J. Paulo Nunes

TEILHARD DE CHARDIN, O SANTO TOMÁS DO SÉCULO XX

Edições Loyola

TEILHARD DE CHARDIN, O SANTO TOMÁS DO SÉCULO XX

Este livro é fruto de uma longa e amadurecida reflexão sobre o entroncamento da mensagem teilhardiana numa ampla corrente doutrinal cristã, que teve em Santo Tomás o seu melhor intérprete.

O Autor, Pe. J. Paulo Nunes, confessa que quando em 1962 leu Teilhard pela primeira vez, impressionaram-no imediatamente alguns pontos comuns entre o sábio moderno e o pensador medieval, Tomás de Aquino. Impressão que se iria esclarecendo e concretizando mais e mais no decorrer das suas investigações na Fundação Teilhard de Chardin, em Paris.

Ao contrário do que pensam Gilson e Maritain, há em Teilhard muito mais de Santo Tomás, de seu espírito sobretudo, do que se pensa normalmente. Há entre o pensador medieval e o sábio moderno, antes de tudo o mais, um paralelismo bem vincado de situação histórica. Como escreveu Cuénot: "A afinidade entre o dominicano e o jesuíta reside na analogia de situações e na mesma coragem em resolvê-las: de um lado, a irrupção do aristotelismo, considerado no século XIII como o "nec plus ultra" da ciência profana; do outro, a invasão do evolucionismo nos meios científicos contemporâneos. De um lado um esforço viril por assumir e batizar a nova filosofia; do outro, a convicção de que o cristianismo sai engrandecido da prova, logo que projetado sobre o filme da evolução".

Mas para lá desta surpreendente analogia entre as vocações paralelas de Santo Tomás no século XIII e de Teilhard no século XX, ressalta ainda uma certa semelhança doutrinal que não poderá passar desapercebida.

Teilhard de Chardin e Tomás de Aquino caminham também do lado um do outro nas preocupações dominantes que orientaram os respectivos sistemas: um positivismo biológico no ponto de partida, e uma visão apaixonada do **todo** e da síntese, herança que ambos teriam recebido de seu mestre, o físico grego Aristóteles.

Outras semelhanças entre os dois grandes pensadores, as causas originárias destas e o que um e outro pensador significaram nas suas respectivas épocas, são assuntos que tornam sumamente interessante e até amena a leitura deste livro, que as Edições Loyola tem o prazer de oferecer ao público de língua portuguesa.

TEILHARD DE CHARDIN,

O SANTO TOMÁS DO SÉCULO XX

CIP-Brasil. Catalogação-na-Fonte
Câmara Brasileira do Livro, SP

N925t

Nunes, J. Paulo.
Teilhard de Chardin, o Santo Tomás do século XX: paralelismo filosófico-teológico, convergências e divergências. São Paulo, Ed. Loyola 1977.

Biblicgrafia.

1. Cosmologia. 2. Religião e ciência. 3. Teilhard de Chardin, Pierre, 1881-1955. 4. Teologia católica. 5. Tomás de Aquino, Santo, 1224 ou 5-1274. I. Título.

CDD—230.2
—215
—113

77-1098

Índices para catálogo sistemático:

1. Ciência e religião 215
2. Cosmologia : Metafísica 113
3. Religião e ciência 215
4. Teologia dogmática católica 230.2

J. PAULO NUNES

TEILHARD DE CHARDIN, O SANTO TOMÁS DO SÉCULO XX

PARALELISMO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO. CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS

EDIÇÕES LOYOLA
SÃO PAULO
1977

Copyright

EDIÇÕES LOYOLA

Nihil Obstat:
Pe. J. E. Martins Terra, S.J.
Imprimi Potest:
Pe. Cristóbal Álvarez, S.J.
Imprimatur:
Dom Benedito de Ulhôa Vieira

São Paulo, 20 de setembro de 1977.

Todos os direitos reservados

EDIÇÕES LOYOLA
Rua 1822 n.° 347 — Caixa Postal, 42.335 — Tel.: 63-9695 — São Paulo

IMPRESSO NO BRASIL

À MEMÓRIA DE MINHA MÃE,

que acompanhou com tanto interesse a gênese desta obra, cuja publicação não teve, porém, a alegria de ver ainda neste mundo.

