primeira parte desta análise, direi que, na filosofia tomista o ser humano tem, pelo conhecimento, uma abertura total à verdade, embora os seus conhecimentos sejam sempre limitados e muito parciais; do mesmo modo, a capacidade do agir humano tem, em princípio, uma abertura total ao bem, embora as suas realizações dos valores sejam sempre marcadas pela finitude. É esta abertura total à verdade e ao bem, aquém e além da finitude dos conhecimentos e dos actos, que permite ao ser humano progredir na sua paixão pela verdade, pelo bem, pela justiça. Como justificar então esta abertura, que é ontológica antes de ser ética? Será que existe uma espécie de horizonte da verdade e do bem que envolve a busca humana? Não, responde Tomás de Aquino; um horizonte não existe, porque é puramente potencial, recuando à medida que nos aproximamos dele. A condição de possibilidade deste movimento humano sob a égide da verdade e do bem é a existência de um Deus

absoluto, que existe em acto, isto é, realmente, e que, por isso mesmo, torna possível o caminho do ser humano para a verdade, para o bem e o amor. Tomás de Aquino explica longamente esta passagem do dinamismo humano para a existência de um Deus que o torna possível.

Esta exigência de um Bem e de uma Bondade real e infinita, e não apenas potencial, assim como de uma Verdade total e infinita, e não existindo só à maneira de um horizonte, ela é necessária para que se possa compreender a busca e o dinamismo para a verdade, o bem, o belo e o amor. Para Tomás de Aquino, esta tese baseia-se num princípio fundamental de Aristóteles segundo o qual a existência em acto fundamenta a potência, a potência no sentido da possibilidade ontológica. Assim, é a existência real, em acto, da Verdade divina, do Bem absoluto e divino, que justifica, desde o princípio, a possibilidade do dinamismo que nos conduz para ele.

Os conceitos e as problemáticas de Teilhard e de Tomás de Aquino diferem, mas o ritmo do seu respectivo pensamento parece-me desenhar linhas homólogas e suscitar uma verdadeira consonância. Aquilo que Teilhard chama «exigência» de um foco transcendente e divino, descoberto através do movimento espiritual de unificação de todo o cosmos e do devir da humanidade, é homólogo ao raciocínio tomista mostrando que o busca dinâmica da verdade e do bem seriam ontologicamente impossíveis sem a presença de um Deus inscrevendo no coração humano a insatisfação de parar no caminho, antes de ter desvendado o fundamento divino desta busca dinâmica.

Ainda que muito sucinto, concluamos o nosso percurso teilhardiano com a leitura da última página (p. 63) do capítulo *O atomismo do espírito*, cujo subtítulo é *Um ensaio para compreender a estrutura do estofado do Universo*. Desta vez, Teilhard aplica à espiritualidade e à mística a relação entre matéria e espírito, de que se tratou desde o princípio, embora com uma grande parcimónia da referência ao conceito *espírito*. É a separação destes dois termos, matéria e espírito, que ele recusa com firmeza. «Desde que o Homem, ao tornar-se homem, embarcou na busca da Unidade, nunca deixou, nas suas visões, na sua ascese ou nos seus sonhos, de oscilar entre um culto do Espírito que lhe fazia largar a Matéria e um culto da Matéria que lhe fazia negar o Espírito. Extenuação ou deslize-no-movediço [enlissement]».

É finalmente contra esta separação entre o material e o espiritual que todo o itinerário de Teilhard se orienta. Acrescentarei, fazendo assim eco à primeira parte desta análise, que a matéria não é espírito, e que, de facto, o espírito não é matéria; mas esta afirmação deve ser imediatamente completada, sob pena de se tornar unilateral e aberrante. O espírito não é matéria só na medida em que atravessa e assume a matéria para a transcender e, reciprocamente, a matéria não é espírito apenas no sentido em que está destinada a entrar no movimento espiritual da sua unificação. É o que uma das últimas frases deste artigo de Teilhard enuncia de modo claríssimo: «a espiritualização, já não por negação ou evasão do múltiplo, mas por *emergência*».