TEILHARD EM PORTUGAL Hoje

Boletim da Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal

III TRIMESTRE 2013 ANO VI Nº 20

SUMÁRIO:

✓ **EDITORIAL**
Quando Teilhard andava pela China

✓ **LENDO TEILHARD:**
- *O DEUS DA EVOLUÇÃO*
- *O MEIO DIVINO*

✓ **TEILHARD VS NIETZSCHE:**
«ECCE HOMO: um itinerário do homem a Deus»
Andreas Lind sj

✓ **AAPTCP – *Actualidades***
- **Colóquio** «Teilhard de Chardin/Duns Escoto»
- Exibição do **diaporama** : *«François d'Assise, Teilhard de Chardin et François Cheng, ensemble construisons la Terre»*
- **8º Retiro** Anual da AAPTCP : Junho 2014, Rodízio

✓ **ORANDO com Teilhard**
« Missa sobre o Altar do Mundo»

✓ **LA PENSÉE de Teilhard**
«Evolution de l'idée d'évolution»

Ω

Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal

R.Vila Catió, 397 - 6º esq.
1800-348 LISBOA

teilhard.portugal@sapo.pt
www.portugal.teilhard.org

Divulgue a AAPTCP junto dos seus amigos

EDITORIAL

Quando Teilhard andava pela China

Decorriam os anos 1942-1945.
Teilhard, que vivia e trabalhava na China desde 1923, está impossibilitado, pela guerra, de sair do país e impedido, pela ocupação japonesa, de se deslocar para fora de Pequim. O seu trabalho de campo como geólogo e paleontólogo torna-se, assim, impossível. Ocupa o seu tempo com o estudo, a reflexão e a escrita. Publica trabalhos científicos e dedica-se à redacção das obras de reflexão espiritual, que viriam a dar lugar aos treze tomos somente publicados após a sua morte em 1955. Entre essas inúmeras obras conta-se o Fenómeno Humano, obra maior da síntese entre a observação dos fenómenos da evolução e a visão cristológica do Mundo.
Na mesma época, vive e trabalha em Pequim o padre Gabriele Allegra, grande missionário e erudito franciscano, que, após os primeiros quatro meses de permanência na China, já prega em chinês e que, dando realização a um sonho, traduz para aquela língua a Sagrada Escritura, acabando por publicar em 1968 uma edição popular da Bíblia em chinês, num só volume, e, em 1975, o primeiro Dicionário Bíblico naquela língua. Morre em Hong Kong em 1976 e é beatificado em 2002.
Nesse período, é Delegado Apostólico na China Mons. Mario Zanin, amigo de Teilhard, o qual lhe confidenciara a sua mágoa por ver recusada pela sua Ordem e pela Santa Sé a publicação do livro O Meio Divino, escrito com ardor apostólico em Tientsin, entre 1926 e 1927, na convicção de poder «servir à evangelização dos novos tempos». Mons. Zanin leu o manuscrito e dispôs-se a apoiar junto de Roma a sua publicação. Mas para tal, decide ouvir uma opinião sólida sobre a obra. Recorre então ao padre Allegra, a quem pede que, «com o espírito de S. Francisco, santo tão caro a Teilhard», lhe faça uma crítica do livro, do ponto de vista doutrinal. O padre Allegra procura descartar-se da incumbência, sugere nomes de outros possíveis sensores, mas Mons. Zanin mostra-se irredutível. E o padre Allegra leva consigo o amarelecido maço de papeis, velhos de 17 anos, que Mons. Zanin tira duma gaveta para lho dar. Lê-o e anota o que nele encontra de «novo, surpreendente, audaz, mas também o que lhe pareceu errado». No fim, considerando que os leitores não estariam preparados para a audácia das ideias nela contidas, decide-se por não recomendar o *nihil obstat* para a obra. Mons. Zanin não se mostra surpreendido, essa fora já a opinião de outras pessoas que anteriormente se lhe referiram. Mas pede ao padre Allegra que procure o padre Teilhard, que sabia que ele estava a analisar a obra, e lhe dissesse cara a cara o que dela pensava.
Assim se iniciava uma série de encontros entre os dois, que durariam até 1945, e que o padre Allegra, depois de muito instado por várias personalidades, só acabou por fixar em livro em 1965. Essa obra intitula-se *Il primato di Cristo in San Paolo e Duns Scoto – le mie conversazioni con Teilhard de Chardin* (Porziuncula, Assis, 2011). Desde os primeiros diálogos entabulados entre os dois, em clima fraterno e de recíproca simpatia, Teilhard objectou às críticas de Allegra, expondo as suas concepções relacionadas com o Cristo Alfa e Ómega, o Cristo Pleroma, ao que o padre Allegra retorquiu dizendo-lhe: «Padre Teilhard, tudo o que me está dizendo faz parte dos ensinamentos da Escola Franciscana, constitui o grande contributo do Ven. João Duns Escoto para o pensamento cristão». E, ao longo dos diversos encontros subsequentes, Teilhard e o padre Allegra dialogaram sobre a concepção escotista do primado absoluto de Cristo, da necessidade da sua Incarnação independentemente de o Homem haver pecado e dos pontos de aproximação entre as duas cristologias. O padre Allegra fala-nos, então, do júbilo de Teilhard ao constatar o paralelismo entre o seu Cristo Universal e o «Cristocentrismo» de Duns Escoto, em quem sente, afinal, um aliado de autoridade, à distância de setecentos anos, para tentar abrir «a teologia católica às surpreendentes dimensões que pode adquirir o Mistério de Cristo numa visão cósmica», nas palavras do prefaciador do livro de Allegra, o padre Prospero Rivi ofmcap.

Notas de leitura a [1]

O DEUS DA EVOLUÇÃO

Teilhard de Chardin, 1953, in "A Minha Fé"

Este ensaio, pela data em que foi escrito – 1953 – i.e., menos de 2 anos antes da morte de TC, pode ser considerado (a par com "O Crístico", de 1955), como um «testamento» das suas concepções crísticas.

TC conduz-nos à apreensão da sua visão duma nova perspectiva da revelação de Cristo, quanto a ele necessária para «renovar» o Cristianismo («mística nova», «religião do futuro»). Esta era a sua «obsessão» de há 50 anos, quando escreveu este ensaio.

Esta sua visão duma nova perspectiva crística assenta numa realidade, num postulado e num pressuposto de fé:

1. Realidade: o fenómeno evolução, cientificamente comprovado e descrito nas suas 3 fases: 1) Pré-vida, 2) Vida dotada de consciência insipiente, 3) Passo da reflexão (hominização);
2. Postulado: a marcha da evolução para um ponto de convergência, que ele designa por «ómega», e o fenómeno do pensamento não ser exclusivo do planeta Terra;
3. Pressuposto de fé: que Cristo ocupa, *de jus* e *de facto*, esse ponto central de convergência, com todos os seus atributos teândricos universais.

Neste pressuposto de fé contrapõem-se as duas concepções possíveis da Criação: ou a estática (tradicional, ligada a uma interpretação literal do Génesis), ou a dinâmica, identificada com a cosmogénese, defendida pelo autor. Na primeira, o Criador fica exterior à Criação, intervindo apenas para corrigir os erros dos homens rebeldes; na segunda, pelo contrário, o Criador identifica-se com a Criação, habita nela e anima-a («amoriza-a») em direcção a um aperfeiçoamento constante (este aperfeiçoamento implicando a vitória sobre a incompletude).

Por outro lado, esta identificação do Criador com a criação pressupõe o abandono duma concepção aristotélica dum Primeiro Motor agindo *de retro*, dando apenas o impulso inicial, para passar à concepção dum Criador Primeiro Motor *ab ante*, i.e., que nos atrai para diante. Esta visão encaixa na afirmação bíblica do Alfa e Ómega da Criação: o Criador impulsiona e atrai, ao mesmo tempo, a si a criação, daí resultando um processo evolutivo ou cosmogénese.

Este processo («movimento cósmico»), desenvolve-se segundo a lei formulada por TC da Complexidade-Consciência, que culmina na antropogénese por meio do fenómeno biológico da «cefalização». Esta «humanização» da Criação é o pressuposto para a Incarnação do Criador em Cristo, o Homem por excelência, e, daí, nos falar TC (noutros escritos) de «Cristogénese».

Assim, Cristo, identificado com o Ponto Ómega, é o centro para que tende toda a evolução do universo, mas ao mesmo tempo é o Deus que se incarna progressivamente na Criação, dela recolhendo o seu Corpo Místico (a Igreja, no sentido da reunião do povo crente que caminha para Deus).

Este «acontecimento revolucionário» vem perspectivar a religião numa «nova mística», numa Cristologia renovada, coerente com a harmonização da ciência e da mística.

Para TC, esta visão de Cristo encontra-se, afinal, na continuidade do testemunho de Pedro («Tu és Cristo Filho de Deus vivo») e na proclamação da cosmicidade de Cristo feita por S. Paulo e S. João.

[1] Por António Paixão, secretário geral da AAPTCP

Os clássicos da espiritualidade cristã

O Meio Divino

Teilhard de Chardin

i) Contexto da obra: a terceira década do séc. XX surge pautada pelo rescaldo da 1ª Grande Guerra, da emergência de estados totalitários na Europa e, no caso da Igreja, de penosas perseguições anti-religiosas: tempo de reconstrução socioeconómica e tentativa de restauro da confiança na ciência e na tecnologia.

ii) Objectivos da obra: com esta sua obra, ideada quando se achava num semi-exílio na China, Teilhard queria escrever uma obra de espiritualidade que fosse particularmente significativa para os cristãos de espírito moderno: aqueles que estavam, não só atentos ao evoluir dos progressos científicos e humanos, mas também preocupados, por um lado, com as implicações desses avanços para a fé e, por outro, com o modo como esta ainda podia mostrar-se relevante para a vida daqueles que criam o cristianismo incompatível com as aspirações modernas.

iii) Valores espirituais essenciais: visando mostrar, com uma linguagem apelativa, aquilo que Deus está a tentar operar no Mundo, este jesuíta elabora uma reflexão sapiencial ao redor da escolha divina de um Jesus para ser o princípio, o centro e a meta de todo o Universo e, a par, as consequências disso para o cristão. Por outras palavras: uma reflexão sobre a conexão existente entre a criação, a salvação e a divinização através da mudança, também pela gratuita co-acção humana, do Cosmos na Nova Jerusalém.

Manifestando, quase com um optimismo ingénuo, um raro enlevo pela natureza, pela humanidade e pelos achados desta, Teilhard começa por afirmar que tudo na vida humana – não só a oração, a piedade e a prática litúrgico-sacramental – é parte integrante da vida espiritual. Ou seja, que esta – vivida no seio de um Deus que, através de Cristo glorificado e eucarístico, penetra toda uma realidade diáfana a si (o *"Meio divino"*) – é ainda tecida, por um lado, pelas actividades mais humildes e, por outro, pelas próprias situações involuntárias que advêm ao sujeito: sejam estas as que são benévolas e benéficas para o seu crescimento espiritual na senda da sua transformação em amor, sejam as que podem surgir como obstáculos a tal progresso.

Esta obra foi um fôlego notável para a espiritualidade cristã que, também por ela, caminhou para se reconciliar com a convicção de que nada de genuinamente humano é estranho para Deus e, assim, nada disso deve ser alheio ao cristão. Mas isto apenas se for vivido através de uma confiança absoluta no poder amoroso de Deus; uma fidelidade amorosa às tarefas diárias; e, enfim, a busca, ainda e sempre amorosa, não do que satisfaz o próprio "ego", mas do que, na comunhão com os demais, compraz o próprio Cristo Jesus.

Alexandre Freire Duarte [2]

(por cortesia de ***"Voz Portucalense"***)

[2] Teólogo, membro do Grupo de Leitura Teilhard de Chardin, Porto

ECCE HOMO: um itinerário do homem a Deus

Andreas Lind sj *

Introdução

No mundo hodierno temos vindo a assistir, sobretudo no ocidente, a uma significativa mutação das mentalidades e da cultura, originada, em grande parte, pela ruptura com a modernidade que nos precedeu. Lipovetsky identifica com muita clareza essa mutação quando afirma que «o ideal moderno de subordinação do individual às regras racionais colectivas foi pulverizado» e que «o processo de personalização promoveu e incarnou maciçamente um valor fundamental, o da realização pessoal, do respeito pela singularidade subjectiva.»[3]

Com efeito, vivemos numa sociedade que em vez de subjugar o indivíduo singular a uma *verdade absoluta e universal*, como fizeram as nefastas ideologias dos totalitarismos passados, tende a atribuir-lhe um lugar absolutamente central. Neste ambiente cultural, não se atribui crédito às grandes narrativas do século passado, que submetiam o indivíduo à colectividade e o presente a um futuro para o qual se dirigia. Os anseios do individuo tornam-se como que critérios do seu agir. Nesse sentido, podemos afirmar, com Lubac, o triunfo de Nietzsche.[4] Com efeito, a cultura hodierna envolvente progride no sentido de abrir todas as portas à vontade singular do indivíduo como resposta a um mundo que o submetia a uma *razão universal*, a uma *grande narrativa*. O ideal de felicidade deixou, portanto, de ser a adesão a uma determinada ideia de Bem ou de Verdade. O objectivo passou a ser o consumar dos desejos particulares e imanentes a cada individuo. Trata-se, no fundo, do anseio por *autonomia* em relação ao mundo que controlamos e criamos, e em relação ao Deus que inventámos.

Sem querer regressar às nefastas e caducas ideologias do passado, no actual contexto de crise económica, social e cultural parece-me evidente que o sentimento de *vazio* se faz hoje presente: «temos a família, a comunidade aldeã e urbana. A sua progressiva dissolução é o preço a pagar pela emancipação política do homem que teve lugar com a Revolução Francesa e com o nascimento da sociedade burguesa a que deu origem. Mas com isto a solidão humana aumentou.»[5]

Procuro, nesse sentido, esboçar uma resposta a crítica nietzschiana à metafísica partir da *visão* proposta por Teilhard. Parece-me que o pensamento do jesuíta francês integra e aceita certos aspetos da filosofia de Nietzsche embora alcance conclusões bem distintas. Em termos metodológicos aceitaremos, como Teilhard, o ponto de partida nietzschiano: descer às coisas mesmas, à realidade que o mundo e o homem constituem. Não esboçaremos argumentos metafísicos, provenientes de uma filosofia abstrata e logicamente coerente. Iremos focar a nossa atenção na matéria, no mundo sensível, e não no mundo das ideias; no homem e não em Deus. Afirmaremos sempre '*Ecce Homo*'. E a partir dessa realidade, iremos percorrer um itinerário que nos conduzirá à unificação da Humanidade com Deus.