PREFÁCIO

1. A presente obra que hoje se oferece ao público de língua portuguesa (e muito particularmente ao público brasileiro) é fruto de uma longa e amadurecida reflexão sobre o entroncamento da mensagem teilhardiana numa ampla corrente doutrinal cristã que teve em Santo Tomás, decerto, o seu melhor intérprete.

Quando em 1962 o autor leu Teilhard pela primeira vez, impressionaram-no imediatamente alguns pontos comuns entre o sábio moderno e o pensador medieval Tomás de Aquino. Esta primeira impressão não desapareceria no decorrer das suas investigações na Fundação Teilhard de Chardin, em Paris, durante os anos de 1964 a 1967. Bem pelo contrário, consolidou-se e esclareceu-se.

Etienne Gilson *pôde escrever, porém, num artigo, intitulado* "Três lições sobre o Tomismo e sua situação presente"[1] *que, a propósito de Teilhard, uma primeira observação se impunha: "a ignorância aparentemente total da doutrina de Santo Tomás de que este sábio dava provas".*[2] *E acrescenta até estas linhas: "Não sei que doutrina seus mestres lhe ensinaram durante os três anos do seu curso de filosofia em Saint-Louis (Jersey, 1902-1905), depois durante os quatro anos de teologia em Ore Place (Sussex, 1908-12), mas reconheço que haveria uma certa imprudência em lhe negar a competência de um teólogo qualificado. A minha observação é muito mais simples e, reconheço-o, de uma possível ingenuidade apenas. Surpreende-me que um padre, um religioso, membro da Companhia de Jesus cuja fidelidade às diretrizes da Santa Sé lhe é por assim dizer co-essencial, tenha podido imaginar, construir e*

1. *"Seminarium"*, n.º 4 (1965), pp. 682-737.
2. Ibidem, p. 715.

elaborar totalmente uma teologia cristã, sem prestar, que eu saiba, a mínima atenção à do Doutor Comum da Igreja". [3]

Na seqüência de Gilson *e retomando o pensamento de seu amigo, escreveu ingenuamente* Jacques Maritain *em* Le Paysan de la Garonne: *"Por que motivo, após seus anos de estudos sob a direção de mestres competentes, pôde Teilhard permanecer na ignorância ou num esquecimento total do* Doctor Communis, *é um outro mistério de que Gilson se espantou."* [4]

Este livro poderá mostrar como Gilson *e* Maritain, *um e outro justamente considerados filósofos tomistas, se enganaram. Concebida já alguns anos antes, esta obra veio a tornar-se assim, por força das circunstâncias, numa resposta direta, serena e pertinente a ambos os filósofos da linha tomista e a todos os que se obstinam nos mesmos preconceitos.*

Como o velho leigo *aliás o reconhece, "pelo que toca ao realismo (...) Teilhard encontrava-se de pleno acordo com Sto. Tomás".* [5] *Mas julgo que não se poderá com seriedade afirmar "sem o saber" nem, muito menos ainda, que "é o único ponto de encontro entre eles".* [6]

De fato, há em Teilhard muito mais de S. Tomás, de seu espírito sobretudo, do que se pensa normalmente. Tal não me surpreende. O contrário, sim, surpreender-me-ia muito mais.

2. Foi em Paris, no seu meio universitário, que esta obra foi concebida e preparada.

Tal fato não foi estranho à vontade do autor. Não é verdade que Tomás de Aquino e Teilhard de Chardin, tanto um como outro, viveram aí, na esfera da universidade parisiense, os dramas culturais do seu tempo: o frade dominicano como mestre de teologia em Saint-Jacques, no século treze; o padre jesuíta como doutor em ciências na Sorbonne, professor de geologia na "Catho" e membro da Academia das Ciências de Paris, no século vinte?

