

O Pensamento Cosmogénico de Pierre Teilhard de Chardin e a Educação*

Luís Sebastião**

Nos finais da década de sessenta, Manuel Antunes confrontava-nos com o triplo imperativo que nos obrigava, e obriga, a enfrentar o problema da Educação: “o imperativo de que a educação é um facto; o imperativo de que a educação é uma *necessidade*; o imperativo de que a educação é um *dever*”¹. Mas, haverá, verdadeiramente, um problema pedagógico? Manuel Antunes pensava que sim, e que esse problema se exprimia da seguinte forma: “Será preciso educar? Como? Porquê? Para quê? Terá a educação algum sentido?”² Parece que ouvimos ecoar, nestas palavras, a inquirição de Blondel à Vida e à Acção.

Com Manuel Antunes, pensamos que há um problema pedagógico e pensamos, mesmo, que esse problema reside no próprio coração do problema antropológico³. Na verdade, perguntar por quem o Homem é, é perguntar, fundamentalmente, por quem o homem *deve* ser e pelos meios de o realizar.

As respostas que têm vindo a ser dadas a estas questões têm variado ao longo do tempo, têm-se oposto e confrontado e até mesmo, às vezes, ignorado umas às outras. Em qualquer dos casos, sejam elas quais forem, relevam das amplas e totalizadoras visões do mundo e da vida em que se inscrevem, porque só nesses vastos quadros de significação do Universo, isto é, nessas *mundividências*, é que as perguntas acerca da natureza e do destino do Homem encontram resposta.

Precisamente por isso, o problema pedagógico, como lhe chamámos, não tem resposta absoluta e definitiva. Dilthey teve bem consciência disso quando recusou a possibilidade de os fins da educação poderem ser determinados com validade universal⁴.

Assim sendo, será que teremos que nos abandonar à dificuldade ou, à falta de melhor solução, será que teremos que depositar as nossas esperanças numa qualquer Razão Histórica, diltheyana, que vá decantando, da sucessão das respostas, o que elas têm de verdade? Será que não haverá modo, ou critério, que nos permita discernir, entre todas as mundividências em presença, aquela por que vale a pena optar? Em que vale a pena investir? Pela qual vale a pena pugnar?

Este foi o ponto de partida da nossa reflexão. Este foi o problema que procurámos iluminar e dilucidar com a presente investigação. Uma vez que ele se inscreve no cerne das nossas preocupações profissionais quotidianas – fazer formação de professores na sua componente de Pedagogia Fundamental –, impõe-se reconhecer que, para além do puro interesse intelectual pelo tema, moveu-nos uma espécie de urgência pessoal, quase existencial, de nos enfrentarmos com a questão do estabelecimento de um sistema de fundamentos, por frágeis e provisórios que fossem, para o nosso labor diário.

* Este texto corresponde ao capítulo Conclusão da dissertação de doutoramento que o autor apresentou à Universidade de Évora.

** Pró-Reitor da Universidade de Évora, vice-presidente da Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal

¹MANUEL ANTUNES, “Educação e Sociedade Industrial” (1968) *op. cit.*, p.33.

²*Id.*, *ib.*, p. 32.

³ADALBERTO DIAS DE CARVALHO tem sido muito sensível às ligações entre a Pedagogia e a Antropologia. Vide, *Utopia e Educação*, *op. cit.*, em particular os estudos III e V.

⁴ “Só do fim da vida pode ser derivado o fim da educação, mas este fim da vida não pode a ética determinar com validade universal”, WILHELM DILTHEY cit. em MARIA DA NAZARÉ PACHECO DO AMARAL, *op. cit.*, p. 130.

Tínhamos por adquirido, na senda de Manuel Patrício, que uma mundividência que servisse à educação tinha que ser uma mundividência “de alto nível”, que incorporasse não só as produções mais elaboradas e elevadas da razão humana, como a Ciência e a Filosofia, mas também as restantes formas da experiência humana, como a Arte e a Religião, o Mito⁵ e as Tradições, devidamente aferidas pelos afectos. Isto é, tinha que ser uma visão do Mundo e da Vida que se constituísse como uma *sabedoria*.