Teilhard, com efeito, aceitando o naturalismo, a crítica histórica, a importância da vontade individual, o processo de personalização, olha para o todo, volta a reunir os elementos de uma realidade *una* que fora fragmentada em elementos particulares no decurso da modernidade e, assim, torna-se capaz de *ver* uma humanidade que, agindo conjuntamente «em bloco», caminha em direção ao *Deus Pessoal* proclamado pelo credo cristão. Tal como Nietzsche, Teilhard não regressa à modernidade, nem à metafísica tradicional: mas consegue recuperar, de forma auspiciosamente inovadora, certas conclusões antigas, mas não passadas. No nosso entendimento, o jesuíta francês, na sua *visão* de um Universo evolutivo, argui eficazmente no sentido de mostrar que nem «Deus morreu», nem o Homem se reduz ao indivíduo.

Assim, numa cultura em que parece ser cada vez mais difícil fundamentar a existência de *Deus* ou

* Andreas Lind, sj nascido em Lisboa a 16 de Julho de 1981, formado em economia e filosofia, membro da Companhia de Jesus.

3 LIPOVETSKY, Gilles – *A Era do Vazio*. Tradução de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'Água, 1989, p. 9.

4 Cf. LUBAC, Henri du – *Ateísmo y Sentido del Hombre*. Trauducción de Andrés Delgado Amor. Madrid: Euramerica, 1969, pp. 28-29.

5 BUBER, Martin – *Das Problem des Menschen*. Bielefeld: Gutersloher Verlagshaus, 2000, p. 82 (nossa tradução).

apregoar a acção operada à luz da Sua presença, o pensamento teilhardiano torna-se extraordinariamente actual, pois sem se afastar e sem refutar a cultura envolvente é capaz de vislumbrar o Deus cristão.[6]

Parte I – um mundo em devir: o fogo heraclitiano

Nietzsche e Teilhard são dois pensadores que procuram afastar-se da modernidade que os precedeu. Nesse sentido, vale a pena ilustrar alguns aspectos em que os dois autores se assemelham com vista a melhor compreendermos a divergência nas suas visões, bem como as suas opções de fundo.

1) Implicações do Evolucionismo: o Ser, não é fixo, está em Devir

Tanto Nietzsche como Teilhard partilham do gosto pela metáfora heraclitiana do *fogo*. Teilhard recorre a esta imagem, normalmente acompanhada pelo uso insistente do verbo *aquecer*, com o intuito de ilustrar o progresso originado pela unificação de vários elementos particulares[7]: o Universo e a Vida evoluem mediante a progressiva unificação de partículas, que se vão aglomerando devido ao seu crescimento e à respectiva multiplicação em espaços sempre finitos. Esse processo de aglomeração eleva a *temperatura*[8], de modo a despoletar, pela concentração de energia, uma nova realidade.

É interessante notar que a mesma imagem é utilizada por Nietzsche, num sentido não muito distante. Além de elogiar auspiciosamente Heraclito, Nietzsche recorre à mesma figuração do fogo com o intuito de criticar a tradição parmediana e platónica, que se aprisiona na *frieza* da lógica e dos conceitos tão abstractos quanto *gélidos*.[9] Nietzsche opõe-se, portanto, à cristalização das verdades, dos conceitos, contrários ao devir próprio da natureza, devir este que a realidade comporta em si.

Enquanto Nietzsche lamenta o *factum libellorum* de Heraclito (isto é, o triunfo do fixismo parmenidiano)[10], Teilhard sente-se particularmente feliz com a queda da abordagem fixista que o evolucionismo implicou.[11] Efectivamente, a perspectiva evolucionista introduz uma novidade absolutamente fundamental: a realidade não existe desde sempre da mesma forma nem se cria num instante temporal isolado da história antecedente. A realidade, que o universo e a vida constituem, comporta em si um dinamismo interno que a leva a transformar-se segundo determinadas leis e condições. Desta forma, o Universo não é estático, mas dinâmico; ou seja, cada entidade, no cosmos, não pode ser substancialmente definida, na medida em que a sua substância se metamorfoseia ao longo do decurso da Evolução.

É precisamente com o intuito de ilustrar a existência desta *realidade em devir*, que Teilhard se serve recorrentemente da imagem do *aquecimento*, ou do *aumento de temperatura*, ao longo d'*O Fenómeno Humano*. Vislumbramos, então, uma dependência do ser em relação à Duração.[12] Essa dependência leva, em nosso entender, tanto Teilhard como Nietzsche, a aproximarem-se do *ardente Devir heraclitiano*, em detrimento do *Ser*, tão estático quanto *gélido*, de Parménides.

2) Descer às coisas mesmas, à experiência, ao homem

Para se constatar o devir intrínseco à realidade é preciso centrar a atenção na natureza concreta, na matéria. Esta valorização da matéria, que se faz presente tanto no pensamento nietzschiano como na visão de Teilhard, implica uma novidade em relação à modernidade. Trata-se da rejeição da metafísica e do fundacionalismo que monopolizaram a especulação filosófica durante os séculos XVIII e XIX. Realmente, ambos os autores afastam-se das sistematizações *a priori* que explicam, compreendem e abarcam toda a realidade circundante.

Para Nietzsche, toda a metafísica é uma criação, uma invenção humana, sem qualquer correspondência com a realidade. Nesta perspectiva, só a *natureza* existe; a *realidade* é a *natureza*. Foi, para Nietzsche, a metafísica que, aliada à filosofia platónica, retirou o *ser* das coisas naturais colocando-o num *além* ilusório. Assim, «depois de se ter criado o conceito de *natureza*

[6] "Será possível pensar Deus, crer em Deus, (…) num mundo que, aparentemente, chegou ao termo da imensa operação cultural (…) de liquidar de vez com a herança teísta?" (VAZ, Henrique Cláudio de Lima – "Teilhard e a Questão de Deus". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, nº 61, 2005, p. 143).

[7] Cf. CHARDIN, Pierre Teilhard de – *O Fenómeno Humano*. Tradução de Léon Bourdon e José Terra. Porto: Livraria Tavares Martins, 1970, p. 190. Cf. GRUMETT, David – *Teilhard de Chardin: Theology, Humanity and Cosmos*. Leuven-Paris-Dudley: Peeters, 2005, p. 141.

[8] «Aconteceu. O Fogo, uma vez mais, penetrou a Terra» (CHARDIN, Pierre Teilhard de – *Hino do Universo*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Editorial de Notícias, 1997. p. 21).

[9] Cf. NIETZSCHE, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos.* Tradução de Maria Inês Madeira Andrade. Lisboa: edições 70, 2009, p. 57.

[10] «Há (…) um destino muito próprio para os livros, um *factum libellorum*: mas deve ter sido um destino muito maligno, se ele houve por bem tirar-nos Heraclito» (Cf. *Ibid.*, p. 24).

[11] Cf. CHARDIN, *A Minha Fé*, pp. 91-92.

[12] «Tendo toda a realidade no Mundo cessado (…) de ser uma produção instantaneamente fixada num certo tempo T, entre as outras realidades do Mundo, já não vemos o começo de nada. Já nenhum objecto nos é (…) compreensível senão como resultado de uma série ilimitada de estados antecedentes» (*Ibid.*, p. 74).

como noção oposta a *Deus*, *natural* transformou-se necessariamente em sinónimo de desprezível – todo esse mundo de ficções tem a sua raiz no ódio contra o natural.»[13] Para Nietzsche, segundo a metafísica tradicional, a realidade das coisas sustenta-se numa base inamovível, que se situa fora do mundo natural, num *além* imune a qualquer contingência própria da matéria. Os *fracos*, incapazes de lidar com a *natureza real* – isto é, com a realidade tal como ela é – precisam de fugir à contingência; fogem da realidade, com o intuito de encontrarem *segurança* no refúgio que a metafísica, de cariz platónico, lhes proporciona. No entanto, para Nietzsche, as coisas são por si mesmas; todo o ser é *natural*, toda a realidade é *natureza*; portanto, os conceitos metafísicos, *intemporais*, *universais*, *formais* e *absolutos*, são meras *ilusões*. Nietzsche, assim, mediante o recurso ao *método genealógico*, naturaliza os conceitos, a moral e o próprio homem.[14]

Teilhard também pretende elaborar esta descida à *realidade natural*. Em vez de suportar as suas conclusões numa metafísica que contém as respostas às suas perguntas *a priori* da experiência, Teilhard parte da sua experiência concreta, fundamentando as suas conclusões, não a partir dos dogmas de uma fé, mas numa *visão global do fenómeno*.[15] Ele próprio nos adverte para que não leiamos a sua obra como uma «metafísica, muito menos ainda como uma espécie de ensaio teológico.»[16] A metafísica tradicional tende a colocar-nos diante de um Deus cuja ideia recebe conteúdo pela actividade teorizante do homem.[17] Trata-se de uma concepção abstracta, independente da experiência. Esta abordagem é rejeitada tanto por Nietzsche como por Teilhard, para quem a ideia de Deus será necessária à inteligibilidade da nossa experiência concreta.

Em suma, Nietzsche e Teilhard aproximam-se no que concerne à valorização da matéria. Ambos descem à realidade concreta, às *coisas mesmas*, que ganham o seu significado, não em abstraccionismos vazios, mas numa experiência concreta, isto é, na própria *natureza* tal como ela se apresenta aos *olhos* de cada autor.

3) Uma Visão Cosmológica ao estilo pré-socrático

Desta forma, compreendemos porque ambos os autores em análise nutrem especial apreço pelos pensadores cosmológicos que precederam Sócrates e Platão. Tanto o filósofo prussiano como o jesuíta francês têm um pensamento marcadamente *intuitivo*, no sentido em que, em lugar de tecerem argumentações sistemáticas e especulativas, colocam-se, à semelhança dos pré-socráticos, em íntimo contacto com a natureza envolvente nas suas manifestações mais palpitantes.[18]

Realmente, Nietzsche, situado numa época que reduzia a filosofia grega a Platão e a Aristóteles, revoltou-se contra o esquecimento dos filósofos pré-socráticos. Pois, assim, em vez de olhar para as coisas como elas aparecem, a filosofia ocidental passou a criar sistemas conceptuais fixos e rígidos que determinavam a maneira de olhar, isto é, condicionavam a *visão da natureza*. Nesse sentido, Nietzsche valorizou os pensadores pré-socráticos: filósofos que, em vez de terem procurado sustentar a realidade visível num além inacessível, ensinaram-nos a viver *poética* e *cosmicamente* de modo a aceitarmos e integrarmos as *forças da natureza* na vida e na real existência do ser humano.[19]

Este olhar cósmico é notório na obra de Teilhard. Logo nos seus primeiros ensaios, o jesuíta francês se mostra fascinado com a pluralidade de coisas que se vêem no Cosmos.[20] Nesse sentido, aproxima-se, tal como Nietzsche, dos filósofos pré-socráticos, como Tales ou Anaximandro, que procuravam, no interior do Universo, no interior da própria *natureza*, encontrar o elemento unificador da vasta gama de pluralidade das coisas.[21] Assim, compreendemos a insistência de Teilhard no verbo *ver*, que segundo Lubac constitui um elemento fundamental e indispensável na compreensão da obra teilhardiana.[22] Assim, à semelhança dos filósofos pré-socráticos, aos quais Nietzsche quer fazer regressar a filosofia, Teilhard apresenta-se sobretudo como um *pensador visual*. Realmente, o objectivo da sua obra consiste numa *educação da vista*: «o que encerram e propõem estas páginas é (…) uma atitude prática, (…) uma educação da vista.»[23] Trata-se de

[13] NIETZSCHE, Friedrich – *O Anticristo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2006, p. 29.
[14] Cf. COPLESTON, Frederick – *Nietzsche: filosofo da cultura*. Tradução de Eduardo Pinheiro. Porto: Livraria Tavares Martins, 1979, pp. 134-136.
[15] Cf. VAZ, *op. cit.* pp. 148-149.
[16] CHARDIN, *O Fenómeno Humano*, p. 1.
[17] Cf. VAZ, *op. cit.* pp. 144-145.

[18] Cf. LUCAS HERNÁNDEZ, Juan Sahagún – "Teilhard de Chardin y el Estatuto del Ser". In: *Pensamiento*, v. 29, Madrid, 1973, p. 74.
[19] Cf. NIETZSCHE, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, pp. 17-18.
[20] Por isso, chega a afirmar, em *Mon Univers*, que o seu pensamento é de carácter fenomenológico e descritivo, isto é, opõe-se à sistematização filosófica tradicional (citado em LUCAS HERNÁNDEZ, *op. cit.* pp. 74-75).
[21] Este modo de pensar, que desce ao concreto das coisas, procurando o seu sentido e significado na própria natureza e no cosmos envolvente, caracteriza indelevelmente a filosofia pré-socrática. Realmente, autores como Tales de Mileto, Anaxágoras ou Anaximandro, procuraram identificar elementos unificadores, sejam eles a água, a terra, o ar, ou fogo ou o *Nous (νοῦς)* de Anaxágoras, explicativos da unidade do cosmos. Os pré-socráticos, também nomeados de *naturalistas* ou *filósofos da physis*, procuravam a realidade originária fundamental (a *arché*), centrando-se no problema cosmológico.
[22] O sentido de visão está presente na escolha da palavra *fenómeno*, na sua obra principal – *O Fenómeno Humano*. Teilhard está a acentuar a importância de atendermos ao que *aparece*, àquilo que *vemos*. Só assim Teilhard poderá proceder como são Tomás na sua *Summa contra Gentiles*: ou seja, só assim poderá expressar e fundamentar a sua Fé aos naturalistas do seu tempo, mostrando as implicações inerentes à visão *natural* das coisas (LUBAC, Henri de – *The Religion of Teilhard de Chardin*. Translated by René Hague. London: Collins, 1967, pp. 69-70).
[23] CHARDIN, *O Meio Divino*, p. 43. De facto, ao longo da obra *O Fenómeno Humano*, Teilhard procura, não apenas *ver*, mas mostrar como se deve ver: «observar, sob uma luz adequada» (*Id.*, *O Fenómeno Humano*, p. 120).

saber ver o fenómeno que o Universo constitui, de forma a compreender a unidade espacial e temporal de todo o Cosmos. Esta abordagem, em nosso entendimento, aproxima-se mais de uma cosmologia ao estilo pré-socrático que das abstracções analíticas da filosofia ulterior.

Parte II – Como visão de Teilhard supera a proposta de Nietzsche

Depois de termos compreendido certos traços comuns aos dois autores em análise – provenientes sobretudo do recurso ao *fogo* enquanto imagem do devir heraclitiano –, procuraremos suportar a visão de Teilhard em detrimento da proposta nietzschiana.

1) Devir para regressar ou para partir?