Sto. Tomás não se pode compreender fora de Paris e do seu meio cultural. Teilhard, por sua vez, reconhecia ter aí as suas raízes e, tanto no exílio chinês como no exílio de Nova Iorque, não pôde nunca libertar-se da sua nostalgia. Paris haveria de ficar para sempre no seu coração e no seu espírito.

---

3. Ibidem, p. 715.
4. Desclée de Brouwer, Paris, 1967, p. 173.
5. Ibidem, p. 174.
6. Ibidem, p. 174.

Apesar da escolha deliberada deste tema e da pretensa ousadia que muitos vêem neste projeto, o autor teve consciência das enormes dificuldades que seria preciso vencer.

O tema desta obra aparecia-lhe cada vez mais vasto e exigente. Ao estudar o pensador medieval e o sábio moderno, revelava-se diante de seus olhos, progressivamente, não a matéria para apenas um livro, mas assunto para uma boa coleção de vários livros. E, contudo, ser-lhe-ia bem penoso renunciar a uma visão global, sintética, de paralelismo entre estes dois grandes espíritos. Isso afigurava-se-lhe fundamental e urgente. Há hoje um excesso de análises por toda a parte e um certo receio de tentar a realização de sínteses. Seria, aliás, oportuno estudar um pensador da síntese, como Teilhard, renunciando a um processo sintético? Um certo Teilhard, um Teilhard limitado, não seria necessariamente um Teilhard falseado?

Ao lado desta dificuldade fundamental, de natureza metodológica, muitas outras foram naturalmente surgindo. Na década dos anos 60 (como aliás ainda hoje), uma grande parte das obras de Teilhard não tinha sido publicada. E, mesmo numa metrópole da cultura como Paris, eram bem poucos os mestres universitários que conheciam com profundidade e rigor científico o pensamento teilhardiano.

À volta da Fundação Teilhard de Chardin, pude encontrar, porém, um ambiente de esclarecimento e de boas amizades, que muito me ajudou a vencer os obstáculos com que tive de deparar. Muito particularmente, cumpre-me agradecer a Mlle Jeanne Mortier *e a* Mr Claude Cuénot *o acesso aos inéditos do padre Teilhard, mesmo à sua correspondência mais íntima, e ainda os preciosos esclarecimentos que um e outro tiveram a gentileza de me prestar.*

A todos os que ainda amavelmente me ajudaram, de algum modo, na realização deste livro, que vai agora correr mundo, a minha homenagem de gratidão e o meu profundo reconhecimento.

Lisboa, NATAL de 1975

INTRODUÇÃO

"Essas dimensões quase imensuráveis, deve-as o nosso Cristo ser capaz de cobrir e iluminar. Creio que Sto. Tomás se reconheceria na jovial audácia com que as vedes crescer cada dia um pouco mais, diante de nós. Faz bem sentir à nossa volta, na Igreja, tais companheiros de armas."
P. Teilhard de Chardin (Carta *de 4.2.1934 ao* Pe. Sertillanges, O.P.)

1. Aproximar Teilhard de Chardin de Tomás de Aquino poderá parecer, à primeira impressão, tarefa ousada e estranha. E, contudo, mais do que aquilo que os separa (o temperamento e a carreira de um e do outro, para além de uma distância de sete séculos de cultura), há muito que os une.

Há entre o pensador medieval e o sábio moderno, antes de tudo o mais, um paralelismo bem vincado de situação histórica. Como escreveu *Cuénot,* "a afinidade entre o dominicano e o jesuíta reside na analogia de situações e na mesma coragem em resolvê-las: de um lado, a irrupção do aristotelismo, considerado no século treze como o *nec plus ultra* da ciência profana; do outro, a invasão do evolucionismo nos meios científicos contemporâneos. De um lado um esforço viril por assumir e batizar a nova filosofia; do outro, a convicção de que o cristianismo sai engrandecido da prova, logo que projetado sobre o filme da evolução".[1]

Nesse esforço comum, um e outro deveriam vencer uma crise, saltar uma barreira; Tomás de Aquino pôde fazer frente ao *averroísmo latino,* que opunha de forma absoluta a razão e a fé; e Teilhard

1. *Situation de Teilhard de Chardin* (Bulletin de la Société Industrielle de Mulhouse, n.º 3 — 1963, p. 27).

de Chardin pôde igualmente fazer frente ao *modernismo,* que separava a ciência e o dogma a tal ponto que o crente poderia negar cientificamente o que a sua fé professava, como se fora psicologicamente possível aceitar duas afirmações contraditórias.

