

CURSO TEILHARD DE CHARDIN
6 – 22 de Fevereiro de 2017
Academia das Ciências de Lisboa – Instituto Adriano Moreira

6ª Conferência - 15 de Fevereiro de 2017

A NOOSFERA E O FUTURO DA HUMANIDADE

Michel RENAUD

A emergência da noosfera e o futuro da humanidade, eis um assunto que nos aproxima da futurologia. Em geral os sábios que se lançam nessas previsões ou prognósticos não estarão presentes para saber se se tinham enganado, o que lhes torna a tarefa mais fácil. Contudo vale a pena ouvir a sua voz. E começemos pelo mais fácil. No dia 8 de Fevereiro deste ano, a população mundial era de 7.447.700.145 habitantes e 7.484.464.018 à meia noite do dia 14 de Fevereiro de 2017. É quase irónico chegar a uma tal precisão, mas as estatísticas falam de uma mortalidade mundial e diária de 173.000 falecimentos contra 443.241 nascimentos por dia, o que significa um crescimento quotidiano da população mundial de 227.000 habitantes. Existe mesmo um site que actualiza esta estimativa de meio em meio segundo! E já sabíamos que o primeiro bilião foi atingido alguns anos depois de 1800, o segundo bilião à volta de 1927, o terceiro em 1960, o quarto em 1974, o quinto em 1987, o sexto em Outubro de 1999 e o sétimo bilião em 2011; ulteriormente anunciam-se para 2024 oito mil milhões de habitantes. Depois os cenários mudam, conforme os analistas; contudo, segundo a ONU, prevêem-se 9 biliões para 2040 e 9,5 biliões para 2050; para 2200, uma estabilização à volta de dez mil milhões. Outros catastrofistas falam de 34 mil milhões para 2300!

1. Este assunto não escapou à Teilhard. No quinto tomo das suas obras completas, *L'avenir de l'homme*, escreve um capítulo intitulado *Sur l'existence probable, en avant de nous, d'un "ultra-humain"*, com o subtítulo: *Réflexions d'un biologiste*. À sua maneira, o autor retracta não tanto a evolução cósmica, mas a evolução do homem a partir da sua textura de «*super-estado específico da matéria viva*», como diz a primeira secção. Fixo esta expressão cujo sentido me parece importante para compreender o ritmo do pensamento de Teilhard. Podemos ver já, no início desta secção, por assim dizer uma síntese sobre a evolução da vida que leva ao aparecimento do humano, isto é, na terminologia do autor, ao «*Reflectido*». E notamos imediatamente que se trata de «*um ponto de vista puramente experimental*» (p. 353). Assim, «*o humano não representa, nem mais nem menos que uma porção de matéria localmente levada a um estado de extrema complexidade. Ou (o que parece ser uma outra face do mesmo fenómeno) a um estado de extrema "corpuscularidade"*». Este processo caracteriza-se como uma «*vitalização histórica da matéria*», que chega ao aparecimento da consciência humana, consciência que Teilhard caracteriza como o estado do Reflectido. Mas a segunda secção orienta-se para a observação de uma demografia crescente do ser humano na terra, que corresponde a um «*período histórico de expansão*». Até agora, nada de novo, neste pensamento de Teilhard, já suficientemente conhecido, mas o que não deixa de surpreender é o movimento ascensional da evolução, que o nosso autor descreve com uma terminologia extremamente diversificada. É precisamente a riqueza desta diversificação que me apraz sublinhar e, ulteriormente, interrogar. «*Que entre o envelope simplesmente animado da Terra e o seu envelope pensante (isto é, entre a Biosfera e a Noosfera) uma descontinuidade maior se coloque, desvendada pelas andanças, fundamentalmente diferentes, tomadas pela Vida aquém e além da sua superfície de separação - isto não quer dizer, naturalmente, que o Humano tenha historicamente aparecido "já feito", de repente [du premier coup] no seio do Vivo*». *Muito pelo contrário* » (p. 355). Esta afirmação permite lembrar as fases iniciais dessa «*trans-hominização*», em vista a introduzir a pergunta central: será que a

evolução da população na superfície da terra não conhece um fenómeno de «sobre-compressão» (*sur-compression*)? De facto, continua Teilhard, a «sobre-compressão» é inevitável, mas para onde nos leva? Desta maneira deve-se encarar a possibilidade daquilo que, para nós é uma saturação demográfica. Reparemos que esta afirmação é proferida pelo nosso autor em 1950, quando a humanidade ainda não tinha alcançado o terceiro bilião de habitantes; ele nota porém que «*o fenómeno se acelera em proporções fulminantes*»; é «*o espectáculo de uma maré humana que nos eleva irresistivelmente, com toda a força de um astro que se contrai; maré não espalhada [étale], mas em plena crise de ascensão: a subida implacável, no nosso horizonte, de um ultra-humano*».