No capítulo precedente concluímos que tanto Nietzsche como Teilhard nutrem um especial apreço por Heraclito, na medida em que concebem o *Ser como Devir*: o Ser não é estático, desenvolve-se ao longo do decurso temporal. No entanto, os dois autores afastam-se no que concerne à dinâmica do devir seguida nos seus métodos respectivos. Enquanto Nietzsche caminha, mediante uma metodologia genealógica, direccionando-se para a *origem*, de forma a determinar o sentido primordial das coisas; Teilhard procura chegar «a reconhecer e a definir a (…) verdadeira natureza» no *final* do processo.[24]

Com efeito, Nietzsche procura encontrar o [verdadeiro] significado das palavras no seu *nascimento*. Depois, mediante o recurso ao método genealógico, procura mostrar as opções que foram sendo tomadas no campo filosófico. Essas opções, além de comportarem um significativo grau de arbitrariedade, fizeram com que a reflexão filosófica esquecesse o sentido primordial das palavras, das teorias e da moral.[25] No mesmo sentido, em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche procura recuperar o *espírito dionisíaco* que foi, pelas opções históricas da filosofia pós-socrática, abandonado em detrimento da redução ao elemento *apolíneo*.[26] O autor prussiano, neste contexto, considera que o elemento dionisíaco constitui o princípio da identificação com a *unidade primordial* – o dionisíaco coloca-nos diante do «misterioso Uno primordial»[27]. Desta forma, concluímos que a sua exaltação de Heraclito prende-se forçosamente com o seu desejo de regressar à origem do processo. Nietzsche suporta-se do *devir*, para contar a história que nos precedeu, para nos levar, efectivamente, à origem, a qual constitui a natureza mais autêntica. Seguindo esta abordagem, o filosofo germânico deteta o caos enquanto origem. Assim, o mundo, o homem, a natureza realizam-se no caos. Nada tem sentido, tudo permanece em devir. O que realmente existe, não é o cosmos [enquanto ordem], mas o caos, a desordem (que o precedeu).[28]

Nietzsche chega a esta conclusão mediante uma metodologia genealógica que permite ver a origem (da invenção) da *ordem* e do *sentido* das coisas. No fundo, o autor germânico considera que, no decurso da Evolução veio a surgir, por mero acaso, um ser inteligente, que geralmente se nomeia por *ser humano*. Como todos os seres vivos, o homem também procura sobreviver e propagar-se pela terra. Por isso, a *verdade* – assim como o sentido e a ordem das coisas – foi criada pelo próprio ser humano, não a partir de um genuíno e autêntico *desejo de verdade*, mas com o objectivo de satisfazer um interesse particular [e egoísta] que concerne à existência humana. Dessa forma, Nietzsche leva-nos a ver o intelecto, do qual o ser humano é dotado, como um «meio para a conservação do indivíduo», mestre na prática da «*dissimulação*».[29] É pela *dissimulação* – ou seja, pela fuga à realidade no sentido de atribuir ordem, sentido e verdade onde realmente não existem – que o homem conseguiu sobreviver no caos em que se situa. Deste modo, Nietzsche mostra-nos que a inteligência é apenas humana; isto é, todo o conhecimento é exclusivamente inventado pelo homem; não tem, portanto, qualquer referência ao objecto; é inteiramente *subjectivo*.[30]

Teilhard conclui algo, não menos legítimo, a partir do dado que a Evolução hoje constitui entre a comunidade científica.[31] Em lugar de proceder genealogicamente com o intuito de detectar, ao estilo nietzschiano, a origem do nosso presente; Teilhard vai extrapolar o extremo ponto da biologia.[32] Portanto, não lhe interessa tanto a origem, mas sobretudo o ponto para o qual o processo se direcciona. De facto, Teilhard, ao percorrer o caminho da Evolução *para a frente*, vê um processo de unificação: «Ser mais é unir-se mais: tais serão mesmo o resumo e a conclusão desta obra.»[33]

[24] Cf. *Ibid.*, pp. 18-19.

[25] Nietzsche, pelo método genealógico, mostra que «ao princípio as acções altruístas foram louvadas e reputadas por aqueles a quem eram *úteis*; mais tarde *esqueceu-se* a origem deste louvor e chamaram-se *boas* as acções altruístas por costume adquirido de linguagem, como se fossem boas em si mesmas» (NIETZSCHE, *A Genealogia da Moral*. Tradução de Carlos Meneses. Lisboa: Guimarães editores, 1968, p. 17).

[26] «Temos de desmontar aquele artificioso edifício da cultura *apolínea* por assim dizer pedra sobre pedra, ate vislumbrarmos os fundamentos sobre os quais ela assenta» (Cf. NIETZSCHE, "O Nascimento da Tragédia". Tradução de Teresa Cadete. In: *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche, vol. I*, Lisboa: Relógio de Água, 1997, p. 33).

[27] Cf. *Ibid.*, p. 28.

[28] Cf. *Id.*, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, pp. 40-42.

[29] *Id.*, *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*, p. 216.

[30] Por isso, o conhecimento é inteiramente subjectivo (Cf. *Ibid.*, pp. 215-217).

[31] Cf. HOUGHT, John F. – *God after Darwin: a Theology of Evolution*. Oxford: Westview Press, 2000, p. 81.

[32] Cf. LUBAC, *The Religion of Teilhard de Chardin*, p. 173.

[33] CHARDIN, *O Fenómeno Humano*, p. 5.

No que concerne à origem, Teilhard não se afasta muito de Nietzsche. Realmente, vê, nos primórdios do Universo, uma pluralidade de átomos homogéneos ainda não organizadas. No entanto, no decurso temporal da Evolução, Teilhard mostra como a pluralidade se organiza no espaço, organização esta que se entende como *unificação*. Realmente, em espaços sempre limitados, os átomos interagem uns com os outros fundindo-se. É a partir dessa fusão que a Evolução, no sentido de passagem para estádios superiores, se realiza. Realmente, Teilhard tira essa conclusão ao observar que a molécula consiste num aglomerado de átomos ulterior à pluralidade aparentemente desorganizada de átomos homogéneos.[34] Depois da molécula, o processo de unificação prossegue na mesma direcção: a concentração de moléculas em espaços limitados força-as a organizarem-se entre si; essa organização, cada vez mais complexa, permite o aparecimento e respectivo desenvolvimento dos organismos vivos.

Desta forma, Teilhard conclui que a «verdadeira natureza» se encontra no fim do processo.[35] Assim, não se deve proceder como Nietzsche, procurando identificar a origem como a essência mais verdadeira e mais autêntica das coisas. O ser das coisas, dos organismos vivos, não se encontra no início do Universo, mas no final do processo de unificação a que temos vindo a assistir desde os primórdios do *Estofo do Universo*. Desde o início assistimos a um percurso que vai da *pluralidade* para a *unificação*, da *desordem* para a *organização*. Assim, o jesuíta francês conclui [proximamente a Nietzsche] que no princípio, no *Estofo do Universo*, encontramos o caos aparente; mas, na verdade, o que existe no fim, a *consciência*, já se encontra indeterminadamente desde as origens, porque «no mundo, nada pode manifestar-se um dia como final, através dos vários limiares (…) sucessivamente transpostos pela evolução, que não tenha sido antes obscuramente primordial.»[36]

Portanto, em vez de proceder genealogicamente, Teilhard adopta um método que permite vislumbrar o *futuro*, a partir da dinâmica do devir que tem realizado toda a história do Universo, da Vida, e da Evolução, até ao presente em que nos situamos. No fundo, Teilhard procura completar a *Árvore da Vida*, na medida em que só com o desenho completo e acabado poderá compreender o significado de cada elemento; só com o desenho completo poderá atribuir o lugar devido ao ser humano na *natureza*.

[34] Cf. *Ibid.*, pp. 26-27.
[35] Cf. *Ibid.*, p. 19.
[36] *Ibid.*, p. 53.

2) A consciência é um epifenómeno?

Teilhard procura *educar a vista* em dois sentidos específicos. (i) em primeiro lugar, as inúmeras formas de vida, que aparecem durante o espectáculo da Evolução, não podem ser olhadas apenas pelo *fora*; isto é, só a partir do seu *dentro* poderão ser para nós plenamente inteligíveis; (ii) em segundo lugar, não podemos restringir o nosso olhar à origem, aos primórdios do processo; em vez de focarmos a atenção na *nascença* das coisas, devemos centrar o nosso olhar no *término*, na *maturidade final*, do processo.

Quanto ao primeiro sentido, concluímos que, para Teilhard, a realidade é bifacial: tem um *dentro* e um *fora*, duas faces inseparáveis: «coextensivo ao *fora* das coisas, existe um *dentro* das coisas.»[37] Mas como chega Teilhard a esta conclusão? Se para Nietzsche a consciência constitui um *epifenómeno* do Universo, uma *anomalia* desprovida de interesse, Teilhard mostra que essa concepção contraria as próprias exigências da ciência moderna. De facto, os avanços, em ciência, realizam-se precisamente pela focalização da análise das anomalias. Por isso, Teilhard propõe que se centre a atenção na anomalia que o intelecto humano constituiu. Ou seja, devemos proceder como é habitual em ciência: procurar «descobrir o universal sob o excepcional.»[38] Com efeito, como a anomalia implica geralmente a presença aumentada e excessiva de uma propriedade existente em todo o Universo, ainda que em «estado inapreensível», então é porque a *consciência*, em lugar de constituir um *epifenómeno*, é algo que se faz presente desde o *Estofo do Universo*. Assim, Teilhard conclui que todas as entidades de matéria têm um *dentro* e um *fora*. Deste modo, como o Universo se direcciona em função do desenvolvimento do *dentro* e da sua cada vez maior libertação face ao *fora*, então devemos ver todo o Universo à luz do *dentro* que anima a sua Evolução; só assim poderá, o Todo-Inteiro infragmentável que o Universo constitui, ser-nos inteligível.[39]

Nesse sentido, ao contrário de Nietzsche, para quem a realidade é só matéria, só natureza, num sentido quase monista, Teilhard mantém a tensão de uma *duplicidade* na realidade. A natureza caracteriza-se por um *dentro* e um *fora*, por um *passado* que se direcciona a um *futuro* específico, ambos constituem *dualidades* de uma realidade infragmentável. Todos estes elementos – o *dentro* e o *fora*; o *baixo* e o *cima* – são fundamentais para a compreensão plena e total do

[37] *Ibid.*, p. 38.
[38] *Ibid.*, p. 37.
[39] Por ser inapreensível nos estádios anteriores ao aparecimento do ser humano, a ciência é capaz de explicar e compreender bem o fenómeno até ao surgir da consciência sem compreender o seu significado. No entanto, a ciência não consegue compreender o Fenómeno Todo sem apreender o significado do fenómeno da consciência; por isso, tem muita dificuldade em situar no homem na natureza. Por isso, Teilhard conclui que, *logicamente*, «a Matéria inicial é mais que o fervilhar de partículas tão maravilhosamente analisado pela Física» (*Ibid.*, p. 36).

fenómeno, isto é, da *realidade*. Esta *duplicidade dentro-fora* prende-se com a visão de *baixo para cima*, *de trás para a frente*. De facto, não nos podemos esquecer que a *educação da vista*, por Teilhard empreendida, também procura ensinar-nos a *ver para a frente*. Então, se para Nietzsche, a natureza é dominada por forças arbitrárias desprovidas de finalidade, é porque ele *vê para trás*: vai à origem, ao nascimento das coisas, no sentido de determinar a sua realidade (enquanto essência). No entanto, Teilhard, a partir do dado da Evolução, contraria este modo de proceder, arguindo que esta maneira de olhar para a realidade não permite vislumbrar a «*verdadeira natureza*».

Realmente, se o Universo segue um processo criador, que se dirige em função da crescente complexificação de consciência, então, para conhecermos a realidade desse mesmo universo e da natureza que o caracteriza, temos de ver o final da transformação. Assim, podemos dizer que Teilhard só *olha para trás*, para o passado, com o intuito de descobrir a tendência do processo, isto é, no sentido de comprovar a *lei de crescente complexificação da consciência* verificada, desde os primórdios do Universo, em todos os seus estádios evolutivos. Em suma, *olhar para trás*, para Teilhard, é útil apenas porque nos permite *ver o futuro*, o lugar da *verdadeira natureza*.

3) Realismo e Analogia no pensamento teilhardiano

Como, para Nietzsche, o homem é absolutamente incapaz de criar uma teoria com correspondência à realidade [exterior a si], o autor germânico acaba por sustentar um *perspectivismo radical* rejeitando tanto o *realismo* como a *analogia do ser participado*. Neste contexto, parece-nos que a visão teilhardiana se mostra capaz de aplicar a *analogia do ser* ao Universo evolutivo, visível aos olhos da ciência moderna. Com efeito, contrastando com a abordagem nietzschiana, Teilhard, apesar de se afastar da modernidade, não só sustenta o *realismo*, como permite, através da sua visão, recuperar a *analogia* de forma bem distinta face à escolástica medieval. Vejamos.

Assim como Nietzsche se afasta do idealismo platónico, que coloca a realidade num *além* inexistente criando um dualismo entre a *aparência* [do mundo sensível] e a *realidade* [situada no mundo das ideias], Teilhard também quer descer ao real, à natureza concreta. É precisamente nesse sentido que a sua visão pressupõe, desde logo, um realismo de base.[40] Teilhard discorda, efectivamente, da metafísica tradicional, por ter deduzido o mundo a partir de uma noção monolítica do Ser, encarada como primitiva e irredutível: absorvendo as consequências dos novos dados da física quântica e sobretudo da biologia evolutiva, que o tornaram consciente do movimento inerente à natureza, Teilhard desenvolveu a *dialéctica* abordada anteriormente, a qual define a realidade por um movimento de união sempre crescente.[41]

A partir do movimento – isto é, do desenvolvimento da Evolução [física e biológica] inerente ao Universo, a partir das leis que o animam e nele estão presentes –, Teilhard quer compreender o estatuto ontológico dos organismos que vão surgindo ao longo do decurso evolutivo.[42] Nesse sentido, constata, pela observação *científica* do fenómeno, que esse movimento tem uma lógica própria, uma dinâmica, não arbitrária, onde impera uma lei específica: a *lei da crescente complexificação da consciência*.[43] Ou seja, ao longo do decurso da Evolução, os átomos, as moléculas e, depois, os organismos vivos, vão-se organizando progressivamente em formas cada vez mais complexas em termos biológicos. O que Teilhard nota é o seguinte: para formas anatomicamente mais intrincadas, verifica-se uma consciência psíquica mais desenvolvida.[44]

Desta forma, o jesuíta francês chega ao *primado da consciência*, ou seja, a *consciência* constitui o critério que permite discernir entre diferentes graus de Ser.[45] Assim, Teilhard recupera a *analogia* de uma forma inteiramente inovadora, atendendo ao pensamento analógico da escolástica medieval: a *complexificação de consciência*, medida pelo crescente grau de unificação, torna-se na noção única e universal, que não só se aplica a todos os estádios e saltos evolutivos, como também torna inteligível todo o processo evolutor.[46] Teilhard classifica, portanto, os seres gradativamente, mediante a identidade dessa estrutura, sempre presente, ainda que de diferentes formas, em todos os estádios evolutivos e em todos os organismos vivos.[47]

Existem, portanto, diferentes graus de ser que se medem consoante os graus de unificação – de organização dos organismos –, que se traduzem numa *consciência* mais desenvolvida. Ao contrário de Nietzsche, para Teilhard há uma diferença ontológica entre o mosquito e o ser humano: assim como a molécula tem um estatuto superior ao átomo, também

[40] Cf. NUNES, J. Paulo – *Teilhard de Chardin, o Santo Tomás do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1977, p. 87.