Procuraram, pois, um e outro encontrar uma *solução original* para a sua época, vencendo as antinomias pela síntese; e puderam assim empreender a verdadeira revolução, que o averroísmo e o modernismo haviam erradamente pretendido realizar.

Mas para lá desta surpreendente analogia entre as vocações paralelas de Sto. Tomás no século treze e de Teilhard no século vinte, ressalta ainda uma certa semelhança doutrinal que não poderá passar desapercebida.

De fato, o sistema teilhardiano apresenta uma estrutura de pensamento que segue bastantes vezes o tomismo passo a passo. Um e outro são realistas, desenvolvem seus conhecimentos através da analogia, defendendo o primado da inteligência e sua união efetiva ao real. Um e outro possuem da natureza e do homem uma visão essencialmente otimista, iluminada pela idéia judeu-cristã de criação. Um e outro permanecem fiéis a *Aristóteles* e à concepção bíblica da unidade do homem, seja no aspecto das relações entre o corpo e o espírito, seja no outro das relações entre a natureza e a graça. Um e outro sustentam ainda uma visão ontológica da ordem moral e um personalismo comunitário.

Teilhard de Chardin e Tomás de Aquino caminham também ao lado um do outro nas preocupações dominantes que orientaram os respectivos sistemas: um positivismo biológico no ponto de partida, e uma visão apaixonada do *todo* e da síntese, herança que ambos teriam recebido de seu mestre, o físico grego *Aristóteles.*

Aliás, o próprio Teilhard, consciente de pertencer à linha aristotélica, não hesitava em afirmar a *André Karquel:* "Sou mais aristotélico que vós, e vós sois mais platônico que eu".[2]

Há evidentemente novidades, e essenciais, no pensamento do padre Teilhard, sobretudo a idéia de uma *cosmogênese,* de um mundo que se faz continuamente, de um tempo que não é nem declínio nem repetição, mas amadurecimento e progresso. E esta novidade muda necessariamente muita coisa... O próprio Teilhard o reconhece: "É preciso rendermo-nos à evidência histórica. Talvez individualmente mais poderosos do que qualquer pensador atual,

2. Cit. por *C. Cuénot,* ibidem, p. 21 em nota.

nem Aristóteles, nem Platão, nem Sto. Tomás descobriram o Mundo tal como hoje o vemos, pois a humanidade comum de que faziam parte não estava ainda amadurecida, na sua época, para uma semelhante visão".[3]

Ora isto não invalida, de modo nenhum, o que já foi afirmado. As épocas culturais de um e outro foram, de fato, bem diferentes. E, evidentemente, em planos tão diversos não seria possível obter a mesma imagem, ainda que fosse o mesmo o objeto projetado. Certas divergências entre os dois pensamentos, ou melhor entre duas perspectivas do mundo, uma do séc. XIII e outra do séc. XX, não impedem que tomismo e teilhardismo não se revezem e não se encontrem um com o outro. Filiação não é pura integração. Teilhard não podia simplesmente repetir Sto. Tomás.

2. Como terá sido possível o contato espiritual entre Tomás de Aquino e Teilhard de Chardin, separados um do outro por sete séculos de distância, muito embora tenham ambos estudado em Paris e exercido aí também o magistério universitário?[4] Como teria o doutor jesuíta da *Sorbonne* e o paleontologista da *Academia das Ciências* conhecido o teólogo dominicano de *St. Jacques?*

E, em rigor, com qual Sto. Tomás contactou ele? O Sto. Tomás da escolástica decadente dos séculos precedentes ou antes o Sto. Tomás ressuscitado já pelos neotomistas dos começos deste século?