Segundo estes critérios, a mundividência do geólogo, paleontólogo e sacerdote jesuíta Pierre Teilhard de Chardin surgiu-nos, a vários títulos, como exemplar.

Exemplar, em primeiro lugar, pela sua própria origem, pela fonte de onde brota. Teilhard procurou *ver* para poder *agir*. Místico e visionário tem, ainda assim, o sentimento agudo da precariedade da vida individual e sabe que o Homem necessita de encontrar uma representação do Mundo em que veja garantido o reconhecimento da dignidade a que se sabe com direito. Crente e voluntariamente submetido aos dogmas da fé católica sabe, no entanto, que essa fé e esses dogmas não serão sustentáveis se contradisserem os dados seguros que as ciências vão coligindo e explicando e se não forem compatibilizáveis com uma visão transformista e evolucionista do Universo.

Teilhard sabe, ainda, que habita o interior da experiência e que só da experiência vêm aos homens as certezas possíveis. É, por isso, no interior da experiência que é necessário procurar os sinais que denunciem a possível existência de um sentido para o Universo e, logo, para o homem e para a sua acção. A construção substantiva da sua visão do mundo e da vida é a própria aventura da busca desses sinais.

Assim, a mundividência teilhardiana surge da urgência que o seu autor sente de *ver* para *ser* e para *agir*. Porém, surge, de igual modo, da urgência que ele sente de *convencer*. Teilhard escreveu não só para ver mas, também, para *fazer ver*. É ele quem no-lo diz, expressamente, na abertura de *Le Phénomène Humain*. Daí a sua permanente preocupação com a clareza, com a riqueza de exemplos e ilustrações, com o didactismo na expressão do seu pensamento. Teilhard tem uma consciência aguda de que não há salvação para a pessoa humana fora da salvação da Humanidade. O destino e a missão de cada homem é colaborar para o advento de uma sobre-humanidade (*sur-humanité*) e só na medida em que o fizer, se salvará.

Em segundo lugar, a mundividência teilhardiana é exemplar pelo método da sua construção. O nosso autor está profundamente convencido de que só o esforço de síntese, no próprio movimento em que se constitui, pode dar conta da estrutura dinâmica e complexa da realidade. Ele sabe que à análise escapa, sempre, e inevitavelmente, uma importantíssima parcela da realidade. Por isso, só um pensamento sintetizador que, além do mais, procure incorporar a conjunto das visões e das explicações do mundo provenientes das diversas áreas do saber num todo coerente e consistente com a experiência total do homem – isto é, só um pensamento transdisciplinar – serve aos seus propósitos de encontrar motivação, orientação e sustento para a acção humana.

Uma outra característica exemplar da mundividência teilhardiana, quanto ao método da sua construção, prende-se com o facto de que ela procura ser indutiva, ao modo da construção do saber das ciências positivas. Partindo da observação da realidade, mas da realidade total, isto é, partindo de tudo o que é dado à consciência humana, nomeadamente a consciência da sua própria interioridade, Teilhard procura formular, por indução, leis gerais de recorrência que expliquem o movimento da realidade. Naturalmente que, por via deste procedimento, a sua visão

⁵Para a importância de que se revestem as forma míticas do pensamento para as diversas formas da cultura humana – ciências incluídas –, ver LESZEK KOLAKOWSKI, *The presence of Myth*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989. Neste texto, o autor apresenta o pensamento de Teilhard de Chardin como instaurador de uma nova forma de mito que, libertando-se da ideia do homem caído, relata a epopeia humana como um esforço global de espiritualização do Cosmos (cf. pp. 88-89).

do mundo permanece aberta e está a ser, em cada instante, confrontada com a realidade de que pretende ser explicação.

Deste procedimento resulta que, na construção da mundividência, o pensamento procede dialecticamente, progredindo do mais conhecido para o menos conhecido para, integrando este em modelos explicativos já bem estabelecidos, poder recomeçar o ciclo em progressões e alargamentos sucessivos.