[41] Cf. LUCAS HERNÁNDEZ, *op. cit.* p. 86.

[42] Cf. NUNES, *op. cit.* p. 89.

[43] Cf. CHARDIN, *O Fenómeno Humano*, p. 151.

[44] Nesse sentido, Teilhard procura «fazer ver (…) consagrada ao Pensamento que (…) é necessária e suficiente meter em linha de conta o Dentro ao mesmo tempo que o Fora das coisas» (Cf. *Ibid*., p. 168).

[45] Cf. *Ibid.*, pp. 342-343.

[46] Cf. NUNES, *op. cit.* p. 91.

[47] Por exemplo, nem todos os mamíferos têm o mesmo grau de consciência e o mesmo nível de complexificação cerebral. É por isso que o jesuíta francês nos diz explicitamente que «num Universo evolutivo (…) se pode levar mais longe a teoria da analogia que numa estrutura (…) imóvel.» (Citado em NUNES, *op. cit.* p. 90).

os mamíferos correspondem a um estádio superior ao filo dos répteis.[48]

Para Teilhard, a *consciência* faz-se presente em todos os níveis da vida, ainda que de diferentes formas: já o dissemos; «no mundo, nada pode manifestar-se um dia como final, através dos vários limiares (…) sucessivamente transpostos pela evolução, que não tenha sido antes obscuramente primordial.»[49] Portanto, a *consciência* manifesta-se tanto nas primeiras células como nos organismos ulteriores. No entanto, o grau e a clareza dessa manifestação diferenciam-se consoante o organismo em causa.

É de notar que o grau de complexificação de consciência se vai acumulando ao longo do decurso evolutivo. Então, o elemento particular é, simultaneamente, resultado de uma acumulação anterior e fonte de unificações [desenvolvimentos] ulteriores. Dessa forma, o seu estatuto ontológico não se determina pelo que tem de particular nem mediante o seu isolamento: é determinado pela síntese que se realiza nesse mesmo elemento.[50]

Assim, de modo bem distinto do estilo nietzschiano, Teilhard afasta-se autenticamente da metafísica tradicional: «eu desconfio da Metafísica no sentido usual do termo», diz-nos expressamente.[51] Para o jesuíta francês, a escolástica falha por considerar apenas dois géneros de movimento: (i) a Criação; (ii) e a Transformação. Nesse sentido, «parece-me que a maior parte das dificuldades que se deparam à Escolástica perante os indícios históricos da Evolução resultam do facto de ela omitir (…) um terceiro género de movimento perfeitamente definido: a transformação criadora.»[52] Para Teilhard, «não há um momento em que Deus cria, e um momento em que as causas segundas desenvolvem (…), nunca há senão uma acção criadora que soergue continuamente as criaturas para o mais-ser.»[53]

Desta forma, nunca se poderá fazer a *analogia* do passado, de seres estáticos que participam, em diferentes graus qualitativos, do Ser perfeito que Deus constitui. Agora, com base na dinâmica evolutiva, a Criação só pode ser entendida como um «acto co-extensivo a toda a duração do Universo». O próprio «movimento (…) é (…) criador.»[54] Assim, Teilhard assegura uma forma de pensar a *analogia*, ainda que distinta da escolástica tradicional: mantêm-se os graus de ser, em função do grau de unificação que o organismo, ou o aglomerado de organismos, comporta; nesse sentido, torna-se necessário supor uma Unidade perfeita e absoluta que permita, comparar diferentes graus de ser.[55]

Mantendo a *analogia*, Teilhard é capaz de superar tanto a *univocidade* como a *equivocidade do ser*. Realmente, para o paleontólogo francês, a Evolução constitui um processo dinâmico capaz de *criar*. Nesse sentido, concebe a presença tanto de uma certa *continuidade* entre as várias formas de vida, provenientes do decurso evolutivo, como uma *descontiuidade* que as separa. Ou seja: (i) por um lado, apreende uma certa *continuidade* entre os vários seres vivos, como é, alias, uma das exigências do evolucionismo biológico; (ii) por outro lado, como a passagem para patamares superiores de *consciência* se realiza também por *saltos*, mantém uma certa *descontinuidade* ao longo do mesmo processo evolutivo.

Esta dinâmica e este sentido do processo evolutivo permite ver a cosmogénese como um processo evolutivo com duas consequências fundamentais: (i) em primeiro lugar, existe um critério – o do maior grau de consciência – que permite hierarquizar e ligar as diferentes formas de vida ocorridas no decurso da Evolução; (ii) em segundo lugar, o aparecimento de patamares de complexidade superior implica a existência de um *princípio evolutivo*, nomeado por Teilhard de Ponto Ómega, um *pólo atractor*, que confere inteligibilidade a toda a *cosmogénese*. A partir dessa inteligibilidade vemos que a *cosmogénese* constitui uma *antropogénese*, que se sintetiza, mais especificamente, numa *noogénese*.[56]

Estas conclusões são necessárias para que, a nossos olhos, a Evolução seja inteligível, faça sentido. Como diz Colomer, para Teilhard, a Evolução não só é um dado adquirido, como constitui também um dado carente de *justificação*; e essa *justificação* – enquanto *compreensão do fenómeno inteiro* – implica a aceitação da *lei da complexificação de consciência* e da culminação do processo evolutivo no *Ómega*.[57]

Em suma, Teilhard, numa certa semelhança com São Tomás, mantém a *analogia do ser*: por um lado, ao conceber *saltos* no processo evolutivo, isto é, ao conceber uma certa *descontinuidade* entre as sucessivas formas de vida, evita a u*nivocidade do ser*; por outro lado, através da *lei de crescente complexificação de consciência*, que confere inteligibilidade à Evolução, Teilhard concebe uma semelhança no ser dos vários organismos vivos, afastando-se, desse modo, da *equivocidade do ser*.

[48] «Quão desprovido de finalidade e arbitrário se apresenta o intelecto humano no interior da natureza. Eternidades houve em que ele não existia; quando ele tiver de novo desaparecido, nada se terá alterado (…) e só o seu dono e progenitor [o homem] o encara tão pateticamente como se ele fosse o eixo à volta do qual gira o mundo. Mas se nós conseguíssemos comunicar com um mosquito [diz-nos Nietzsche], saberíamos que também ele paira neste ambiente com a mesma presunção e se sente como centro voador deste mundo» (NIETZSCHE, *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*, p. 215).
[49] Cf. TEILHARD, *O Fenómeno Humano*, p. 53.
[50] Cf. LUCAS HERNÁNDEZ, *op. cit.* p. 87.
[51] Citado em LUCAS HERNÁNDEZ, *op. cit.* p. 89.
[52] CHARDIN, *A Minha Fé*, pp. 27-29.
[53] *Ibid.*, p. 29.
[54] *Ibid.*, p. 30.
[55] Cf. LUCAS HERNÁNDEZ, *op. cit.* pp. 93-96.
[56] Cf. CHARDIN, *O Fenómeno Humano*, p. 237.
[57] Cf. COLOMER, Eusebi – *Hombre y Dios al Encuentro: antropologia y teologia en Teilhard de Chardin*. Barcelona: Herder, 1974, pp. 188-189.

Assim, enquanto Nietzsche ou reduz tudo à matéria, à *natureza* [com o risco de cair na *univocidade do ser*], ou considera que cada indivíduo contém em si um *imperativo categórico* único e irrepetível [tendendo para a *equivocidade do ser*]; Teilhard, mantendo a *analogia do ser*, supera tanto a *univocidade* como a *equivocidade do ser*. Dessa forma, o jesuíta francês supera, não só os monismos, como os dualismos que monopolizaram toda a filosofia moderna.

4) A Evolução elimina o dualismo sujeito-objecto

Depois de percebermos o modo como Teilhard vê a Evolução – a ordem, as leis que nela encontra e o dinamismo interno que contém –, devemos perguntar a Nietzsche a sua opinião. O filósofo alemão interpreta a Evolução de forma radicalmente distinta da visão teilhardiana. Ao jesuíta francês, Nietzsche diria que a sua visão é sua, pertence-lhe com exclusividade, e nada mais além disso. Isto é, assim como todas as verdades são antropomórficas, a visão teilhardiana é inteiramente subjectiva. Realmente, para Nietzsche, a *lei da complexificação da consciência*, que permite diferenciar graus qualitativos nas diferentes etapas evolutivas, constitui uma lógica pertencente ao intelecto humano, sem qualquer correspondência com a realidade [exterior].[58]

Contudo, no nosso entendimento, Teilhard é capaz de mostrar, a partir da própria dinâmica evolutiva, como a sua *visão* não é apenas sua. Na realidade, a Evolução implica como consequência a eliminação do dualismo objectivo-subjectivo, sujeito-objecto, presente na argumentação de Nietzsche. Neste aspecto, o passo decisivo da argumentação teilhardiana consiste em mostrar que o mundo foi orientado em direcção ao *pensamento* e, a partir do homem, passou a ser orientado pelo próprio e mesmo *pensamento*.[59] Vejamos.

Nietzsche, apesar de se afastar da modernidade kantiana, mantém o sujeito totalmente separado do objecto ao estabelecer uma clara distinção entre o *conhecimento para o homem* e o *conhecimento da realidade* que a natureza constitui: de facto, «a coisa em si [diz-nos Nietzsche] (que seria a verdade pura sem consequências) é (…) totalmente inapreensível.»[60] Nietzsche argumenta mostrando como os conceitos, as palavras, as teorias e as visões são o resultado de *estimulações nervosas*, inteiramente internas ao sujeito, das quais não se pode inferir alguma correspondência com a realidade exterior.[61] Dessa forma, o filósofo prussiano conclui que a verdade apenas é «um exército móvel de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente intensificadas, transpostas e adornadas e que depois de um longo uso parecem a um povo fixas, canónicas e vinculativas.»[62] Em suma, para Nietzsche, a verdade nada nos diz sobre o mundo exterior: trata-se apenas de uma construção humana que determinada comunidade convencionou, com vista a assegurar a segurança necessária à sua conservação.

Teilhard procura, na sua obra, voltar a unificar os elementos que a modernidade havia separado tão profundamente: nomeadamente o corpo com a alma, e o sujeito com o objecto.[63] Qual é, então, o seu procedimento? Partindo da realidade que a Evolução constitui, Teilhard conclui que o intelecto humano não se separa da realidade exterior, na medida em que é o resultado de um processo que liga todos os elementos do universo. Realmente, todos os organismos vivos provêm da mesma célula que, por sua vez, provém do mesmo conjunto primordial de moléculas. Desse modo, é natural que o intelecto humano, enquanto resultado da crescente complexificação da matéria, contenha em si a mesma estrutura presente em todo o universo, já que não se tratam de realidades distintas. Ou seja, como o intelecto surge da acumulação de *consciência* que se desenvolve desde os primórdios da vida, comprova-se que a relação entre a mente humana e a realidade exterior não é arbitrária.

Esta conclusão obtém-se aquando da descoberta do *objecto humano*. Para Teilhard, o ser humano, enquanto o ser portador da *Reflexão* e do seu desenvolvimento, constitui indiscutivelmente o *sujeito de conhecimento*. No entanto, o jesuíta francês mostra como só olhando para o Homem enquanto *objecto de conhecimento* se poderá compreender todo o Universo, na medida em que o Universo consiste num processo que caminhou, indiscutivelmente, em direcção ao homem, seguindo o rumo da crescente complexificação da consciência.[64] Assim, para observarmos devidamente o objecto temos que fazer de nós o objecto observado: realmente, se aceitarmos a Evolução, temos de compreender que não poderemos

[58] Por isso, Ricouer atribui, ao autor germânico, o título de maître du soupçon – mestre da suspeita –, precisamente no sentido de Nietzsche ter mostrado como a procura pela verdade e pela ordem, no ser humano, não é neutra, pois dessa procura depende a sua preservação; no fundo, o homem não procura a verdade, procura apenas assegurar a sua sobrevivência (Cf. RICOEUR, Paul. – *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Éditions du Seuil, 1969, pp. 101-121).

[59] Cf. CHAIX-RUY, Jules – *The superman: from Nietzsche to Teilhard de Chardin*. London: University of Notre Dame Press, 1968, p. 252.

[60] NIETZSCHE, *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*, p. 219.

[61] Cf. *Ibid.*, p. 218.

[62] *Ibid.*, p. 221.

[63] Cf. DINIS, Alfredo – "Implicações filosóficas do paradigma biológico evolutivo". In: *Colóquio "Teilhard de Chardin: Evolução e Esperança"*, Organização de Cassiano Reimão, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2005, pp. 92-93. De facto, se Descartes, nas suas *Meditações sobre a filosofia Primeira*, criou uma substância alma (*res cogitans*) separada da substância corpo (*res extensa*); Kant, na *Crítica da Razão Pura*, separou o *fenómeno* (a realidade pelo sujeito apreendida), do *númeno* (o objecto em si, isto é, nas suas características próprias).

[64] «O homem *objecto de conhecimento* é a chave de toda a Ciência da Natureza» (TEILHARD, *Fenómeno Humano*, p. 310).

esclarecer o que é o Mundo, como ele se fez e como deve continuar a fazer-se, sem deciframos primeiramente o Homem.[65]

Por isso, não se deve considerar, como Nietzsche, ser ilegítimo «deduzir a partir de um estímulo nervoso para uma causa que nos é exterior.»[66] O filósofo prussiano argúi no sentido de mostrar a impossibilidade que temos em comparar as teorias elaboradas no interior da nossa mente com a realidade exterior. De facto, a formulação de teorias, palavras e conceitos efectua-se por uma estimulação nervosa no interior do intelecto humano; e, nesse sentido, não provém, segundo Nietzsche, da realidade exterior. No entanto, Teilhard, a partir da realidade evolutiva, mostra como a estimulação nervosa operada no interior humano constitui o resultado de um processo que envolve toda a realidade exterior. Assim, o ser humano não é apenas o sujeito que vê e interpreta, a seu modo, as realidades exteriores: *nele, todo o Universo se vê a si próprio*.

Desta forma, ao contrário de Nietzsche, para quem «quão lastimável, quão obscuro e fugidio, quão desprovido de finalidade e arbitrário se apresenta o intelecto humano no interior da natureza»[67], para Teilhard, o *Pensamento* não é uma anomalia nem um epifenómeno da Evolução. Antes pelo contrário, como o Universo se direcionou manifestamente para o Pensamento, então Teilhard infere a presença de um processo de hominização.[68] Nesse sentido, o Homem [na sentença de Julian Huxley] «não é mais do que a Evolução que se tornou consciente de si mesma.»[69] Só poderemos compreender a realidade que o universo constitui, se decifrarmos em primeiro lugar o ser humano, um ser para o qual toda a realidade do Universo se dirigiu e se desenvolveu. Por isso, temos de olhar para o fenómeno Humano, se tivermos por intuito o vislumbramento do sentido de todo o Universo.