É à época do seu escolasticado na Companhia de Jesus que, antes de tudo, importa recuar. O corpo docente do escolasticado de *Jersey,* no tempo em que Pierre Teilhard fazia aí os seus estudos de filosofia, era totalmente suareziano, em conseqüência de uma decisão do *Revmo. Pe. Labrosse,* provincial de Paris. A questão de escola é, aliás, bastante secundária neste caso, pois o ensino era

3. *Le Sens Humain,* 1929.

Devemos à *Fundação Teilhard de Chardin* a gentileza do acesso aos *inéditos* do P. Teilhard, mesmo à sua correspondência mais íntima, e apoiamo-nos na garantia da Fundação para a autenticidade dos documentos e a exatidão das citações.

4. De fato, Tomás de Aquino estuda em Paris durante os anos de 1245 a 1248 e aí retorna em 1252. De 1256 a 1259, ocupa uma das cadeiras dominicanas da Faculdade de Teologia de Paris, ainda que só seja oficialmente recebido como Mestre em 15 de agosto de 1257.

Pierre Teilhard de Chardin, por sua vez, obtém a licenciatura em ciências naturais, na Sorbonne, em 1920 e alcança o grau de Doutor em 22 de março de 1922. Entretanto, é professor de paleontologia e de geologia no Institut Catholique, de 1920 a princípios de 1923, ano em que parte para a China em missão científica.

débil e os mestres não tinham recebido uma formação filosófica que se pudesse considerar autêntica e real. Os principais manuais em uso eram, então, os de *Van der A. A., Schiffini* e *Christian Pesch;* e a escolástica ensinada, através deles, bem merecia ser chamada uma escolástica extremamente decadente.

Em teologia, porém, no escolasticado de *Ore Place,* em Inglaterra, o corpo professoral era muito mais digno. Teilhard fez aí seus estudos (1908-12) sob a direção de mestres de sólida reputação, alguns deles de grande nomeada como os padres *Harent, Le Bachelet, Chossat* e *Bouvier,* este último sucessor do *Pe. de Grandmaison* na cadeira de Apologética, em 1908.

Estes mestres conheciam bem os tratados clássicos; vários deles, particularmente *Le Bachelet,* começavam a reencontrar a tradição patrística, o que constituía um notável progresso para a sua época. De fato, nos grandes dicionários de apologética e de teologia e em diversas revistas especializadas encontra-se um grande número de artigos por eles assinados, o que nos permite julgar do valor de seu ensino. Eles iam, pois, para além dos manuais, que eram então os de *Christian Pesch* e de *Vigouroux,* dando a seus alunos uma teologia positiva bem sólida para essa época. [5]

Foi aí, em *Ore Place (Sussex),* que Teilhard teve como companheiros de estudo um *Pierre Rousselot* e um *Pierre Charles,* que viriam a tornar-se neotomistas da vanguarda no princípio do século, além de um *Joseph Huby* e de um *Auguste Valensin.*

Rousselot era já em 1908 um notável investigador tomista. *Pierre Charles* e *A. Valensin* ainda não, mas seu espírito curioso levava-os a se interessar por tudo, e por isso o neotomismo tocara-os já também no tempo do escolasticado.

Parece, pois, bem provável que, para lá dos manuais, o espírito de Teilhard se alimentasse já da neo-escolástica, através de seus amigos e companheiros, a qual começava aliás a expandir-se nos meios universitários católicos europeus. É indiscutível que os primeiros escritos de Teilhard exigem do leitor uma certa cultura tomista para serem bem compreendidos.

Foi, sem dúvida, nos estudos do escolasticado da Companhia de Jesus que Teilhard de Chardin teve seu primeiro contato direto

5. Devemos estes elementos de informação ao *Pe. René d'Ouince, S.J.,* antigo companheiro de Teilhard no escolasticado, e que teve a gentileza de no-los comunicar em 1966, poucos anos antes de seu falecimento.

(e talvez único) com as obras de Sto. Tomás. No final de seu curso de filosofia em *Jersey,* no ano de 1905, Pierre Teilhard havia pronunciado o panagírico de Tomás de Aquino. Ao anunciar o fato a seus pais dizia-lhes: "Lamento que papai não tenha podido nunca ler a *Summa*...". [6] É, pois, natural que ele, ao menos, a tenha lido.