Deste tipo de procedimento utilizado resulta que os critérios de verdade utilizados por Teilhard sejam os da coerência, consistência e capacidade de integrar novos dados apresentados pelo sistema, por um lado e, por outro, pela capacidade de activação da acção humana de que seja detentor. Em consequência, vemos que os critérios de verdade utilizados pelo jesuíta francês para avaliar a qualidade de uma mundividência são, em simultâneo, lógicos e éticos, uma vez que avaliar a capacidade de activação implica a avaliação, como boa, ou desejável, da acção activada.

Importa reparar que a qualidade dos postulados que servem para a validação dos critérios éticos pelos quais se julga a acção humana – é bom tudo o que contribua para uma maior unificação dos esforços humanos na produção de mais consciência no universo e de maior união de cada pessoa com os outros homens e destes com o centro dos centros, isto é, Ómega – é aferida pela sua consistência com os conteúdos das mundividências em que se inscrevem. A tautologia é evitada, precisamente, pelo carácter aberto, indutivo e dinâmico da mundividência, que a enraíza na própria vida do Universo. É por isso que a experiência da verdade é vivida como uma iluminação, que se dá sempre que a nossa representação da realidade coincide e se sobrepõe à realidade, ela própria.

Em terceiro lugar, a mundividência teilhardiana é exemplar pela sua natureza. De tudo o que se disse, resulta que a visão do mundo e da vida proposta pelo padre cientista se apresenta como uma *Fenomenologia estendida ao todo*, que procura dar conta tanto do *fora* das coisas, como do seu *dentro*, isto é, que procura dar conta da totalidade da experiência humana, tanto quanto da experiência humana da totalidade. Neste sentido, é uma fenomenologia que procura os fundamentos de uma Ontologia, a teleologia de uma Ética proactiva e a evidência segurizadora de uma Mística. Apesar disso, gerada numa abordagem da realidade de tipo científico, a Fenomenologia teilhardiana tem a estrutura de uma hipótese alargada, confrontada, em cada instante, com os progressos do conhecimento e com a consciência que o homem tem de si.

Esta consciência de si tem, para Teilhard de Chardin, na melhor tradição tomista, o carácter necessário de uma realidade transcendental. Na verdade, o nosso autor considera que as moções, as tendências e os desejos de irreversibilidade, de eternidade e de absoluto, que identifica no mais profundo da sua consciência, são uma característica comum a todos os homens, à totalidade da Humanidade. É com base nesta convicção que Teilhard de Chardin se confere o direito de generalizar ao Universo os determinismos que percebe a agirem em si próprio.

Em quarto, e último, lugar, a mundividência teilhardiana é exemplar pelo seu próprio conteúdo.

A realidade, para o jesuíta francês, não é uma *coisa*, uma entidade apreensível e fixável, de forma permanente, pelo pensamento. O próprio da realidade é *ser em devir*, em processo⁶. “Ser é unir-se e ser mais é unir-se mais”, afirmou Teilhard, sob múltiplas fórmulas⁷. Este movimento de

⁶Neste particular como, de resto, de uma forma geral, Teilhard pensou no, e com, o seu tempo. No mesmo sentido pensaram, e só para citar dois exemplos notáveis, Alfred North Whitehead, com a sua *Metafísica do processo* e o nosso Leonardo Coimbra, com o seu *Criacionismo*.

⁷Particularmente em *Comment je vois*, Teilhard desenvolve esta ideia, acentuando a sua novidade em relação ao pensamento metafísico mais tradicional: “Dans la Métaphysique classique, l’usage a toujours été de déduire le Monde à partir de la notion *d’être*, considérée comme primitive, irréductiblement. Fort des investigations de la Physique, qui vient de prouver (à l’inverse de l’évidence ‘vulgaire’ sous-jacente à toute la *philosophia perennis*) que le mouvement n’est pas indépendant du mobile, mais au contraire que le mobile est physiquement engendré

união, co-extensivo ao Universo, impõe-lhe uma estrutura bi-polar e tensional, que se desenvolve no Tempo, animada por um movimento que vai da multiplicidade simples para a unidade complexa.