Em suma, parece-nos que, neste aspecto, Teilhard refuta Nietzsche, porque a Evolução nos mostra como o real é o Universo pensado pelo Homem. No fundo, a consciência do dado da Evolução leva-nos a abandonar a possibilidade de uma relação arbitrária entre *pensamento* e *realidade*, na medida em que o homem, enquanto sujeito, observa o objecto [Universo] do qual o próprio ser humano se apresenta como elemento fundamental. Assim, o sujeito humano, que observa o objecto Universo, faz parte da realidade por si observada, tal como acontece na litografia de Escher – *Galeria de Arte* –, cujo personagem *espectador* pertence ao quadro que ele próprio observa num museu.

Nesse sentido, o Homem, com o intelecto que emerge do seu corpo e que é fruto da acumulação evolutiva de toda a natureza, poderá, em certo sentido, afirmar que: "*Eu sou a verdade, o caminho e a vida*". Realmente, a Vida evolui seguindo o eixo privilegiado da consciência humana, que se tornou intelectivamente consciente da realidade que em si desembocou.

5) A centralidade da Vida

Neste momento, começamos a compreender algo que separa claramente os dois autores em análise: enquanto que, para Nietzsche, a Evolução é dominada por forças cegas, arbitrárias e caóticas, Teilhard vê uma *convergência* na *Árvore da Vida*.[70] A Vida com o seu dinamismo evolutivo constitui, então, um aspeto crucial na argumentação dos dois autores.

Em Nietzsche, a integração do evolucionismo explicita-se em passagens tais como: «o homem é algo que deve ser superado»; «o que é o macaco para o homem? Uma irrisão ou uma dolorosa vergonha. Tal será o homem para o Super-homem. Percorrestes o caminho que vai do verme ao homem, e ainda em vós resta muito de verme. Outrora fostes macacos.»[71] Para o autor germânico, não se trata de uma mera superação do homem. Tem de ser uma superação em favor da Vida, cuja apologia se faz presente em toda a obra nietzschiana. O autor germânico critica o cristianismo, a moral kantiana e toda a filosofia pós-socrática por contrariarem a Vida, a vida real e concreta dos instintos vitais, que submetem a ideais tão abstractos quanto irreais.[72] Por isso, diz-nos que «o homem é (…) o animal mais falhado, o mais doente, o mais perigosamente desviado dos seus instintos.»[73]

Deste modo, concluímos que a noção nietzschiana de Vida comporta duas ideias fundamentais: (i) em primeiro lugar, funda-se numa notória dicotomia entre *razão* e *instinto*; (i) em segundo lugar, a Vida deve ser exclusivamente dominada por *forças activas*.[74]

Em relação à primeira ideia, trata-se do apelo nietzschiano à aceitação da verdadeira, da autêntica natureza. Na perspectiva de Nietzsche, o problema do ser humano consiste em não acreditar, não confiar, na sua própria natureza, no seu corpo, nos seus instintos.

[65] Cf. *Ibid.*, p. 311.
[66] NIETZSCHE, *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*, p. 218.
[67] *Ibid.*, p. 218.
[68] «Estabelecer com evidência que o aparecimento do Pensamento na Terra correspondia a uma *hominização da vida*» (CHARDIN, *A Minha Fé*, p. 159),
[69] *Id.*, *Fenómeno Humano*, p. 237. Por isso, Teilhard considera que a consciência do facto da Evolução permite um novo salto na mesma Evolução: o Homem passa a ter consciência de que a Evolução depende de si (Cf. *Ibid.*, pp. 256-257).
[70] Cf. CHARDIN, *O Fenómeno Humano*, pp. 185-186.
[71] NIETZSCHE, Friedrich – *Assim falava Zaratustra*. Tradução de Alfredo Margarido. In: *Colecção Grandes Filósofos: Nietzsche*. Lisboa: Guimarães editores, 2008, p. 11.
[72] Cf. NIETZSCHE, *O Anticristo*, p. 18.
[73] *Ibid.*, p. 27.
[74] Cf. DELEUZE, Gilles – *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa, edições 70, 2003, pp. 24-25.

Nesse sentido, o autor germânico considera que Descartes procedeu danosamente, não pela sua concepção *ex machina* do corpo humano, mas por ter permanecido à procura da alma inexistente.[75] Ou seja, para Nietzsche, só existe [no sentido de ser *real*] o *corpo*. Por isso, é a *razão do corpo* que deve ser tida em conta. A moral abstracta, a filosofia conceptual e teorizante são frutos da necessidade que os *fracos* têm de fugir à realidade. É nesse sentido que o filósofo prussiano nos diz que a *racionalidade* se move «contra o instinto»; para Nietzsche, a *racionalidade* constitui uma força perigosa que mina a Vida, própria de um *décadent* como Sócrates.[76]

Quanto à segunda ideia, podemos concluir que, para Nietzsche, o indivíduo deve ser capaz de afirmar, ele próprio, a Vida a partir de si. Vejamos o seu argumento. Adoptando a metodologia genealógica, compreende a razão pela qual surgiu a moral judaico-cristã. A princípio, só os instintos vitais vigoravam. Contudo, como alguns indivíduos se sobrepunham a outros, por serem naturalmente mais *fortes*, os *fracos*, por puro *ressentimento*, inventaram e cristalizaram as noções de *pecado*, de *culpa*, criando, desse modo, o *sentimento de falta*, e os *remorsos*. Assim, os *fracos*, não por amor à verdade mas por necessidade de sobrevivência, acabaram por condenar o *orgulho*, recalcando dessa forma a Vida emergente nos *fortes*.[77] O seu apelo a uma *transmutação dos valores* procura libertar o indivíduo da moral imposta pelo *rebanho* exterior. Ou seja, trata-se de dar lugar a uma Vida onde as *forças do ressentimento* não imperam, em detrimento das *forças* [plenamente] *activas*. Deste modo, compreendemos que, para Nietzsche, o indivíduo deve realizar a Vida a partir de si mesmo, não se deixando condicionar por elementos exteriores [isto é, por *forças reactivas*].[78] Dessa forma, parece-nos ser legítimo inferir o seguinte: ao procurar uma Vida puramente marcada por *forças activas*, Nietzsche considera que o homem, mais concretamente o *Übermensch* que o supera, deve libertar-se do processo evolutivo [no sentido darwinista (ou lamarkiano)].[79] Para isso, o indivíduo deve libertar-se dos condicionantes exteriores, que impedem o crescimento da Vida que habita no seu interior.

Enquanto Nietzsche considera que o darwinismo diminui o homem singular – propondo a superação do indivíduo face ao esquema evolutivo que o domina –, Teilhard deixa-se maravilhar pelo mesmo processo evolutor que, segundo a sua visão, assegura a dignidade do Homem enquanto indivíduo pertencente a uma colectividade cada vez melhor organizada. Vejamos a argumentação do jesuíta francês. Teilhard opõe-se veemente à dicotomia introduzida por Nietzsche entre *racionalidade* e *instinto*. Como vimos no capítulo precedente, a Evolução mostra que o universo caminhou, em função da *lei da crescente complexificação de consciência*, em direcção ao intelecto humano. Nesse sentido, a *racionalidade*, enquanto produto do mesmo intelecto, não constitui uma realidade completamente antagónica a qualquer *instinto*. Em certa medida, poder-se-á dizer que a *razão* corresponde a um *instinto* pertencente a organismos situados em estádios superiores de Evolução: como «na sua essência (…), o artificial, o moral e o jurídico» são «pura e simplesmente o natural, o físico e o orgânico hominizados.»[80] Assim, não se deve considerar a racionalidade humana oposta aos seus instintos.

Por outro lado, há que aprofundar a questão das *forças activas* e *reactivas*. Na secção precedente, vimos como Nietzsche procura uma vida que emirja apenas de *forças activas*, internas ao próprio indivíduo. No entanto, Teilhard, suportando-se no processo evolutivo [que vê e que se verifica], sustenta a impossibilidade do indivíduo criar a sua Vida exclusivamente a partir de si próprio. A Evolução mostra que a Vida é todo um processo que nos ultrapassa, enquanto espécie e, sobretudo, enquanto indivíduos. O homem, enquanto indivíduo, herda toda uma Vida que foi acumulada ao longo de um processo que dura desde a origem do Universo. Nessa medida, Teilhard sustenta que a Vida se recebe e se acolhe como um *dom*: pois o homem, em vez de se criar a si próprio, entra na corrente da Vida, seguindo a dinâmica própria da Evolução que perpassa, não só todas as formas de vida, como o Universo inteiro.

Entramos, então, na relação entre *passividades* e *actividades*. Tal como Nietzsche, Teilhard reconhece tanto a presença de *forças activas*, as *actividades*, que dependem do próprio indivíduo, como a presença de *forças reactivas*, as *passividades*, que condicionam externamente a sua acção. No entanto, o jesuíta francês considera que as *passividades*, as forças externas, não são necessariamente nefastas ao progresso da Vida do indivíduo.[81] Mais uma vez encontramos a presença de uma *duplicidade* no pensamento teilhardiano. Pela relação entre *passividades* e *actividades*, Teilhard mostra que o ser humano, enquanto indivíduo, pode,

[75] Cf. NIETZSCHE, *O Anticristo*, p. 27.
[76] Cf. *Id.*, *Ecce Homo*, p. 691.
[77] Cf. *Id.*, *Para uma Genealogia da Moral*, pp. 62-64; 79-83.
[78] «Eu creio que é ainda maior o interesse que merece o outro grupo d emoções; quero dizer as emoções activas, como a ambição e o desejo (…) o homem *activo* está cem vezes mais próximo da justiça do que o homem *reactivo*» (*Ibid.*, pp. 72-73).
[79] De facto, Richardson argui que Nietzsche condena o darwinismo por considerar que a Evolução se dá por condicionantes extrínsecos ao indivíduo: ou seja, é o ambiente exterior ao indivíduo que determina, não só a sua sobrevivência, mas também o género de indivíduos que existirá no futuro. Com o conceito de vontade de poder [Wille zur Macht], Nietzsche procura uma evolução, não no sentido de preservação nem de sobrevivência, mas no sentido de poder de crescimento individual (Cf. RICHARDSON, John – "Nietzsche contra Darwin". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. LXV, n. 3, 2002, pp. 539-541).
[80] CHARDIN, *O Fenómeno Humano*, p. 239.
[81] «forças amigas e favoráveis que apoiam o nosso esforço» (CHARDIN, Pierre Teilhard de – *O Meio Divino*. Tradução de Manuel Versos de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1970, p. 79).

em certa medida, fazer-se a si próprio, mas não o faz a partir do nada, a partir de si mesmo, mas da herança de um processo que o ultrapassa: «o Homem não progride senão elaborando lentamente, através das idades, a essência e a totalidade de um Universo depositado em si próprio.»[82]

Em suma, a Evolução constitui um processo em que os indivíduos se metamorfoseiam em função de forças externas: o homem «tem mais a receber do que a dar. E encontra-se preso por aquilo que julgava poder prender e dominar.» No entanto, «está sujeito (…) a essa comoção psicológica que transforma, em toda a criatura inteligente, a alegria de actuar em desejo de ser actuado.»[83] Assim, Teilhard não considera que as forças externas sejam necessariamente nocivas à vida do indivíduo. Antes pelo contrário, permitem, no caso das *passividades de crescimento*, o desenvolvimento do próprio organismo singular.

Qual é, então, o argumento presente na visão teilhardiana? Olhando para o processo da Evolução da Vida, Teilhard constata, como já dissemos, a presença da *lei de crescente complexificação de consciência*. Ou seja, o jesuíta francês repara que o Universo começa a partir de uma imensa pluralidade de átomos que, por se situarem em espaços limitados [isto é, por forças externas], se vão aglomerando, associando-se entre si. Dessa unificação de átomos vem a surgir a molécula; assim como a célula brota, posteriormente, da respectiva organização de moléculas. Trata-se, então, de um processo de *socialização* que se acentua aquando do surgimento da Vida. Realmente, a Vida multiplica-se a si própria – facto verificado desde a primeira célula. Assim, como as células se multiplicam em espaços sempre finitos e limitados, essa propagação e a multiplicação da Vida cria a necessidade das células se associarem e se combinarem entre si. Dessa mesma associação resultam os organismos vivos que se vão desenvolvendo mediante semelhantes processos de socialização.[84]

A constatação desta dinâmica evolutiva leva Teilhard a concluir algo muito distante da perspectiva nietzschiana. Não só o ambiente exterior influi no desenvolvimento do indivíduo, como a associação com outros indivíduos é fundamental para o seu próprio desenvolvimento. Para Teilhard, a aparente violência que o aglomerado parece exercer sobre elementos individuais, anulando-os na passagem para estádios evolutivos ulteriores, é realmente benéfica. Ou seja, o paleontólogo francês assume que o processo evolutivo absorve certos indivíduos: considera que existe uma certa «indiferença para com os indivíduos» no sentido em que, «pelo fenómeno de associação, a partícula viva é arrancada a si mesma. Presa num conjunto mais vasto do que ela, torna-se parcialmente escrava deste. Deixa de pertencer a si própria.»[85]

Estas afirmações podiam ser colocadas na boca de Nietzsche. De facto, o autor prussiano critica a vida dominada por *forças reactivas*. No entanto, para Teilhard, é a incorporação orgânica do individual no colectivo, que permite à vida progredir, mesmo que a Evolução chegue a implicar a perda – isto é, a eliminação – de alguns organismos vivos [singulares].[86] Sob este prisma, a morte, o aniquilamento no sentido de passividade, deixa de ser entendido como simples desaparecimento. A visão de Teilhard, que vê a partir do *dentro* das coisas, enche-nos, portanto, de esperança: a morte, como *passividade*, em lugar de significar um desaparecimento ou um retorno, torna-se na possibilidade real de transformação, isto é, de evolução qualitativa da própria Vida.[87]

Além disso, apesar das passividades, as de crescimento, desempenharem um papel decisivo no desenvolvimento da vida, Teilhard reconhece, não só a possibilidade de *passividades de diminuição* [*forças reactivas* contrárias à vida como Nietzsche], mas também, como já vimos, a importância capital do *esforço* humano para o sucesso da Evolução.