"Como Descartes, observa *C. Cuénot,* Teilhard emergiu da escolástica, e a filosofia de seu primeiro período não é mais que uma escolástica renovada. Não escrevia ainda Teilhard em 8 de fevereiro de 1955: *'montados que estamos nos ombros de Platão, Aristóteles e Sto. Tomás?"* [7]

Se a paixão pelas pedras e depois a paixão pelo humano vão crescer nele e lançá-lo nos caminhos da geologia e da paleontologia, importa reparar que sua estrutura filosófica permanecerá aristotélica e que a escolástica será cada vez mais encarada por ele no novo sentido dos neotomistas do século.

Decerto, a escolástica dos manuais da época em que ele fazia seus estudos apresentava-se ainda de forma fixista, num mundo fechado, e o estudo do dogma parecia uma disciplina abstrata, sem qualquer relação com a vida pessoal nem com a história do homem: "fria escolástica" — dirá Teilhard. [8] Seria necessário aguardar a renovação tomista iniciada principalmente por *Sertillanges, Rousselot,* e explorada por *Pierre Charles, Maréchal* e outros.

É possível que, após seu escolasticado, Teilhard não tenha tido mais a ocasião de ler ou reler as obras de Tomás de Aquino. Em todo o caso, ele não as cita. "É preciso reconhecer, observa *E. Rideau,* um certo défice, em quantidade e por vezes mesmo em qualidade, nas leituras de Teilhard. Bastante escolares e dóceis, seus três anos de filosofia e seus quatro anos de teologia não parecem ter sido enriquecidos pelo estudo dos pensadores modernos nem pela história do movimento ideológico (...) Mais tarde, a guerra de 1914, a atividade científica, o isolamento, impediram Teilhard de tomar contato suficiente com o movimento contemporâneo das letras, da filosofia e da teologia. O diálogo com os homens supriu, porém, parcialmente esses obstáculos". [9]

6. Carta de 6.3.1905, cit. por *H. de Lubac* em *"La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin",* Aubier, Paris, 1962, p. 115, em nota.
7. *Pierre Teilhard de Chardin,* Plon, Paris, 1958, p. 26.
8. *La Montée de l'Autre,* 1942, em *Oeuvres, tome VII,* Seuil, Paris, p. 77.
9. *La pensée du P. Teilhard de Chardin,* Seuil, Paris, 1965, p. 21.

É assim, através do diálogo com os grandes pensadores tomistas do primeiro quartel deste século, ou sejam os padres *Sertillanges, Rousselot, Pierre Charles e Joseph Huby,* que Teilhard vai manter por muito tempo um contato indireto, mas não menos influente, com o pensamento de Sto. Tomás.

Sertillanges foi, de fato, quem melhor assimilou a biologia moderna ao tomismo tradicional, mostrando por exemplo até que ponto *Claude Bernard* e Tomás de Aquino estavam de acordo.[10]

Teilhard podia, aliás, reconhecer da melhor vontade o parentesco de sua vocação intelectual com a de *Sertillanges,* numa carta datada de 17 de fevereiro de 1917: "Uma rápida vista de olhos, lançada não sem uma certa curiosidade, pelos últimos dois números da *Revue des Jeunes,* convenceu-me do parentesco entre minhas idéias e as do Pe. Sertillanges. Possamos nós ser legião a conceber Cristo sob esta forma imediata, prática e palpável de 'Motor do Mundo'!"[11]