O que será este ultra-humano? O raciocínio de Teilhard parece concordar com o diagnóstico que Bergson tinha feito em 1932 no seu livro *Les deux sources de la morale et de la religion*. De modo mais preciso ainda que Bergson, Teilhard considera que a invenção tecnológica vai disparar de modo exponencial à medida que aumenta a população mundial, porém não de modo espacialmente regular, mas por concentrações gigantescas na superfície da terra. É neste contexto que ele lança o seu desafio: ou a este movimento de crescimento demográfico – considerado como o «*cume esperado da antropogénese*» e acompanhado pela evolução da técnica e da socialização – corresponde uma resposta humana, de natureza espiritual, ou «*o elan evolutivo*», de certo modo, será destinado a fracassar. E como é que será possível este progresso? Antes de fornecer a sua resposta, Teilhard reconhece a sua condição de possibilidade. «[...] *A partir de um grau suficiente de hominização a “cadeia planetária” geradora do Humano já não poderia continuar a funcionar senão numa certa atmosfera de consentimento, isto é, finalmente sob a acção de um certo desejo*» (p. 361). Noutros termos, se a progressão demográfica não for retomada e orientada pela capacidade consciente de programar uma forma de socialização na qual os homens se respeitam e se organizam em comunidades, cidades, nações e organismos supranacionais, a humanidade corre um grande risco.

Teilhard propõe dois modelos para esta organização; uma socialização ou «*de tipo colectivista*», ou de tipo personalista. A primeira não é necessariamente marxista, mas nela não haveria um «*Centro universal, definido e autónomo de Reflexão*». Cada ser humano viveria na «*participação a uma certa clareza final de visão e a um certo calor extremo de simpatia próprios ao sistema inteiro*» (p. 362). Mas, antecipando a tese do Cristo Universal, diremos que nesta solução não há um Centro Reflectido de todo o Universo. Ora, na solução dita personalista, é efectivamente isso que é esperado: «*para congregar toda a multidão humana sem a desmembrar, [...] é preciso um campo de atracção conjuntamente poderoso e irreversível, que não poderia emanar colectivamente de uma simples nebulosa de átomos reflectidos, mas que exige na sua fonte um astro auto-subsistente e poderosamente personalizado*» (p. 363).

Teilhard fala enquanto cristão e considera que Cristo é precisamente não um algo, do tipo de uma energia cósmica anónima, mas este «*Alguém, no cume gerado pela convergência sobre si próprio do Universo em evolução*» (p. 363). Neste texto verificamos que não se trata explicitamente da noosfera, mas sim da necessidade, projectada diante de nós, de um acesso a uma unificação pessoal de toda a humanidade. O pano de fundo dessas considerações é, contudo, o destino da noosfera.

*Entre parênteses, direi que os leitores de Tomás de Aquino poderiam reconhecer, no movimento de reflexão de Teilhard, um estilo que, *mutandis mutandis*, lembra o caminho metafísico do pensador medieval. Com efeito, Tomás de Aquino chegou à conclusão racional segundo a qual a existência dos entes finitos, da verdade e do bem, não é compreensível sem uma causa eficiente e final absoluta, «a que os homens chamam Deus». Deus é precisamente este ser pessoal absoluto, *fonte* de todo o real. Com certeza, os caminhos de Tomás de Aquino e de Teilhard diferem muito; contudo, à sua maneira, cada um apresenta a sua argumentação para mostra a exigência intrínseca de pôr a existência necessária de uma «fonte» personalizada de todo o cosmos, tanto material como humano.

No texto citado, um aspecto da originalidade do pensamento teilhardiano repousa no seu ponto de partida; este reside na observação da fulminante expansão demográfica, o que, depois de Teilhard, não fez senão acelerar-se. Ora, continua o autor, corre-se o risco de transformar a expansão em dispersão na face da terra. Teilhard aceita explicitamente que muitos não o acompanharão quando dá

o passo para aquilo que, nos nossos termos, se aproxima fortemente da esperança cristã, nomeadamente no caminho para o Ultra-humano. Neste caminho, porém, aparece em filigrana uma grave interrogação quanto ao papel do Refletido – explicitamente identificado com o Homem em geral – cuja liberdade tem a possibilidade de fazer abortar este movimento de unificação e desembocar assim numa «morte total». Teremos que voltar ulteriormente a esta importante responsabilidade.

2. Depois de termos comentado este estudo de 1950 convém voltar um pouco atrás na cronologia dos textos de Teilhard e analisar, no mesmo livro, o capítulo intitulado *A formação da noosfera* (p. 199-231). De modo geral, pode-se pensar que todos os textos de Teilhard, mesmo quando incidem em problemáticas semelhantes entre elas, trazem um itinerário inovador, embora marcado pelo mesmo estilo de pressupostos. O estudo que abrimos agora é datado de 1947 e dedica-se à formação e subida da noosfera. Em grego clássico, *noos- noús*, significa inteligência, espírito, pensamento. Para Teilhard, a noosfera começa com o aparecimento do homem, que não apenas sabe, mas sabe que sabe. Neste sentido, trata-se já de uma consciência de si próprio, pelo menos incoativa, não necessariamente plenamente desenvolvida. O que interessa Teilhard na evolução não é primordialmente o seu ritmo temporal, mas por assim dizer a sua estrutura.

Vale a pena estar atento à sucessão dos títulos das partes deste capítulo: A. *Nascimento e estrutura zoológica da noosfera*; B. *A anatomia da noosfera*, com três subdivisões, respectivamente 1/ o aparelho hereditário, 2/ o aparelho mecânico, 3/ o aparelho cerebral. A seguir temos o terceiro grande parágrafo: *A fisiologia da noosfera*, para culminar na quarta e última parte: 4/ *As fases e o futuro da noosfera*.