O argumento é simples, além de já ter sido indirectamente referido: como já concluímos e repetimos por inúmeras vezes, a Evolução direcciona-se segundo a *lei da crescente complexificação da consciência* em direcção ao homem; assim, a partir do momento crítico da Reflexão [isto é, quando surge o Homem], a Evolução prossegue segundo o eixo privilegiado do Pensamento; nesse sentido, o futuro da Evolução da Vida passa a depender da acção do próprio ser humano, enquanto espécie e enquanto indivíduo.[88] Nesse contexto, Teilhard refere a *angústia*, a *inquietação*, que o Homem sente quanto à saída da Evolução, a partir do momento em que ganha consciência de que o seu sucesso depende de si próprio.[89]

Em suma, podemos concluir que Teilhard não nega a importância da Vida a partir de *forças activas*. No entanto, contrariamente a Nietzsche, compreende que essas forças só emergem a partir do aparecimento do elemento humano, que, além de receber toda uma Vida acumulada durante um longo processo evolutivo, continua a associar-se a outros indivíduos e a depender do ambiente exterior, sem que esses factores externos lhe impeçam ou limitem o crescimento individual.

[82] *Id.*, *O Fenómeno Humano*, p. 188.
[83] Cf. *Id.*, *O Meio* Divino, p. 77.
[84] Cf. *Id.*, *O Fenómeno Humano*, pp. 259-260.
[85] *Ibid.*, p. 104.
[86] Teilhard fala, realmente, num «esquartejamento [de elementos particulares] no colectivo» (*Ibid.*, pp. 104-105).
[87] Cf. *Id.*, *O Meio Divino*, pp. 85-88.
[88] A partir do surgimento da *Reflexão*, a Evolução prossegue a partir do verticilo humano: «o Homem, surgido no ângulo dos Primatas, desabrocha na flecha da Evolução zoológica» (*Id.*, *O Fenómeno Humano*, p. 189).
[89] «Estamos a descobrir que Algo se desenvolve no Mundo, por meio de nós próprios (…) nós somos os jogadores ao mesmo tempo que as cartas (…) o jogo não poderá continuar se abandonarmos a mesa» (*Ibid.*, p. 247-248).

Além disso, como o ser humano se sabe finito, compreende que o triunfo da Evolução não depende inteiramente de si. Nessa medida, só empreenderá qualquer *esforço* com base na crença de que aquilo que realizar não perecerá[90]: isto é, com base na crença que outras forças, exteriores a si, assegurarão o triunfo de tal empreendimento.

6) O egoísmo como forma inferior de vida

Ao defender o primado das forças activas, compreendemos que, para Nietzsche, o homem, enquanto indivíduo, vive autenticamente na medida em que for capaz de se libertar de qualquer condicionamento externo. Nesse sentido, quando Nietzsche nos propõe o *Übermensch*, como forma de nos elevarmos sobre o homem [e sobre a Humanidade], não se está a referir à criação de uma nova espécie.[91] Trata-se de uma superação do homem por si mesmo, enquanto indivíduo, como o primado das *forças activas* assim o exige.

Realmente, Nietzsche fundamenta o seu apreço pelos pré-socráticos por «estes homens viverem numa solidão orgulhosa»[92], própria de *sábios*. O *sábio*, contrariamente ao *santo*, rejeita o mundo exterior; impõe o seu próprio mundo; segue a sua própria vontade; o seu instinto; a sua própria vida; nunca se deixa condicionar pela vontade alheia. Deste modo, entrevemos, na proposta nietzschiana, um notório *elitismo*, incompatível com uma visão colectiva da Humanidade que integra os indivíduos num todo coerentemente unificado.[93]

Nesse sentido, se para Nietzsche «o homem é uma corda estendida entre o animal e o Super-humano»[94], para Teilhard esse modo de superar a humanidade conduz a uma forma de vida inferior. De facto, para o jesuíta francês, uma das implicações inerentes à Evolução resulta na necessidade de processos de associação e de socialização, cada vez mais complexos, como condição indispensável ao progresso da Vida. Desse modo, Teilhard sustenta que o *egoísmo* – podemos entender 'individualismo' – constitui uma forma inferior de vida.

Teilhard vê que a Evolução se efectua, não por regras completamente arbitrárias, mas no sentido da *crescente complexificação da consciência*. Desse modo, ao olhar para a *Árvore da Vida*, não pode deixar de reparar como a Evolução vai escolhendo eixos privilegiados sobre os quais transita qualitativamente de grau: ou seja, do filo dos peixes transitámos para o dos anfíbios, depois para o dos répteis e, por fim, para o dos mamíferos ao qual pertencemos. Ao longo destas sucessivas transições, a *consciência* (o *dentro*) foi crescendo gradualmente, sempre acompanhada pelo desenvolvimento das estruturas anatómico-biológicas (o *fora*).[95] A passagem para estádios evolutivos superiores realiza-se, não só a partir de um verticilo "seleccionado" [dentro do filo em causa], mas também por processos de associação entre os indivíduos situados nesse mesmo verticilo.[96] Desta forma, Teilhard deduz duas características que caracterizam a direcção do processo evolutivo: (i) em primeiro lugar, temos a *universalização*, na medida em que a Evolução se efectua pela socialização de indivíduos; (ii) em segundo lugar, temos a *personalização*, visto que, a Evolução ruma para a *consciência reflexa*.[97]

Assim, como todos os *saltos* evolutivos [de uma forma de vida para outra mais desenvolvida] se deram respeitando estes dois princípios, Teilhard infere a sua necessidade para o desenvolvimento da vida ulterior. Por isso, quando se chega à *consciência* – isto é, quando a Evolução atinge o ponto crítico da *Reflexão* –, a Evolução continua a prosseguir segundo os mesmos princípios, evoluindo a partir de um eixo privilegiado definido. No momento crítico da *Reflexão*, a Evolução, em vez de permanecer no eixo dos primatas, foca-se num verticilo mais específico: o ser humano, aquele que detém a capacidade reflexiva em maior grau, pois além de ser capaz de adquirir conhecimento, ele «sabe que sabe» [o único que tem consciência reflexa].[98]

Nesse sentido, se houver alguma superação do Homem, como Nietzsche pretende, ela terá de continuar a respeitar os dois princípios anteriormente referidos. Ou seja, o homem nunca poderá evoluir apenas a partir do individual. O seu crescimento, do qual depende a Evolução da Vida, efectua-se, necessariamente, por processos de socialização sempre crescentes. Por isso, a «humanidade deve ser tomada em bloco», isto é, se um indivíduo se libertar do todo, em vez de viver mais, de *ser-mais*, perder-se-á da corrente da Vida.

No nosso entendimento, quando Nietzsche, apelando à libertação do indivíduo face ao todo que o envolve e o aprisiona, acaba, não só por fazer o apelo a uma Vida mais autêntica [no sentido de brotar exclusivamente de *forças activas* detidas pelo próprio

[90] Cf. *Id.*, *O Meio Divino*, p. 53.
[91] Cf. COPLESTON, *op. cit.* p. 121.
[92] Cf. NIETZSCHE, *A Filosofia na idade Trágica dos Gregos*, p. 53.
[93] «Este processo cósmico de personalização apregoado por Teilhard] é incompatível com a ideia de *Super-homem* de Nietzsche, o qual só acentua o indivíduo» (ZILLES, Urbano – *Pierre Teilhard de Chardin: Ciência e Fé*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 117).
[94] NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, p. 14.
[95] Cf. CHARDIN, *O Fenómeno Humano*, pp. 34-35.
[96] Ou seja, quando um filo atinge a *maturidade*, a partir desse momento a Evolução prossegue *horizontalmente*, isto é, sem mudança qualitativa de grau. No entanto, o filo tem tendência a pluralizar-se, em diferentes tipos de indivíduos: o filo, no seu estádio de maturidade, *desabrocha* em vários verticilos. A *vida*, por *tenteios*, procurará um verticilo "seleccionado", no sentido de ser a partir desse eixo que o salto para um maior grau de consciência se efectuar (Cf. *Ibid.*, pp. 110-113).
[97] Cf. *Ibid.*, pp. 324-325.
[98] «já não só conhecer, mas conhecer-se a si próprio; já não só saber – mas saber que sabe» (*Ibid.*, p. 169).

indivíduo][99], como acaba também por aceitar, pelo menos implicitamente, o mito rousseauniano de *contracto social*. De facto, para Nietzsche, a sociedade não faz parte do indivíduo, pois este deve ser capaz de se autonomizar do todo social que o envolve: o *rebanho* impede o indivíduo de viver a partir de si próprio, isto é, para o autor germânico, a sociedade bloqueia as *forças activas* internas ao indivíduo. Assim, parece-nos ser legítimo inferir que a natureza mais funda do ser humano é [para Nietzsche] anterior e independente da sociedade.

No entanto, a Evolução mostra como a verdadeira natureza não está no princípio mas no fim. Assim, o homem, mesmo enquanto indivíduo, é o resultado de sucessivas associações entre indivíduos diferentes que se moldaram pelo ambiente externo. Além disso, a partir do ser humano – isto é, a partir do ponto crítico da *Reflexão* – a Evolução prossegue desde o eixo privilegiado do homem, cuja dependência em relação aos instintos, e aos genes, é menor.[100]

Desta forma, o ser humano torna-se o animal menos determinado à nascença, aquele que mais depende da cultura envolvente. Realmente, encontramos, no cérebro humano, a presença de elementos epigenéticos, isto é, codificações genéticas que foram determinadas pela cultura.[101] Por isso, parece-nos que devemos concluir, como Teilhard: o indivíduo humano não existe independentemente da sociedade que o caracteriza, nem faz sentido, no homem, procurar um *estado original* sem a mácula da *cultura envolvente*. Isto é, um estado da pessoa humana que seja independente dos processos de socialização. Devemos proceder como Teilhard: a humanidade deve, efectivamente, ser «tomada em bloco».

Com efeito, se a Vida evolui por processos de associação e de socialização até ao ser humano, o seu crescimento ulterior não deve prescindir dessa mesma dinâmica: ou seja, a partir do Homem, a Vida continuará a progredir mediante processos de socialização, embora já não tanto ao nível biológico, mas sobretudo ao nível cultural [como é próprio de níveis superiores de consciência]. Assim, o estádio seguinte ao *Homem*, não será o *Super-homem* nietzschiano: quanto muito será uma *Super-humanidade*, onde todos os homens se unificam cada vez mais uns com os outros. Só o *Amor Cristão* poderá estabelecer essa unificação personalizante.

7) Amor Universal e Ponto Ómega como garantes de inteligibilidade

Depois de compreendermos que o processo evolutivo se caracteriza pelos princípios da *universalização* e da *personalização*, podemos inferir, com Teilhard, que a *tomada em bloco*, isto é, a formação do colectivo não pode eliminar os *centros reflexivos individuais* criados durante o percurso evolutivo. Ou seja, apesar de a evolução caminhar em função de aglomerados de partículas e de associações cada vez mais complexas de indivíduos; não podemos esquecer que a própria Evolução se direccionou para a consciência individual, para a *pessoa*. Portanto, para ter sucesso, a Evolução tem de encontrar uma forma de combinar a *universalização*, isto é, a associação colectiva de vários indivíduos, com a *personalização*. Ou seja, tem de associar diferentes indivíduos sem diluir a sua personalidade no todo colectivo.

Nesse sentido, Teilhard fundamenta que o *Amor Cristão* [a utopia do *Amor Universal*] constitui um salto qualitativo na Evolução da Vida: o amor representa um estado de consciência superior; é o ponto crítico desejado para a Vida continuar a crescer [no sentido de elevar o grau qualitativo]. De facto, para Teilhard, assim como o intelecto, por emergir da Evolução, não nos pode enganar quanto à realidade; também o *Amor Universal* será possível na medida em que o homem tem o instinto de o desejar.[102]

O jesuíta francês está ciente de que são muitos os que não acreditam no Amor: «a muitos parece impossível», diz-nos.[103] Efectivamente, Nietzsche considera-o uma ilusão, uma *dissimulação* originada pelo *ressentimento* em relação à Vida. De facto, para o autor germânico, como os *fracos* – criadores da moral judaico-cristã – se sentiram inferiorizados em relação à Vida que emergia dos *fortes*, apelaram [por *ressentimento*] à caridade, à fraternidade, e ao amor: condição de possibilidade da união dos homens num *rebanho* controlador, e recalcador, da Vida existente nos *fortes*.[104] Em suma, para Nietzsche, o amor corresponde a um conceito abstracto, criado em oposição à Vida, que, por isso mesmo, não tem qualquer correspondência com a realidade da verdadeira natureza.

No entanto, Teilhard diz-nos que o *Amor Cristão* não é apenas teorizado, trata-se de um amor autenticamente incarnado na vida de muitos homens e mulheres, os «místicos», que o experimentaram

[99] «Considero corrupto (...) um indivíduo quando perde os seus instintos (...). Uma história dos *sentimentos sublimes*, dos *ideiais da humanidade* – e é possivel que eu tenha de a contar – seria quase explicar porque é que o homem está tão corrompido» (NIETZSCHE, *O Anticristo*, pp. 18-19).

[100] Cf. CHARDIN, *O Fenómeno Humano*, p. 187.

[101] Efectivamente, desde o seu aparecimento que o Homo sapiens não deixou de produzir regras epigenéticas, como, por exemplo, a proibição do incesto. Face a cada nova descoberta, os indivíduos tiveram de aprender e integrar as melhores escolhas culturais (as mais adaptáveis ao ambiente em causa). Estas escolhas, ao longo da duração inerente à evolução biológica, foram sendo codificadas por programas genéticos do cérebro. Nesse sentido, o ambiente cultural afectou, e continua a afectar, a evolução dos genes humanos (Cf. LUMSDEN, Charles & WILSON, Edward – *O Fogo de Prometeu: reflexões sobre a origem do espírito*. Tradução de Carlos Henriques de Jesua. Lisboa: Gradiva, 1987, pp. 173-174).

[102] Cf. CHARDIN, *O Fenómeno Humano*, p. 292.

[103] *Ibid.*, p. 327.

[104] Cf. NIETZSCHE, *O Anticristo*, pp. 42-43.

verdadeiramente: esses [diz-nos Teilhard] sabem bem como o *Amor Universal* constitui, não só uma possibilidade, mas um *estado superior de consciência*.[105] Realmente, para o jesuíta francês, o *Amor Cristão*, não só é possível, como constitui um novo ponto crítico a partir da *Reflexão* [derradeiro e fundamental para o término do processo evolutivo na *pleromização*[106]].

O argumento é relativamente simples: seguindo a lógica da Evolução da Vida, que se direcciona respectivamente em função dos princípios de *unificação* e *personalização*, o *Amor Cristão* aparece como uma consumação plena desses dois elementos [Universalismo e Personalismo]. Assim, o Cristianismo torna-se na *condição de possibilidade* da Evolução poder triunfar, isto é, de ter inteligibilidade plena. Teilhard está-nos a mostrar como, do ponto de vista meramente naturalista, se vê o Cristianismo como a única corrente de pensamento disponível que abarca a possibilidade da Evolução ter uma saída gloriosa: «só ele, absolutamente só ele sobre a Terra moderna, se mostra capaz de sintetizar num único acto vital o Todo e a Pessoa.»[107] Nesse sentido, Teilhard vê, no movimento cristão, como que um novo filo, que se direcciona, em função da *lei da crescente complexificação da consciência*, sempre presente ao longo o decurso evolutivo, para um pólo Espiritual e Transcendente: trata-se de um filo capaz de integrar toda a Humanidade em direcção a esse ponto que a completa, coroando, desse modo, a Evolução da Vida com o sucesso devido.