Porém, se o Universo é bi-polar ele é, também, bi-face. Considerado em qualquer ponto ou em qualquer momento, o *estofa* da realidade, por mais corpuscularizado que se apresente, tem um lado de dentro e um lado de fora, animado por uma força cósmica de amorização, que o leva, sempre, a organizar-se em formas progressivamente mais complexas – e, conseqüentemente, mais conscientes –, de acordo com uma lei geral de recorrência a que o nosso autor chamou *Lei da complexidade-consciência*⁸.

Das partículas elementares, aos átomos e às moléculas e, destas, às células, aos organismos e às sociedades, Teilhard de Chardin descreve-nos a deriva total do Universo em direcção à consciência, sob o poder daquela Lei. Deriva que atinge o seu pico com a emergência, no Homem, da consciência reflexiva (*Conscience réfléchie*). Pelo facto de, no Homem, a Evolução ter franqueado o limiar da consciência reflexiva, este torna-se, a partir desse momento, centro não só de perspectiva, como de construção do mundo. Nele, o dentro das coisas é dado de forma clara e inequívoca à consciência e a Evolução torna-se consciente de si própria. Essa é a chave para a compreensão cabal da importância do *Fenómeno Humano*.

Porém, ao transpor o limiar do pensamento e do uso plenamente intencional da técnica, o Homem torna-se Senhor do seu futuro e, em consequência disso, do futuro da própria Evolução. Está, doravante, nas suas mãos, colaborar no processo cósmico de evolução da consciência do qual ele próprio emergiu ou, pelo contrário, opor-se-lhe e, por essa via, fazê-lo abortar. A questão está, portanto, em saber quais as condições e os motivos que determinarão uma ou outra tomada de posição.

Para Teilhard de Chardin, só um Universo que dê ao Homem garantias de lhe assegurar a utilidade, a irreversibilidade e a eternidade do seu esforço e da sua existência pessoais, está em condições de possibilitar a acção humana, qualquer que ela seja. Por isso, a Evolução deverá assegurar, pela crescente convergência planetária da Humanidade – servida pelo desenvolvimento do tecnossistema⁹ –, a constituição de uma camada espiritual envolvendo a Terra: a *Noosfera*. Pensada organicamente, à semelhança da Biosfera ou da Atmosfera, a constituição da Noosfera permite a continuação, no plano social, do processo de aprofundamento da consciência que, no plano individual, parece ter alcançado já o pleno desenvolvimento das suas potencialidades. Num futuro, que se mede à escala geológica, será a convergência desta esfera psíquica e espiritual que envolve o planeta para o foco último de amorização e personalização do Cosmos, para o Centro dos centros – o ponto Ómega, ponto simultaneamente imanente e transcendente –, que permitirá ao Universo, e com ele ao Homem, ultrapassar o limiar crítico que os levará para fora do espaço/tempo.

(ou plus exactement, co-engendré) par le mouvement qui l'anime, je vais essayer de montrer ici qu'une dialectique plus souple et plus riche que les autres devient possible si l'on pose au départ que l'être, loin de représenter une notion terminale et solitaire, est en réalité définissable (génétiquement au moins, sinon ontologiquement) par un mouvement particulier, à lui indissolublement associé, – celui d'union." (XI, pp. 207-208).

⁸Na verdade, em lição de Geologia pronunciada na Sorbonne a 1 de Janeiro de 1951, Teilhard é particularmente claro a este respeito: “la Vie n'est apparemment rien autre chose que l'exagération privilégiée d'une dérive cosmique fondamentale (aussi fondamentale que l'Entropie ou la Gravité) qu'on peut appeler 'Loi de complexité/conscience', et qui peut s'exprimer comme suit: 'Laisée assez longtemps à elle-même, sous le jeu prolongé et universel des chances, la Matière manifeste la propriété de s'arranger en groupements de plus en plus complexes, et en même temps de plus en plus sous-tendus de conscience; ce double mouvement conjugué d'enroulement physique et d'intériorisation (ou centration) psychique se poursuivant, s'accélégrant et se poussant aussi loin que possible, – une fois amorcé” (II, p. 195).