O nosso comentário dessas divisões internas não poderá evidentemente ser literal, mas projecta mostrar a especificidade da linguagem à qual recorre Teilhard para falar da noosfera. Ora é aqui que notamos a primeira característica: o autor recorre à terminologia da biologia: nascimento, anatomia, os diferentes aparelhos, e fisiologia.

Na minha qualidade de professor de filosofia, confesso que isto parece um pouco estranho; com efeito, nunca me passaria pela cabeça falar da anatomia do espírito nem da sua fisiologia. E pergunto, desde o princípio dessa leitura: qual pode ser o sentido dessa exportação da metodologia biológica para falar da esfera espiritual? Poder-se-á imediatamente responder que falar da *esfera espiritual* não faz senão substituir a terminologia biológica pela linguagem da esfera, que pertence à geometria. Mas falar da noosfera em termos biológicos, não será que, por assim dizer, «biologizá-la»? Por um lado, Teilhard não ignora o problema, como se pode ler nas primeiras duas páginas: «*a humanidade cessa cada dia mais de se oferecer aos nossos olhos como uma simples associação accidental e extrínseca de indivíduos, para tomar pouco a pouco forma de entidade biológica na qual se prolongam e culminam, de certo modo, os processos [les démarches] e o rigor do universo em movimento. Sociedade, Organismo social: já não é simbolicamente, mas é realisticamente que se trata, sentimo-lo, de associar de ora para frente os dois termos*» (p. 201-202). Nesta citação de natureza metodológica, vemos Teilhard justificar o recurso à linguagem da biologia para falar da noosfera, enquanto universo espiritual humano, e ulteriormente transhumano. E continua imediatamente: «*mas precisamente, nesta transição dos valores, nesta passagem do jurídico [cfr a referência à Sociedade] para o orgânico, como fazer ver correctamente a analogia? Isto é, como sair da metáfora sem cair nas identificações ridículas que fariam da Humanidade uma espécie de grande animal vivo?... Para a sociologia moderna, toda a dificuldade está ali*» (p. 201-202). Verificamos, portanto, que Teilhard tem plena consciência do perigo daquilo a que chamei a exportação de metáforas biológicas para o universo do espírito. Por outro lado, é verdade que, em meu entender, um dos motivos que torna os filósofos às vezes rebeldes à linguagem de Teilhard, é precisamente este deslize frequente de natureza metodológica, quando fala do espiritual em termos biológicos e, reciprocamente, analisa o orgânico em termos espirituais. Esta dificuldade não é, para mim, irrelevante e considero mesmo que constitui uma das maiores dificuldades ou, talvez objecções à

compreensão das teses de Teilhard. Na verdade, é com esta questão na mente que tentaremos comentar as partes deste capítulo, sabendo que a mesma objecção atinge também várias apresentações da ideia de evolução até à nooesfera.

Um parêntese merece dar ainda mais peso à objecção. Nas ciências humanas, tal como nas ciências lógico-empíricas, costuma-se hoje manter uma cuidadosa atenção à metodologia. Isso significa que cada ciência constrói a sua própria terminologia de base. Face a esta exigência científica Teilhard parece à primeira vista apagar as fronteiras metodológicas entre ciências biológicas (o estudo do vivo), as ciências sociais (o estudo das organizações) e o estudo das ciências do espírito, as *Geisteswissenschaften* (que incluem também as ciências sociais). Será que, no termo da nossa leitura, esta crítica à escolha de Teilhard perderá a sua validade? Não se trata de diminuir a nossa admiração pelo sopro do pensamento do nosso brilhante autor, mas de compreender a especificidade da sua metodologia, que efectivamente é susceptível de levantar alguma perplexidade.

Percorramos a passos largos as etapas da construção quase estrutural da nooesfera. O primeiro momento do capítulo é «*o nascimento e a estrutura da nooesfera*». O que está em causa é o que, filosoficamente, se poderia chamar o aparecimento da consciência de si na humanidade e a organização colectiva desta. Duas citações mostram a especificidade da linguagem de Teilhard. «*Psicologicamente (...), o que faz o Homem, é o poder, aparecido na sua consciência, de se redobrar [de se replier] sobre si mesmo. Tal como se disse, o animal sabe; mas único entre os animais, o Homem sabe que sabe*». A mesma página (p. 205) continua mais abaixo, exigindo a nossa atenção pelos termos utilizados. «*Ao acto-reflexivo [réfléchissement] do indivíduo sobre si mesmo corresponde, por conseguinte, um acto-inflexivo [infléchissement], e depois, um agregamento [pelotonnement] dos vivos folhetos sobre si próprios, logo seguido [...] pelo espalhar [étalement] do complexo vivo assim constituído na superfície total do globo*». A frase seguinte junta, numa progressão dinâmica, as expressões *ponto de reflexão* para o homem singular, *ponto de inflexão* para os phyla (isto é, para os grupos) e *circumflexão* para os grupos entre eles. Do mesmo modo, surge um triplo *enrolamento*: o do indivíduo sobre si mesmo, o dos «*phyla uns sobre os outros*», e o «*do sistema total sobre a convexidade fechada do astro que nos sustenta*». Compreende-se que, neste estilo incontestavelmente filosófico, Teilhard se apoia em metáforas para exprimir conceptualmente o que é o aparecimento da consciência, da sociedade isolada e do entrelaçamento das sociedades, até à mundialização das ligações entre sociedades. Assim é descrita em poucas frases a «*estrutura zoológica da nooesfera*»; o termo zoológico mostra que, nesta dimensão mental-espiritual da nooesfera, ainda se trata de um ser «zoológico», ou vivo, com substrato animal.