Teilhard oferece-nos, como argumento, a *razão de amor*: ou seja, para aliar os dois princípios verificáveis, da *unificação* e da *personalização*, a Evolução, para ter sucesso, deve ser capaz de unificar e manter, depois do aparecimento da pessoa humana, a unanimidade das partículas reflexivas [dos vários centros reflexivos criados]. Então, só o Amor poderá completar este processo evolutivo; só ele é capaz de unir os seres sem diminuir a sua personalização.[108]

Com a *razão de amor* antevemos a necessidade do *Ponto Ómega*. Realmente, só o Amor permite a união sem diluição dos vários *centros reflexivos* [isto é, a simultaneidade do crescimento tanto ao nível da *unificação* como da *personalização*]. Dessa forma, o *Amor Cristão* torna-se no sinal, claro e necessário, da convergência de todos os elementos psíquicos para um Centro polarizador. Ou seja, se a Vida evolui segundo uma determinada direcção, marcada pelos dois princípios já enunciados, é porque se sente atraída por um pólo existente. De facto, se esse pólo não existir, a Evolução torna-se absurda porque não se completa nem se realiza, segundo os princípios que nela operam. Nesse sentido, como a Evolução caminha no sentido da crescente *personalização*, terá, para não falhar, de caminhar para Alguém, e não para algo [só a união com Alguém poderá ser personalizante]. Essa é a primeira característica do *Ponto Ómega*: ser Pessoal.[109]

Além disso, a mesma *razão de amor* implica a imanência do *Ponto Ómega*. Realmente, o *Ómega* só pode atrair partículas reflexivas se for, já no presente, amante e amável. De facto, assim como não há amor ao Impessoal, ao anónimo, também não pode haver amor a algo longínquo no tempo: para amar é essencial *coexistir*. Por isso, para ser atractivo o *Ómega* tem de se fazer desde já presente. No entanto, para Teilhard, a imanência do *Ómega* não é panteísta, no sentido em que o *Ómega* não se confunde com o próprio Universo. Assim, o *Ponto Ómega* terá de ser transcendente por duas razões fundamentais: (i) em primeiro lugar, o Centro atraente das consciências só as pode atrair se situar fora do Universo donde as consciências brotaram; ou seja, no fundo, trata-se de dizer que o Universo é incapaz de produzir o princípio que anima a sua própria Evolução; (ii) em segundo lugar, se o panteísmo for tomado em sentido estrito [isto é, se correspondermos Deus com o Universo], cairemos inevitavelmente num monismo; nesse sentido, o monismo impossibilita a união personalizante, pois, ao reduzir tudo ao mesmo, leva à necessária diluição das particularidades [neste caso, *pessoas conscientes*] quando estas são unificadas no todo.[110]

A visão teilhardiana ainda nos oferece um argumento final, e derradeiro no nosso entendimento, em favor da existência do *Ómega* transcendente. Realmente, como só se pode assegurar o fim da Entropia com a sua existência, o *Ómega*, assim como a efectiva realização do *Amor Universal*, tornam-se como que *condições de possibilidade* da inteligibilidade do todo que o Universo constitui.

Nietzsche postula a inexistência de qualquer *além*, isto é, de alguma entidade transcendente que age sobre a Evolução do Universo e da Vida. Dessa forma, acaba por conceber – e absolutizar – o fim do processo como Entropia. Realmente, diz-nos que «eternidades houve

[105] Cf. CHARDIN, *O Fenómeno Humano*, pp. 327-328.

[106] Visão *paulina* de união de todas as coisas em *Cristo*.

[107] *Ibid.*, p. 330. Ao contrário das religiões mais antigas que não correspondem às condições da ciência, revela-se «mais vigoroso» e «mais necessário»: (i) mais vigoroso, porque a Ciência, ao mostrar um Universo Imenso que tende a estruturar-se e a ordenar-se, alarga as hipóteses da Incarnação Redentora, confirmando a esperança contida no Credo Cristão; (ii) mais necessário porque a Evolução só pode triunfar, culminando em sucesso, se dirigir-se para o Pessoal e para um ponto com as características do Ómega, concebido pelo Credo cristão, como veremos mais adiante (Cf. *Ibid.*, pp. 328-329).

[108] Dado que a Evolução segue a linha da crescente personalização, só o Amor poderá completar os seres: e, no Amor, «os amantes unem-se quando se perdem um no outro» (*Ibid.*, p. 292).

[109] Cf. *Ibid.*, p. 297.

[110] Por isso, «não basta (…) para explicar o êxito do pensamento, que cada consciência seja co-extensiva a todo o cognoscível. É ainda preciso admitir que todas as consciências tomadas em conjunto são dominadas, influenciadas, guiadas, por uma espécie de Consciência superior que anima, controla, sintetiza as diversas tomadas de posse isoladamente realizadas, por cada monáda, do Universo. Não só cada um de nós é parcialmente Tudo, mas todos juntos estamos caldeados, coeridos num agrupamento unificador. Há um Centro de todos centros, Centro sem o qual o edifício inteiro do Pensamento se dissiparia em pó» (*Id.*, *A Minha Fé*, p. 73).

em que ele [o ser humano] não existia, e quando ele tiver desaparecido nada terá sido alterado.»[111] Ou seja, para o autor germânico, não existe uma verdadeira evolução qualitativa para graus superiores. A Evolução é dominada, na sua perspectiva, por uma arbitrariedade de forças cósmicas, inerentes à natureza, que o homem deve ser capaz de aceitar, evitando fugir à realidade. É nesse sentido que Nietzsche, segundo Chaix-Ruy, aplica o evolucionismo à biologia: a noção de *eterno retorno* está ligada ao facto da energia contida no Universo, por se gastar progressivamente ao longo do decurso evolutivo, acabar por conduzir o Universo a um eterno – e repetitivo – colapso natural.[112] No fundo, é como se o universo crescesse até um colapso, a partir do qual reinicia um crescimento desprovido de finalidade.

Teilhard refuta esta e qualquer visão catastrofista. Efectivamente, ao olhar para o processo evolutivo, o jesuíta francês não vê apenas o Pensamento a emergir da matéria. Como se conclui a partir dos dados mais recentes oriundos da física quântica, a Entropia é realmente um dado no Universo. No entanto, para Teilhard, a Entropia opera ao nível do *tangencial* [isto é, do *fora*]. Realmente, o processo evolutivo mostra que, sob o *tangencial*, emerge uma *energia radial*, que se vai libertando progressivamente da dependência do domínio físico: só assim compreendemos a passagem da geologia para a biologia, e da biologia para a consciência psíquica caracterizadora do ser humano.[113] No fundo, Teilhard obriga-nos a *ver* como, a partir do surgimento do Pensamento, a *energia psíquica* [*radial*], em vez de se consumir e se esgotar, como acontece com a *energia tangencial*, alimenta-se a si própria. Ou seja, Teilhard limita-se a verificar – na Evolução da Vida operada a partir do ser humano, sobretudo ao nível dos progressos sociais e culturais – que quanto mais se consome Pensamento, mais ele cresce.[114] Por isso, Teilhard sente-se com legitimidade de recusar a Entropia como o final do processo.

Além disso, se o Universo colapsasse, a Evolução tornar-se-ia absurda, isto é, não inteligível.[115] Realmente, como o Universo cresce rumo à *crescente complexificação da consciência* segundo os princípios da *unificação* e da *personalização*, se não chegar ao termo ao qual se dirige, não se limita a morrer: torna-se absurdo aos olhos do nosso intelecto. No entanto, poderá o Universo ser absurdo aos olhos da inteligência que ele próprio criou? De facto, um dos pontos centrais da argumentação teilhardiana consiste em mostrar que o intelecto humano é a própria Evolução a tornar-se consciente de si. Nesse sentido, *o pensamento pensa a realidade*.

Com o mesmo argumento, se compreende a importância da religião cristã. Como vimos anteriormente, a Evolução caminha em direcção à consciência humana; e, a partir do seu surgimento, passa a depender, em parte, do *esforço* humano. No entanto, esse *esforço* só será empreendido se o Homem confiar no sucesso da Evolução. Conceber uma *entropia universal*, não só torna ininteligível o processo evolutivo, como inviabiliza o sucesso do *esforço* humano, frustrando-o desde logo à partida. Assim, o apelo de Nietzsche – pela opção de uma Vida onde só emirjam *forças activas* provenientes apenas do indivíduo – entra em contradição com o seu apelo no que concerne à aceitação da arbitrariedade e do não-sentido inerente à natureza.

Realmente, Teilhard não só nos diz, como também verifica, que o ser humano só empreende o seu *esforço*, quer individual quer comunitário, visível nos progressos tecnológicos, científicos, artísticos e culturais, com base na crença que esse mesmo *esforço* terá um *sentido real e efectivo*: ou seja, o indivíduo só apostará nas suas *forças activas* [utilizando a terminologia nietzschiana] se esse *esforço* valer a pena. Assim, como só vale a pena realizar tais empreendimentos se o processo evolutivo, a que temos vindo a assistir, for *irreversível*; então, a crença nessa mesma irreversibilidade, isto é, no *Ponto Ómega* e no *Amor Universal* torna-se, não só numa condição necessária às *actividades* [*forças activas*], como ao triunfo do próprio processo evolutivo.

Nesse sentido, a visão teilhardiana mostra como só poderemos agir autenticamente por nós próprios, se tivermos a consciência [efectivamente superior] de que a Vida não começa nem acaba em nós, mas que caminha na direcção de um Centro com as características do *Ómega* teilhardiano, para o qual nos dirigimos conjunta e colectivamente no sentido da nossa própria realização individual.

Conclusão

Com este trabalho, esperamos ter mostrado que o anúncio nietzschiano da *morte de Deus* não é definitivo, à luz da contemporaneidade a que pertencemos. Realmente, a partir da *visão* de Teilhard, podemos descer à realidade concreta, e acabar com os dualismos do passado, com o intuito de vermos o Homem e o Universo tal como se apresentam aos olhos da nossa consciência. A visão teilhardiana, com a ideia revolucionária desembocada por Darwin, não vê um futuro sem Deus. A sua existência, além de constituir uma condição de possibilidade para a consumação da própria Vida, faz-se presente pela *atracção* que verificamos, e sentimos, ao longo do decurso evolutivo.

[111] NIETZSCHE, *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*, p. 215.
[112] Cf. CHAIX-RUY, *op. cit.* pp. 251-252.
[113] Cf. CHARDIN, *O Fenómeno Humano*, pp. 45-47.
[114] Cf. *Ibid.*, pp. 228-231.
[115] Cf. CHAIX-RUY, *op. cit.* p. 251.

Em *Ecce Homo*, Nietzsche apresenta-nos um homem autónomo, alguém que procura fazer-se a si mesmo a partir de si próprio. Realmente, Nietzsche considera que tudo superou, que se autonomizou plenamente. A obra de Teilhard afasta-se notoriamente desta abordagem. Em *O Fenómeno Humano*, o jesuíta francês também nos apresenta o Homem, mas, nele, vê alguém absolutamente diferente: aí, dizer *Ecce Homo* – eis o Homem! – leva-nos a ver uma *pessoa* que não se constrói a si própria a partir de si mesma. Esse é, aliás, o principal problema do individualismo contemporâneo: concebe a sociedade como um somatório de ilhas isoladas de seres humanos.

No xadrez evitam-se as chamadas *ilhas de peões*. Um peão isolado, sem outros peões à sua volta, torna-se demasiado frágil, não tem valor, é como se não existisse. Esta constitui, a nosso ver, uma bela metáfora da natureza humana que Teilhard, na sua visão, nos mostra. Não podemos isolar os homens do meio envolvente. Não faz sentido pensar na essência do indivíduo particular, nos seus interesses particulares, na medida em que as outras pessoas, as outras peças, constituem parte da sua própria *essência* [numa terminologia escolástica].

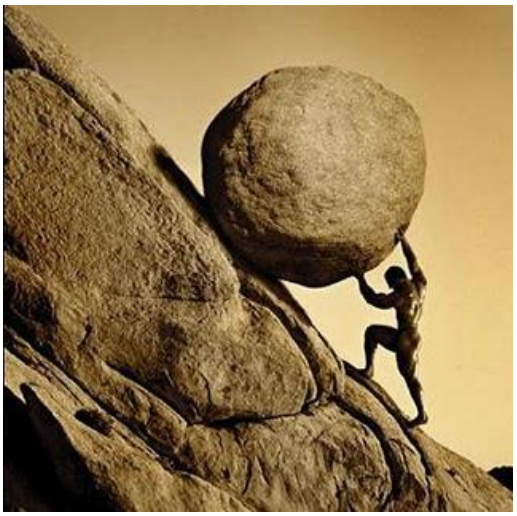
Creio que a abordagem nietzschiana tende a ver-nos cada vez mais como peões isolados num jogo sem equipa. A época em que vivemos tende a levar as pessoas a existirem autónoma e independentemente umas das outras: cada indivíduo deve jogar o seu próprio jogo; e assim é a vida... Este é, em nosso entender, o drama dos tempos hodiernos: as pessoas vivem exclusivamente para o seu próprio jogo; reduzem toda a existência aos limites do seu tabuleiro.

No entanto, a visão teilhardiana mostra-nos que, na Vida, não somos nós, enquanto indivíduos autónomos, que criamos as regras do jogo em que nos situamos: «mais do que senhores do Universo somos seus servos.»[116] Realmente, não jogamos sozinhos. Estamos inseridos numa equipe que procura vencer o jogo da Vida. Teilhard mostra que essa vitória não depende nem só do indivíduo, nem apenas do colectivo que a humanidade constitui: para a Vida triunfar verdadeiramente necessitamos de Deus. Sem Ele, a Vida perder-se-á como que num *deserto*.

Nesse sentido, parece-nos ter legitimidade para apresentar a visão teilhardiana como uma teodiceia dos tempos modernos.[117] Não se define, como nas teodiceias tradicionais, o que o homem deve ser a partir da essência divina. Com Teilhard descemos, tal como Nietzsche, às *coisas mesmas*, ao homem concreto. No entanto, quando anunciamos *Ecce Homo* – eis o Homem! – não vemos um indivíduo autónomo e isolado que vive por si mesmo a partir de si próprio. Vislumbramos toda uma Humanidade que, colectivamente, caminha para Deus, no sentido de completar e realizar plenamente todo o ser que habita no interior de cada pessoa humana.