⁹Para os conceitos de tecnossistema, tecnocosmos e para análise das relações de ambos com o Homem vide, LUÍS ARCHER, “O Homem perante o tecnocosmos emergente da Biologia”, *Brotéria*, 122(1986)65-83 e também “Tecnologias biológicas e liberdade”, *Revista de Comunicação e Linguagem*, 6/7(1988)257-262.

Naturalmente que uma mundividência como a de Teilhard de Chardin dificilmente encontra acolhimento no paradigma materialista e reducionista, dominante no panorama da tecnociência contemporânea em geral, e da Biologia molecular em particular, para o qual a ideia de finalidade é proscrita por definição. Ainda assim, procurou-se mostrar como esse paradigma deixa por explicar um enorme conjunto de questões essenciais e como o conceito de finalidade é não só útil, mas mesmo imprescindível, para o progresso do conhecimento científico.

Na verdade, não é necessário carregar as tintas para se ver como a mundividência teilhardiana antecipa, em algumas dezenas de anos, o que veio a chamar-se o *Princípio Cosmológico Antrópico* e que constitui uma teoria científica de forte poder explicativo. Não é um facto que a essência do pensamento expresso em *Le Phénomène Humain* é a afirmação de que a simples presença do Homem no Universo é prenhe de significação? Que permite explicar retrospectivamente toda a história do cosmos e antever, com consistência e credibilidade, os seus futuros desenvolvimentos mais prováveis?

No âmbito das teorias que pretendem explicar a evolução dos seres vivos, têm-se vindo a acumular observações que fragilizam o paradigma darwinista, em particular a partir dos desenvolvimentos da Embriologia experimental. Não admira, pois, que seja do seio desta disciplina particular que tenha surgido a proposta de uma *nova lógica da vida*. Rosine Chandebois, professora de Embriologia na Universidade de Marselha, põe à vista a incapacidade do modelo darwinista para explicar a génese dos processos embriológicos e da sua evolução e postula a existência de um programa evolutivo a longo prazo¹⁰.

Esta afirmação da existência nos seres vivos de programas de desenvolvimento de longo prazo, que se exprimem em automatismos e leis evolutivas gerais, constitui-se como uma primeira resposta concreta à crítica contundente que René Thom faz à Biologia¹¹, quando afirma que esta não tem ramo teórico, que abdicou da procura da explicação de teorias verdadeiramente explicativas para a vida e para a evolução. Na verdade, a teoria proposta por Rosine Chandebois para explicar a evolução das formas vivas – aliás como a proposta por Anne Dambricourt-Malassé¹² para explicar a contracção progressiva da base do crânio dos primatas, e do próprio homem, durante o processo de hominização – abre a porta à existência de leis gerais, exprimíveis matematicamente, da mesma natureza das que regem o comportamento dos sistemas complexos longe do equilíbrio ou das que descrevem objectos fractais¹³.

Naturalmente que afirmar a existência de leis matemáticas que regem a evolução de determinado sistema não implica explicar totalmente essa evolução. Remanesce, sempre, o problema da origem dessa lei ou, para utilizar uma linguagem mais compatível com a teria da informação e dos sistemas, remanesce, sempre, o problema da proveniência e do conteúdo da informação inicial do sistema em evolução. Reside, aí, a inevitável abertura de toda e qualquer explicação a uma outra que a transcende, conforme o previsto no célebre teorema de Gödel.

Viu-se, assim, que nada nos permite afirmar a desadequação da mundividência de Teilhard de Chardin, considerada nas suas linhas gerais, à realidade que vivemos e experienciamos, mesmo se em matéria de pormenores possa estar desactualizada. Isto é, viu-se que nada, no plano científico, impede a afirmação da existência de um sentido na Evolução cósmica, e que esse sentido é, precisamente, o do aumento da complexidade e da consciência.

É este o conjunto de razões pelo qual se considera que a visão do mundo e da vida proposta pelo padre geólogo reúne todas as condições para fundamentar essa acção particular do homem sobre si próprio a que chamamos educação. Fundamentar significa, aqui, fornecer o quadro

¹⁰Cf. ROSINE CHANDEBOIS, *op. cit.*.