O segundo momento tem como título: «a anatomia da nooesfera». Será o termo *anatomia* utilizado em sentido metafórico? Aparentemente não, porque considera como «*verdadeiros órgãos os diversos organismos sociais gradualmente aparecidos na Humanidade no decurso da História*» (p. 207). É verdade que a expressão «organismos sociais» se tornou habitual na sociologia, tendo por assim dizer cortado a sua ligação aos organismos corpóreos. Deste ponto de vista Teilhard não faz senão restituir a ancoragem metafórica da expressão «organismo social» ao seu sentido primordial que se refere à dimensão biológica dos organismos. Do mesmo modo, lemos que a humanidade constitui «*um verdadeiro super-corpo*». É preciso habituarmo-nos a esta maneira de falar de Teilhard, que às vezes parece corporizar – para não dizer materializar – o espiritual; mas o autor adverte que esta linguagem é possível «*sob reserva de correcções necessitadas pela mudança de escala e de meio [...]*». Poucas linhas depois, repete que, em vista a construir uma *anatomia da sociedade*, este processo, «*aplicado sem discernimento e sem conhecimentos biológicos profundos, corre o risco de degenerar em subtilezas pueris e estéreis*». Isso não o impede de recorrer à linguagem da biologia para exprimir o que não é imediatamente biológico, embora insinue que se trata de uma terminologia adequada para a abordagem da nooesfera.

Esta anatomia da sociedade analisa sucessivamente o papel da hereditariedade, o da máquina e o do aparelho cerebral. Os grupos humanos constituídos aparecem como uma nova matriz na qual emerge a cria humana. A hereditariedade, que no aparecimento do ser humano era principalmente

cromossômica, «torna-se sobretudo noosférica». É nesses termos que Teilhard descreve o que, por assim dizer, nós chamaríamos a origem da sociedade cultural.

Nesta sociedade feita de uma multiplicidade de grupos humanos aparece a máquina, que difere do puro utensílio na medida em que tem um funcionamento autónomo, não ligado ao braço humano. Ora, *«este processo de mecanização [é] assunto colectivo»*, que desemboca num *«organismo de natureza e de amplitude colectivas»*. Dado que é o ser humano que inventou, em proveito de todos, máquinas cada vez mais performantes, Teilhard mostra a transformação da humanidade, que *«de somática, se tornou noosférica»*.

É então possível chegar ao aparelho cerebral, terceiro momento desta anatomia de certo modo espiritual. Impressiona-nos, nesta análise como em muitas outras de Teilhard, o constante paralelismo e a complementaridade entre o que acontece no plano individual e o plano colectivo. *«Enquanto que, no cérebro individual, o pensamento emerge sobre um sistema de fibras nervosas não pensantes – no caso do cérebro colectivo, cada elemento é ele próprio um foco autónomo de reflexão. Em cada ponto de semelhança a comparação, para ser correcta, deve evidentemente ter em conta esta mudança de ordem»* (p. 213-214). Apesar desta observação metodológica final, é preciso sublinhar a introdução da expressão «cérebro colectivo», o qual se refere à produção do pensamento, de todos os pensamentos que cada pessoa pode fazer seus. Teilhard evoca aqui as máquinas pensantes do estilo dos nossos computadores, o que faz dele, uma vez mais, um verdadeiro visionário. Mas a dificuldade desta comparação, o que talvez a torna mais difícil de perceber por parte de filósofos, é que Teilhard junta assaz facilmente, por um lado, o que é o acto de pensar de cada ser individual e, por outro, o resultado pensado e colectivo das múltiplas inteligências individuais. De certo modo, o ser pensante individual e o que se pode chamar as ideias pensadas em conjunto encontram-se sobre um certo pé de igualdade na expressão *cérebro colectivo*. Ainda que este paralelismo levante algumas objecções filosóficas, apreciamos a preocupação que Teilhard tem de nunca se encerrar numa visão atomística da realidade, nem da realidade material, nem – a fortiori – da realidade espiritual. E é de louvar esta preocupação, tal como o efeito de conjunto que emerge desta terminologia, graças à qual não se cai num dualismo corpo-consciência. É, diremos, a maneira como Teilhard quer evitar o regresso a uma espécie de teoria, quase gnóstica, de divisão intrínseca do ser humano.

Contudo, multiplicam-se as expressões audaciosas, por exemplo, quando chega a pôr *«[...] os lineamentos de uma espécie particular de super-cérebro, capaz de se elevar ao domínio de um qualquer super-campo no Universo e no Pensamento»* (p. 215). Se este super-cérebro ainda se refere a uma individualidade pessoal, por outro lado é também questão de um «cérebro comum», no sentido de uma compreensão comum ou colectiva dos grandes movimentos e das grandes mutações das nossas sociedades. Aqui Teilhard tem razão, como se estivesse a prever a viragem da historiografia francesa para o estudo das mutações culturais e sociais que imperceptivelmente acontecem no decurso de séculos; assim, por exemplo, os trabalhos de Jean Delumeau sobre as ideias do medo no Ocidente, da vivência de morte, da felicidade, etc.