Realmente, a proposta de Nietzsche, além de não satisfazer as exigências que a consciência da Evolução implica, não garante um futuro sadio, nem à Vida, nem ao Homem enquanto indivíduo. A proposta de superação do homem ao modo nietzschiano, mediante a vitalidade de um *Übermensch*, capaz de tudo deixar para trás, recomeçando sempre autonomamente a partir de si próprio, corre o risco de nos tornar semelhantes a Sísifo, o «trabalhador inútil dos infernos.»[118] Segundo o mito, esta personagem da mitologia grega carrega, por castigo divino, uma gigantesca pedra num esforço desmedido, todos os dias da sua inútil vida. Nunca é capaz de chegar ao termo da montanha que sobe esforçadamente, uma montanha com a aparência de uma serrania infindável, onde, ao final de cada dia, a pedra cai repetidamente, regressando sempre ao ponto de partida.

Será que acontece o mesmo com o processo evolutivo? A visão de Teilhard enche-nos de esperança. Devemos continuar com empenho na prossecução da Vida, até porque até nós a sua Evolução tem triunfado magistralmente: realmente, verificamos que as formas de vida evoluíram, desde o passado mais remoto, para estádios de uma consciência cada vez mais aperfeiçoada. Nietzsche diz que «o problema que (…) apresento não é qual o lugar que a humanidade deve ocupar na sequência dos seres (…) mas que tipo de homem se deve ser (…) como o de mais alto valor, mais digno de viver, mais seguro de futuro»[119]; Teilhard sustenta que não poderemos vislumbrar mais e melhor futuro se não seguirmos essa mesma sequência evolutiva, capaz de conduzir a Humanidade para o *Ómega*.



[116] CHARDIN, *O Meio Divino*, p. 78.

[117] Concordo com Henrique Vaz, quando o autor brasileiro diz: «o *leitmotiv* da obra de Teilhard é a de pensar a tradição católica no universo espiritual e conceptual de uma cultura pós-teista» (VAZ, *op. cit.* p. 143).

[118] CAMUS, Albert – *O Mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*. Tradução de Urbano Tavares Rodrigues. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2002, p. 125.

[119] NIETZSCHE, *O Anticristo*, p. 16.

. Bibliografia fundamental

- CHARDIN, Pierre Teilhard de – *O Fenómeno Humano*. Tradução de Léon Bourdon e José Terra. Porto: Livraria Tavares Martins, 1970.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de – *O Meio Divino*. Tradução de Manuel Versos de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1970.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de – *A Minha Fé*. Tradução de Gemeniano Cascais Franco. Lisboa: Editorial de Notícias, 1999.
- CHAIX-RUY, Jules - *The superman: from Nietzsche to Teilhard de Chardin*. London: University of Notre Dame Press, 1968.
- LUBAC, Henri de – *The Religion of Teilhard de Chardin*. Translated by René Hague. London: Collins, 1967.
- NIETZSCHE, Friedrich – *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira Andrade. Lisboa: edições 70, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich – *A Genealogia da Moral*. Tradução de Carlos Meneses. Lisboa: Guimarães editores, 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich – "Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral". Tradução de Helga Hoock Quadrado. In: *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche, vol. I*, Lisboa, Relógio de Água, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich – *Assim falava Zaratustra*. Tradução de Alfredo Margarido. In: *Colecção Grandes Filósofos*: Nietzsche. Lisboa: Guimarães editores, 2008, pp. 5- 474.
- NIETZSCHE, Friedrich – *O Anticristo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich – *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de Teresa Cadete. Lisboa: Lisboa editora, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich – *Ecce Homo*. Tradução de Artur Morão. In: *Colecção Grandes Filósofos*: Nietzsche. Lisboa: edições 70, 2008, pp. 617-780.

. Bibliografia secundária

- BUBER, Martin – *Das Problem des Menschen*. Bielefeld: Gutersloher Verlagshaus, 2000.
- CAMUS, Albert – *Calígula*. Tradução de Raul de Carvalho. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 1966
- CAMUS, Albert – *O Mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*. Tradução de Urbano Tavares Rodrigues. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2002.
- CHANGEUX, Jean-Pierre & RICOEUR, Paul. *O que nos faz pensar*. Tradução de Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70, 2001.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de – *Hino do Universo*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Editorial de Notícias, 1997.
- COLOMER, Eusebi – *Hombre y Dios al Encuentro: antropologia y teologia en Teilhard de Chardin*. Barcelona: Herder, 1974.
- COPLESTON, Frederick – *Nietzsche: Filosofo da Cultura*. Tradução de Eduardo Pinheiro. Porto: Livraria Tavares Martins, 1979.
- DELEUZE, Gilles – *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa, edições 70, 2003.
- DINIS, Alfredo – "Implicações filosóficas do paradigma biológico evolutivo". In: *Colóquio "Teilhard de Chardin: Evolução e Esperança"*, Organização de Cassiano Reimão, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2005, pp. 79-104.
- FROMM, Erich – *Ter ou Ser?* Tradução de Nathanel C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1987.
- GRUMETT, David – *Teilhard de Chardin: Theology, Humanity and Cosmos*. Leuven-Paris-Dudley: Peeters, 2005
- HOUGHT, John F. – *God after Darwin: a Theology of Evolution*. Oxford: Westview Press, 2000.
- LIPOVETSKY, Gilles – *A Era do Vazio*. Tradução de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'Água, 1989.
- LUBAC, Henri du – *Ateísmo y Sentido del Hombre*. Trauducción de Andrés Delgado Amor. Madrid: Euramerica, 1969.
- LUCAS HERNÁNDEZ, Juan Sahagún – "Teilhard de Chardin y el Estatuto del Ser". In: *Pensamiento*, V. 29, Madrid, 1973, pp. 72-104.
- LUMSDEN, Charles & WILSON, Edward – *O Fogo de Prometeu: reflexões sobre a origem do espírito*. Tradução de Carlos Henriques de Jesua. Lisboa: Gradiva, 1987.
- NUNES, J. Paulo – *Teilhard de Chardin, o Santo Tomás do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.
- RICHARDSON, John – "Nietzsche contra Darwin". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. LXV, n. 3, 2002, pp. 537-575.
- RICOEUR, Paul – *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Éditions du Seuil, 1969.
- RILKE, Reiner Maria – *O Livro das Horas*. Tradução de Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009
- SPEAIGHT, Robert – *Teilhard de Chardin – a Biography*. London: Collins, 1967.
- SPLETT, Jorg – *"Nietzsche: Céptico-Psicólogo-Anticristo?"* In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, nº 57, 2001, pp. 29-46.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima – "Teilhard e a Questão de Deus". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, nº 61, 2005, pp. 137-158.
- ZILLES, Urbano – *Pierre Teilhard de Chardin: Ciência e Fé*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

DUNS ESCOTO

(Escócia 1265, Colónia 1308)

TEILHARD DE CHARDIN

(Auvergne 1881, New York 1955)

Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal
Centro Cultural Franciscano
convidam para o

COLÓQUIO

PRIMADO DO CRISTO UNIVERSAL

A concepção crística do Doutor Subtil – o primado absoluto de Cristo, em confronto com o Cristo Ómega Universal, de Teilhard de Chardin

Conferencistas:

Gonçalo Figueiredo, franciscano, licenciado em Teologia, doutorando em Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, assistente convidado na área de Filosofia Medieval

Andreas Lind, licenciado em Economia e Filosofia, membro da Companhia de Jesus

Moderador:

Prof. Michel Renaud

29 de NOVEMBRO de 2013
21:15 HORAS

CENTRO CULTURAL FRANCISCANO

Largo da Luz, Lisboa (entrada pelo Externato da Luz)

ENTRADA LIVRE

Teilhard de Chardin e Duns Escoto

Conforme anúncio atrás, vai realizar-se no próximo dia 29 de novembro um colóquio em que um teólogo franciscano e um teólogo jesuíta apresentarão, respectivamente, o pensamento crístico de Duns Escoto e o de Teilhard de Chardin.

O beato **João Duns Escoto**, nascido na Escócia em 1265 e falecido em Colónia em 1308, ficou conhecido nos meios da teologia como o Doutor Subtil. Uma das suas principais teses é a do **Primado Absoluto de Cristo**, em que defende a Incarnação independentemente do pecado do Homem. **Teilhard de Chardin**, que defende por seu lado a tese do **Cristo Cósmico**, Senhor da Criação e do Universo, ponto Ómega para que tudo converge num processo contínuo até à Parusia, notou o paralelismo das suas ideias com as de Duns Escoto ao dialogar, entre 1942 e 1945 em Pequim, durante a sua longa permanência na China, com o teólogo italiano franciscano, padre Gabriele Allegra.

Apesar de mais de sete séculos separarem no tempo estes dois pensadores, a sua proximidade no que toca à visão dum Cristo divinizador da Criação através da humanidade em que incarna, suscita o interesse de confrontar as suas posições e compreender o alcance espiritual das suas concepções convergentes.

A **AAPTCP** e o **Centro Cultural Franciscano** acordaram em organizar o presente colóquio, tendo convidado como oradores o franciscano **Gonçalo Figueiredo** e o jesuíta **Andreas Lind**, que darão os seus contributos para esse conhecimento e compreensão no sentido de suscitar o diálogo, não só entre eles, como também com a assistência. Será moderador o **Prof. Michel Renaud**, presidente da AAPTCP.

O Colóquio terá lugar no dia **29 de novembro, às 21.15h**, no **Centro Cultural Franciscano**, à Luz, em Lisboa. Dirigimos a todos os Amigos de Teilhard de Chardin em Portugal o presente convite, estando certos do grande interesse que ele despertará e que se traduzirá numa larga adesão.

----- & -----

Exposição itinerante
« François d'Assise, Teilhard de Chardin et François Cheng, Ensemble construisons la Terre »

Após a realização, em 2010, em Assis, dum grande colóquio que abordou a proximidade das espiritualidades franciscana e teilhardiana, a Associação francesa, pela mão do comissário Remo Vescia, organizou uma exposição itinerante com este conteúdo, que tem vindo, desde então, a percorrer o território francês e francófono europeu. Para apresentação prévia do evento, foi realizado um DVD de enorme qualidade e interesse, o qual foi visionado na manhã do segundo dia do nosso recente Colóquio em Lisboa «Teilhard e a China». Este DVD espelha a proximidade do poeta chinês de naturalização francesa, François Cheng, à mística de Teilhard e de Francisco de Assis. Nele se combinam imagens de excepcional beleza, a leitura de poemas de François Cheng e textos de Francisco de Assis e de Teilhard de Chardin.

Para um visionamento por parte dum público mais alargado, a nossa Associação organizou duas sessões, uma que teve lugar no dia 24 de outubro de 2013, no auditório da Paróquia de S. João de Deus, em Lisboa, e a outra no Porto, no dia 10 de novembro, no CREU. Ambas tiveram uma larga audiência e das trocas de impressões que se lhes seguiram foi patente o agrado e interesse que as apresentações despertaram.

8º RETIRO ANUAL

Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal

20 (fim do dia), **21** (todo o dia), **22** (domingo, saída à tarde) **de Junho de 2014**

Casa de Exercícios de Santo Inácio

(Praia Grande, Colares)

orientado pelo

Padre Vasco Pinto de Magalhães s.j.

(na óptica da espiritualidade de **Teilhard de Chardin**)

PREÇO DA INSCRIÇÃO (por pessoa): **€20.00** (não sócios), **€15.00** (sócios)
Custo de estadia completa (2 dias), a pagar directamente à Casa de Retiros:
€144 por casal, **€76** por pessoa isolada, **€68** por pessoa isolada reformada
Preço de refeições tomadas isoladamente: € 13 (não residentes)

Inscrições a partir de 1 de Janeiro até 16 de Maio de 2014 (data limite)
(por ordem de data de chegada, com prioridade a sócios, até ao limite máximo de 50 pessoas)
Confirmação após recepção de cheque, **com valor da inscrição**, à ordem de AAPTCP

NOTA
A indicação de disponibilidade dos interessados não casais para a PARTILHA de quartos, permitirá eventualmente acolher um número superior de participantes

(destacar pelo picotado e enviar pelos CTT ou reenviar por e-mail: teilhard.portugal@sapo.pt *)*

FICHA DE INSCRIÇÃO PARA O 8º RETIRO DA AAPTCP, 20, 21 e 22 de JUNHO DE 2014

Nome(s): _____
(indicar entre parêntesis se é casal)

Associado da AAPTCP: nº _____ **Não-associado da AAPTCP:** _____ (assinalar com **X**)

Contacto: telefone _____ telemóvel _____
e-mail _____

Ocupação de quarto (assinalar com **X**):

casal _____ **individual** _____ **não residente** (só refeições) _____
Se individual, indicar disponibilidade para partilhar o quarto: sim ____ não ____

Data: _____ **Assinatura:** _____

Enviar, acompanhado do pagamento da taxa de inscrição
(€15 associados, €20 não associados), para:

AAPTCP, R. Vila Catió, 397, 6º esqº, 1800-348 LISBOA (tlm: .912 341 356) ou teilhard.portugal@sapo.pt

Visto que, uma vez mais, Senhor, já não nas florestas do Aisne, mas nas estepes da Ásia, não tenho nem pão, nem vinho, nem altar, elevar-me-ei acima dos símbolos até à pura majestade do real, e oferecer-vos-ei, eu, Vosso sacerdote, no altar da Terra inteira, o trabalho e a dor do Mundo.

O sol acaba de iluminar, ao longe, a franja extrema do primeiro Oriente. Uma vez mais, sob o pano movente dos seus lumes, a superfície viva da terra desperta, estremece, e recomeça o seu labor tremendo. Colocarei na minha patena, ó meu Deus, a colheita esperada deste novo esforço. Derramarei no meu cálice a seiva de todos os frutos que serão hoje esmagados.

O meu cálice e a minha patena são as funduras de uma alma largamente aberta a todas as forças que, dentro de um instante, se elevarão de todos os pontos do Globo e convergirão a caminho do Espírito. — Venham, pois, a mim a recordação e a presença mística daqueles que a luz desperta para uma nova jornada!

« Missa sobre o Altar do Mundo »
Teilhard de Chardin, Ordos, China, 1923
(in *Hino do Universo*, Ed. Notícias, Lisboa, 2ª edição, 1996, p. 19-34)

LA PENSÉE de Teilhard

Pour opérer par convergence (seule méthode psychologiquement et biologiquement possible) le retour vers elle des branches chrétiennes séparées, la bonne méthode, pour Rome, serait non pas d'affirmer sa primauté et son autorité, mais simplement de présenter au monde, tout justement, le Christ-Universel qu'elle a réussi (elle et elle seule) à engendrer (expliciter) aux cours des deux derniers millénaires. En vérité, je crois que sur ce «nouveau» Christ, si Rome avait le sens de la révolution mystique qui est en train de s'opérer chez les fidèles, tout ce qui a divergé depuis les origines reconnaîtrait ce qui lui manque, et se rejoindrait. Œcuménisme, je dis bien, non pas de diffusion ni de régression, mais de progression en milieu convergent.

«Lettres à Jeanne Mortier»,
lettre du 14 septembre 1954,
Pierre Teilhard de Chardin

Faça dos seus amigos, amigos de Teilhard de Chardin.
Divulgue a AAPTCP
VISITE O NOSSO SITE www.portugal.teilhard.org