¹¹Cf. RENÉ THOM, *op. cit.* e, também *Prédire n'est pas expliquer*, Paris, Flammarion, 1993, em particular as pp. 113-120.

¹²Cf. ANNE DAMBRICOURT-MALASSÉ, *op. cit.*.

¹³PAUL DE BREM dá conta no dossier “A-t-on trouvé la loi de l'évolution?” – *Eurêka* 47(Setembro de 1999)45-55 –, do ponto da situação deste busca de leis matemáticas que possam dar conta, e fazer previsões válidas, da Evolução dos seres vivos.

amplo de inteligibilidade e sentido que permita despoletar, dirigir e sustentar esse esforço de busca de um aperfeiçoamento permanente a que o homem se vê compelido sempre que, contemplando-se a si próprio, se percebe como imperfeito, mas perfectível. Sempre que, contemplando-se a si próprio, se vê sedento de perfeição e de absoluto. Fundamental significa, aqui, dar as razões que tornam credível essa aposta, essa escolha, esse acto de fé, que subjaz, como Blondel mostrou¹⁴, a toda e qualquer acção humana.

Na verdade, e no quadro do pensamento de Pierre Teilhard de Chardin, a educação humana – quando considerada no plano colectivo – funda-se e radica-se na consciência de que depende dos homens permitir, e até facilitar, que o Universo prossiga essa deriva essencial, convergente, em direcção a um estado de maior consciência, da qual a própria humanidade emergiu, mas que só se cumprirá plenamente com a realização de uma super-humanidade¹⁵. A educação consiste, assim, na própria tomada de consciência dessa deriva, desse destino e no comprometimento do saber e da energia humanas com o cumprimento dessa missão.

Se bem que esta tomada de consciência seja servida pela presença, no íntimo da consciência de cada homem, de um desejo de absoluto e permanência, de um sentimento de comunhão e partilha com a totalidade do Universo – a que Teilhard chamou, à vezes, sentido Cósmico e, outras vezes, sentido do Todo –, é num outro tipo de experiência fundamental que se enraíza, no plano pessoal, o trabalho educativo. Trata-se da experiência a que Manuel Ferreira Patrício chamou o *cogito antropagógico*¹⁶, e que dá conta do sentimento de desajustamento essencial entre o eu que se vê a si próprio, e que se sabe valioso, e o eu que é visto e que não lhe corresponde na sua plenitude.

Assim entendida, a educação é o esforço, permanente e infundável, para superar o fosso que separa o eu pessoal pleno, que cada um se sabe e sente, do eu real, existente, sempre limitado, sempre em luta pelo seu próprio aperfeiçoamento. A transposição deste esforço individual de auto-aperfeiçoamento para o esforço colectivo de educação das novas gerações, faz-se pela transposição psicológica e social das expectativas e das ambições pessoais para o plano geracional.

Esta dupla abordagem, no plano colectivo e no plano pessoal, permite cobrir a totalidade do espaço e das modalidades da acção educativa humana.

Note-se, ainda, que no plano do concreto, a acção educativa tem que se inscrever, sob pena de se perder em tateios cegos e inconsequentes, na intencionalidade de um desenho dinâmico global que se abra sobre o espaço de um Utopia, ela própria conformada por uma visão do mundo que seja razoável, coerente e consistente com os dados de uma experiência totalizadora.

Fecha-se, assim, o círculo da nossa argumentação, com a conclusão de que a mundividência de Pierre Teilhard de Chardin constitui, hoje, um fundamento possível para a acção educativa humana.

¹⁴Cf. MAURICE BLONDEL, *op. cit.*

¹⁵É o próprio Teilhard quem nos dá uma definição de super-humanidade: “Par ‘Super-Humanité’ j’entends l’état biologique supérieur que l’Humanité paraît destinée à atteindre si, poussant jusqu’au bout le mouvement dont elle est historiquement issue, elle parvient, corps et âme, à se totaliser complètement sur soi.” (IX, pp. 196-197).

¹⁶Cf. MANUEL FERREIRA PATRÍCIO, “A diversidade como condição de possibilidade de identidade”, *op. cit.*