A entrada neste campo de estudo já inaugura a tarefa da «fisiologia da noosfera», penúltima parte deste capítulo que comentamos.

A parte dedicada à «fisiologia da noosfera» parece conjuntamente apoiar-se num uso literal do termo fisiologia e numa interpretação simbólica do mesmo. Quando Teilhard lembra a verdade, mais do que patente, que é preciso ter o nosso organismo biológico tranquilo, em paz ou sem sofrimento extremo, para ter a capacidade de se dedicar ao raciocínio e pensamento – pois, «barriga vazia não tem ouvidos», diz o provérbio francês («não se pode pregar a estômagos vazios») –, então é da real fisiologia do corpo de que se trata na vida do cérebro. Mas em sentido simbólico, *«a noosfera não pode funcionar senão ao libertar sempre mais, e a um potencial mais elevado, uma energia espiritual»* (p. 219).

Mais uma vez verificamos que Teilhard desliza do sentido propriamente biológico para o sentido metafórico da anatomia e da fisiologia. Será um mero artifício de estilo? A meu ver, é mais do que isso. Retomando o argumento que já foi evocado acima, ousaria mesmo afirmar que esta

permanente comparação, de que ele reconhece os limites, entre o organismo biológico, o organismo social e o organismo da noosfera, constitui a maneira original como Teilhard fala da união íntima entre o corpo e o cérebro, mas também da união entre o corpo e a alma, problema clássico da filosofia. Já se sabe que Teilhard não fala na base da filosofia aristotélico-tomista; contudo, à sua maneira, o que ele tem em mente e nos transmite é a união do espírito e da consciência com o corpo, e também com os vários níveis de aparelhos, que aliviam o trabalho do corpo em vista a libertar a mente para a investigação, a descoberta e a invenção. Mas à visão clássica da união do corpo e do espírito, ele acrescenta um dado fundamental, nomeadamente o dinamismo de uma evolução não apenas pessoal e biológica, mas social e espiritual. É por isso que encontra vários conceitos pelos quais quer exprimir este dinamismo evolutivo, este crescimento que sempre tende para conquistar uma unidade cada vez mais larga, até abraçar toda a humanidade num gigantesco corpo espiritual. A clássica união do corpo e da alma torna-se dinâmica quando assume o movimento de subida do biológico para o noosférico. Daí o aparecimento de conceitos múltiplos que tentam traduzir este dinamismo de realização: *compressão* e *sobrecompressão* quando fala da demografia, *enrolamento* das phylai sobre si próprias, *desdobramento* e *redobramento* [*déploiement* e *reploiement*] da consciência sobre si, «“*complexificação, subida da consciência*”. Ou ainda: “*consciência, efeito de complexidade*», «[...] *aqui radiação física ligada à desagregação, – là radiação ligada a uma agregação ordenada do Estofo do Universo*» (p. 221).

Variadíssima é a linguagem de Teilhard que evoca o movimento, o dinamismo, o crescimento; ela é mesmo tão diversificada que parece cair na poesia! A esse respeito, lembro que, em geral, os pensadores não gostam muito da poesia dentro da filosofia, não porque a poesia sofre de pobreza mental, mas porque, em virtude da sua fecundidade extraordinária na arte de inventar metáforas, o seu sentido parece sobredeterminado e, por isso mesmo, conceptualmente menos rigoroso. É assim que interpreto o mal-estar que, pessoalmente, sinto às vezes ao ler Teilhard, dividido como estou entre uma profunda admiração intelectual pelo seu génio e uma certa frustração pela dimensão quase poética da sua linguagem. Porém, não será que ele tem razão? Todos os nossos conceitos filosóficos enraízam-se em metáforas, e poderíamos concluir que, reciprocamente, a visão de Teilhard ergue em conceitos exploratórios o teor das metáforas que cria ou às quais recorre, como se isso fosse o meio privilegiado para fazer compreender o âmago da sua visão do mundo. E não há dúvida que a sua intuição fundamental reside na estreita interpenetração dinâmica do orgânico, do social, do espiritual e do registo da comunhão.

Deste capítulo, ainda não comentamos a última parte, intitulada «*As fases e o futuro da Noosfera*». Oiçamos as primeiras linhas desta secção conclusiva. «[*O facto de*] *termos podido reconduzir a totalização social à qual assistimos para um processo biológico bem determinado, não será isso colocar-nos aptos a prever, em direcção do futuro, o estilo da trajectória que descrevemos?*» (p. 222). Qual será a orientação que o futuro pode reservar-nos? A resposta global, já a conhecemos; é o movimento de totalização e universalização das consciências na vida da Noosfera, é este movimento que está no centro das perspectivas de futuro para a humanidade. Partindo da ideia segundo a qual é possível «*a formação de um organismo colectivo humano*» – sublinho aqui o termo organismo –, qual será o seu motor e o seu destino? Teilhard responde que o motor será o «*reacender* [*le rebondissement*] *da Evolução sobre ela mesma*». Isso significa que estamos aqui face a um dinamismo que se projecta para o futuro, pondo de pé uma linguagem de prospectiva, baseada na trajectória já iniciada na Noosfera.

A esse respeito, o autor começa por lembrar a longa marcha da humanidade desde os primeiros habitantes do planeta, passando pelos grandes impérios que se sucederam na história. Para os leitores de Hegel, esta rápida evocação de Teilhard lembra o movimento que o filósofo de Berlim imprimiu à sua filosofia da história, ainda que a apresentação deste dinamismo seja pensada de modo diferente.

Na verdade, as páginas da última secção, todas orientadas para um projecto de futuro para a Humanidade, são admiráveis, tanto pelo sopro espiritual que as perpassa, como pelo entusiasmo que suscitam diante da gigantesca tarefa de realização humana que nos propõem. Tentemos desvendar as

suas principais articulações assim como a novidade do método que preside a este discurso. De todo o modo, é aqui que a visão teilhardiana deixa entrever a sua real genialidade, embora nos confronte com novas questões surgindo da história das décadas que sucederam à morte de Teilhard.

No princípio desta quarta secção, o autor evoca a *lei de recorrência*, termo que aparece duas vezes (p. 222 e p 227). O sentido desta lei não é imediatamente aparente; significa que cada fase de desenvolvimento que leva as consciências humanas a uma unidade mais forte, tanto nelas próprias como na relação que tecem entre elas, suscita uma nova forma de exterioridade. «*Ao planetizar-se, a Humanidade adquire novos poderes físicos que lhe permitem super-organizar a Matéria*» (p. 224; interessa, *en passant*, sublinhar o recurso de Teilhard à maiúsculas, com que para dar ao conteúdo dos conceitos um efeito de globalização e totalização). Deste modo, o conhecimento da Matéria, tal como aparece, por exemplo, mediante a descoberta das partículas subatómicas, encontra-se diante de uma nova tarefa, quer cientificamente – isto é, integrar esta descoberta na visão do mundo – quer socialmente, pelas possibilidades abertas graças às invenções feitas na base desta descoberta.

Embora não o faça aqui, Teilhard poderia falar de uma subida em espiral na busca de uma união cada vez mais íntima ou profunda entre os dois pólos que são, por um lado, as consciências humanas subjectivas e, por outro, a existência de novos dados objectivos da natureza física ou social. Por exemplo a grande revolução, que passou a chamar-se a quarta revolução industrial, que está a acontecer diante dos nossos olhos pelo domínio da robótica, das nanotecnologias, da genética e da informática, irá alterar muito da compreensão da nossa própria identidade e da nossa visão do mundo. A *lei de recorrência* de Teilhard significa que teremos de resolver esta nova articulação entre a nossa identidade invadida por tecnologias cada vez mais performantes, no campo das comunicações, da saúde e da produção industrial (pensemos apenas nas impressoras a três dimensões, capazes de imprimir, isto é, de produzir num jacto todo o chassis real de um automóvel!). Assim o progresso futuro da humanidade far-se-á, segundo Teilhard, mediante novas formas de aplicação da *lei da recorrência*.

Retomando o fio condutor desta discussão, temos de formular a questão que, neste estado do raciocínio, ocupa e preocupa o nosso autor. Como é que no futuro se constituirá uma maior unidade da Noosfera, confrontada com um Universo cada vez mais «alargado»? Teilhard falou do «*reacender da Evolução sobre si própria*», mas desta vez, a evolução está por assim dizer entregue à responsabilidade humana colectiva. Será que o ser humano terá a capacidade de quebrar os isolamentos nos quais estará tentado de se manter, ou de fazer ruir os muros por detrás dos quais se quer proteger dos movimentos de imigração? «*Na verdade, a Vida retoma o seu curso para uma segunda aventura, a partir da plataforma que conseguiu estabelecer ao construir a Humanidade*» (p. 224).

É aqui que Teilhard opera uma viragem notável na sua exposição de um projecto de vida planetizada. Com o desenvolvimento do «sentido do colectivo» entre os homens, isto é, na Noosfera, um novo acontecimento surge: «*a invasão da massa humana por forças de simpatia*». Noutros termos, torna-se possível e necessário fomentar uma união afectiva, correspondendo à dimensão do universo humano que nos envolve. «*Diante dos nossos olhos, dizia, a Humanidade tece o seu cérebro. Amanhã, por aprofundamento lógico e biológico do movimento que a aperta, não encontrará ela o seu coração, - o coração sem o qual o fundo último dos seus poderes de unificação nunca poderia ser plenamente desencadeado?*» (p. 225). Este salto para o mundo da afectividade parece um pouco brusco. Todavia, é preciso reparar que não introduz primordialmente a simpatia privada, mas a perspectiva aberta à dimensão planetária. E esta perspectiva pode ser interpretada de modo retroactivo, na medida que cada momento do processo de unificação poderia ou deveria ser acompanhado de uma vivência afectiva. Com efeito, não foi sempre um factor de progresso o amor, amor de simpatia e amor desinteressado?

Abramos um breve parêntese de comentário fora do presente contexto. A tecnociência actual entrou na fase de construção de robôs, cada vez mais inteligentes e também performantes. Imaginemos um robô perfeito, capaz de falar a nossa língua sem sotaque e com modulações de voz;

suponhamos que, além disso, se apresente numa pele sintética e com aparência humana, podendo imitar um ser humano falando dos seus sentimentos e reacções afectivas. Não se sabe quantos anos serão necessários para que esta criação científica se torne real, mas muito provavelmente será no decurso deste século. Será então a hora de questionar o estatuto desta máquina pseudo-humana, eventualmente mais inteligente que nós e que nos apareceria como um organismo não biológico. Essa máquina não seria um ser humano biológico, embora revestindo-se das suas aparências, de maneira a poder enganar-nos. Qual será a sua diferença com um homem real? A principal resposta que encontro repousa na diferença entre uma afectividade vivida e uma afectividade simulada. Deste modo, aquilo que caracteriza mais um ser humano real reside na mediação que a afectividade realiza entre o corpo e a consciência ou a inteligência. Um robô pode simular uma inteligência emocional, nunca poderá viver uma emoção enraizada nas suas capacidades de ligações afectivas. Pode-se simular uma emoção, mas não se pode sentir e viver na sua realidade uma emoção simulada; apenas é possível vive-la enquanto simulada.

Após esta evocação da «ordem da afeição», o texto de Teilhard torna-se resolutamente prospectivo e avança duas teses; segundo a primeira, «*a planetização não pode senão avançar cada vez mais no sentido de uma unificação crescente*» (p. 225). Deveríamos interrogar esta formulação: o que significa «não pode senão avançar...»? Será isso o efeito ou a expressão de uma necessidade inelutável? Deixemos provisoriamente de lado esta séria questão, para nos virarmos para a segunda tese: «*esta unanimitização, porque de natureza convergente, não pode continuar indefinidamente sem encontrar um termo nos seus desenvolvimentos*» (p. 225-226). Com estas duas teses, o Teilhard torna-se mesmo profético. E poderíamos aplicar-lhe uma característica de todas as profecias: uma profecia não pertence ao domínio da verdade e do erro; tal como um testemunho, a lógica da profecia é de outra natureza: ela aceita-se ou recusa-se. Será que isso também vale para estas duas teses?

Com elas, Teilhard ultrapassa o nível da reflexão sobre a realidade que lhe é dado a analisar. Mas ele tem o mérito de traçar uma trajectória que lhe parece na esteira da sua análise, como se todo o escrito feito até agora autorizasse uma projecção em pontilhado indicando uma marcha possível ou desejável para o futuro. Com efeito, a realização da projecção não está garantida, mas esta intervém como um chamamento profético que pode, que deve (diria mais exactamente Teilhard) levar a humanidade à sua plena realização.

Que haja na noosfera uma «unanimitização crescente», Teilhard considera que isso foi um resultado da sua prévia análise. Que, numa certa altura, a unanimitização possa chegar e chegue efectivamente a um ponto final, ele exprime-o com uma metáfora: «*todo o cone tem o seu cume; como, no caso da toalha humana em acto de congregação, tentar, não imaginar, mas definir este ponto de coalescência?*» (p. 226). Sem o dizer aqui explicitamente, Teilhard considera que o dinamismo de totalização e de unificação da noosfera, isto é, das consciências humanas no seu conjunto, não pode senão chegar a um ponto tão central como terminal.

Podemos compreender esta posição como sendo comparável com os postulados da razão prática de Kant. Com efeito, na visão de Teilhard, trata-se de uma exigência da razão que reflectiu sobre o sentido da evolução desde os primórdios da vida. É o que exprime o nosso autor nesta frase essencial: «*Então, por razão de continuidade e de homogeneidade, o que coroará e limitará a humanidade colectiva no termo da sua evolução, é, e não pode ser senão o estabelecimento de uma espécie de foco pontual no centro do aparelho reflectinte tomado na sua totalidade*». Aquilo a que chamámos projecção em pontilhado para o futuro aparece agora, ainda não como o ponto Omega, mas como um *foco pontual*, graças ao qual a humanidade aparecerá como «*psiquicamente centrada*». Isto supõe que a humanidade, perfeitamente centrada – no sentido de uma integração de todas as tensões naquilo que me parece ser o ideal de uma paz perpétua – já não precisará de uma outra unificação mais profunda. Uma unificação mais larga, diz Teilhard, apenas seria necessária se surgisse uma outra forma de exterioridade, tal como no caso pouco provável de habitantes de exoplanetas que entrassem em contacto connosco e que ainda seriam para nós meros estrangeiros ainda alheios à nossa noosfera.

Noutros termos, esta visão de Teilhard é o resultado de uma projecção, em pontilhado, de um dinamismo de unificação actualmente ainda incompleta, mas para o nosso autor, é nela que se encontra a finalidade futura da evolução da humanidade. Em meu entender, esta projecção traduz-se, na linguagem filosófica de Kant, como a posição de uma exigência da razão, isto é, de um postulado racional. É o que se exprime na expressão «*por razão de continuidade e de homogeneidade*».

Porém, pode-se perguntar pelo grau de certeza deste postulado. É também o que, à sua maneira, pergunta Teilhard: «*além desta cima última que se perfila no horizonte, além e mais alto, será que podemos ainda distinguir qualquer coisa? Sim e não*» (p. 226). Não, porque já estaríamos no fim da tarefa de unificação da noosfera; mas sim, resta uma tarefa, embora tudo pareça acabado. Aqui estamos um pouco surpreendidos: como se se tratasse do fim da expansão do universo antes da sua retracção total, Teilhard evoca a possibilidade de uma desagregação total da noosfera. Todavia, considera impossível esta solução, em primeiro lugar porque a consciência individual tem a capacidade de prever a morte, o que suscita nela «*a vontade de sobrevivência*». Além disso, «*ela simultaneamente reconhece que colaborar mais tempo nos esforço da Vida lhe seria psicologicamente impossível se algo, se o melhor da sua obra não conseguisse evitar uma total destruição. (...) Ora (...) esta exigência de absoluto, às vezes delicada a detectar no elemento humano isolado, é um desses efeitos que se acentuam e crescem à escala noosférica*» (p. 227)¹.

Esta resposta de Teilhard é conjuntamente clara e enigmática; ela afirma explicitamente que estamos na presença de uma exigência, na qual reconhecemos a forma de um postulado da razão; por outro lado, esta exigência é aquela de «um absoluto»; exigência que incide em algo de absoluto e que provém do Absoluto? Em meu entender não se trata de um genitivo nem objectivo nem subjectivo, mas de uma exigência que, para Teilhard, é absoluta. Aliás, esta exigência absoluta exprime-se poucas linhas depois: «*Numa Humanidade planetizada a exigência de irreversibilidade destaca-se como uma condição explícita da acção*». A questão que se levanta imediatamente é então a da sua efectiva realização futura.

Teilhard foi não poucas vezes criticado pelo seu optimismo, como se tivesse já a certeza do êxito da subida da humanidade para a sua plena realização consciente e espiritual. A esse respeito impõe-se uma distinção. A exigência de irreversibilidade referida por Teilhard intervém exactamente como os postulados da razão prática em Kant; noutros termos, se não existissem os três postulados da razão prática – a imortalidade, a liberdade e a existência de Deus – a vida ética seria impossível, porque irracional e, enquanto irracional, deixaria de ser humana. Para Teilhard, se o progresso dinâmico das comunidades humanas para a sua unificação devesse chegar a um fracasso total, se resultasse numa morte global, estaríamos numa situação de desespero absurdo: «*alargada à Humanidade global, [a ideia da morte total] faz com que o nosso espírito se bloqueie [fait se cabrer notre esprit] e dá-nos a náusea*» (p. 227). A linguagem difere da de Kant, mas o movimento da reflexão é homogéneo. Para Teilhard, o inelutável da união de todas as consciências humanas na noosfera acaba por comprometer a nossa liberdade. É efectivamente muito esclarecedor que o título da conclusão se proponha como «a subida da liberdade».

Num texto muito poético no qual abundam as metáforas, quase à maneira do filósofo francês Henri Bergson, Teilhard conclui com uma breve, mas densa apologia da liberdade. «*Uma única liberdade, tomada isoladamente, é fraca, incerta, e pode facilmente errar no seu tatear [dans ses tâtonnements]. Uma totalidade de liberdades, agindo livremente, acaba sempre por encontrar o seu caminho*» (p. 230). Existem deste modo duas formas antitéticas de determinismo, afirma Teilhard no fim da conclusão; em baixo, isto é, na base da evolução cósmica, temos «*uma queda no mais provável por defeito, – em cima uma subida no improvável por triunfo da liberdade*» (p. 231).

Será Teilhard tão optimista que resolve assim o problema da liberdade? Se nos falasse hoje, será que poderia manter a mesma linguagem, diante das ameaças cada vez mais prováveis de um terrorismo universal e da possibilidade de fazer fracassar o nosso planeta? A minha análise cingir-se-

¹ O texto da conferência apresentada na Academia das Ciências no dia 15 de Fevereiro acabou com este parágrafo.

á a duas breves observações. Em primeiro lugar, Teilhard já tinha notado que a humanidade poderia atingir o seu equilíbrio «*não antes de alguns milhões de anos, talvez*» (p. 226), o que já mostra que o seu optimismo deve acompanhar-se de uma longa paciência! Por outro lado, esta duração imensa não faz senão exprimir, quase metaforicamente, o sentido que ele considera o único possível para o triunfo da evolução da nooesfera.

Deste modo, a sua lucidez não cai na armadilha de uma certeza ingénuo quanto ao êxito da evolução cósmica; pelo contrário, ela faz da inelutabilidade do êxito da evolução cósmica e espiritual uma exigência propriamente ética, como se quisesse enraizar em nós e no nosso agir, o sentido da tarefa que está à nossa espera. Se, em geral, a finalidade *ética* exerce no nosso agir um pólo de atracção que nos faz avançar e progredir, podemos sem risco de erro afirmar que a confiança de Teilhard no sucesso das liberdades humanas no seu movimento de planetização intervém como o melhor auxílio para estimular activamente a nossa marcha para a frente. É neste sentido que o seu optimismo não é irracional, mas ético; torna-se uma preciosa profecia ética para o futuro da humanidade, profecia destinada a fazer acontecer aquilo que livremente compreende como o dever da liberdade e como a sua suprema felicidade.