Em Pequim, o jesuíta recebe um dia o precioso livrinho do dominicano *"Deus ou nada?";* Teilhard escrever-lhe-á, então, uma calorosa carta em 4.2.1934, na qual se regozija com suas idéias: "Se o Cristianismo, estou disso convencido, tem freqüentemente encontrado tanta dificuldade em conservar o seu verdadeiro lugar na consciência dos crentes e em seduzir também a alma dos gentios, é sobretudo porque dá por vezes a aparência de menosprezar ou de temer a grandeza e a unidade de nosso Universo. Nas vossas páginas sente-se, por fim, passar, sem nada de fictício, uma entusiástica simpatia pela obra do Mundo — um espírito de Deus sustentado pelo espírito da Terra. É isso que esperamos, afinal. Penso muitas vezes que, para nossa humanidade atual, tornada hoje certamente mais adulta do que ela era há dois mil anos, é necessário que haja, por assim dizer, um *renascimento* de Cristo — Cristo reencarnando-se, para nossa inteligência e para nosso coração, nas formidáveis dimensões de novas descobertas ao Real experimental. Essas dimensões quase imensuráveis, deve-as nosso Cristo ser capaz de cobrir e iluminar. *'Neque longitudo, neque latitudo, neque profundum'*... Creio que Sto. Tomás se reconheceria na jovial audácia com que as vedes crescer cada dia um pouco mais, diante de nós. Faz bem sentir à nossa volta, na Igreja, tais companheiros de armas".[12]

---

10. Cf. sobretudo em seu livro *"L'idée de création".*
11. *Genèse d'une pensée,* Grasset, Paris, 1962, p. 239.
12. *Dieu ou Rien?,* Flammarion, Paris, 1965, p. 5.

Com *Rousselot, Pierre Charles* e *Auguste Valensin,* as relações de Teilhard seriam não apenas de ordem intelectual mas também de amizade. O padre Teilhard conservou sempre uma profunda admiração por uns e outros, mas sobretudo por seu querido amigo, o grande Pierre Charles, o qual "lhe tinha aberto os olhos".[13]

De *Rousselot,*[14] recebeu pelo menos a novidade que seu amigo acabava de descobrir em Sto. Tomás, ou seja, um *dinamismo intencional do espírito em direção ao ser.*[15] Se esse tomismo de *Rousselot* é, aliás, tão autêntico, ele é também notavelmente original; "é o tomismo de um filósofo já no começo do século vinte, reconhece *J. M. Le Blond,* e não de modo nenhum de um homem que regressasse simplesmente ao século treze."[16] E, evidentemente, um tal tomismo renovado agradava a Teilhard.

Pelo que diz respeito a *Pierre Charles,*[17] é bastante difícil de distinguir o que um e outro reciprocamente receberam durante tantos anos. Quando Teilhard concebe o projeto de uma nova *Summa ad Gentiles,* é em *Pierre Charles* que ele pensa imediatamente para a realização dessa tarefa.[18] Este, nomeado professor de dogma na universidade católica de *Lovaina* e considerado também como um notável teólogo, conhecido do grande público por sua *Oração para todas as horas,* esforçar-se-á a vida inteira por imprimir as obras de seu camarada e amigo e orientar-se-á cada vez mais para um conhecimento profundo e vivido do tomismo. Foi ele quem divulgou as teses de *O Meio divino,* antes de sua impressão em 1957.

O mesmo se poderia dizer do padre *Auguste Valensin.*[19] Foi ele, para Teilhard, sobretudo o confidente e conselheiro espiritual.

---

13. *Lettres de Voyage,* Grasset, Paris, 1965, pp. 353-4 (Carta de 28 de fevereiro de 1954, em que Teilhard evoca a morte recente de seu amigo *Pierre Charles).*
14. Ainda que não tenham passado juntos mais de um ano em *Ore Place* (1908-09), deveriam encontrar-se em Paris nos anos de 1912 a 1914. *Rousselot* era, então, aí professor de dogma no *Institut Catholique.* Teilhard cita-o expressamente em suas cartas de 15.10.1915, 29.6.1916 e 22.7.1916 (Cf. *Genèse d'une pensée,* Grasset, Paris, 1962).
15. Cf. Carta de 29 de junho de 1916 (*Genèse d'une pensée,* Grasset, Paris, 1962, p. 134).
16. *Le Philosophe thomiste,* em *Recherches de Science Religieuse,* juillet-septembre 1965 (número dedicado à memória de Pierre Rousselot), p. 56.
17. Seu nome vem citado, passo a passo, nas cartas de Teilhard a sua prima *Marguerite* (Cf. Genèse *d'une pensée,* Grasset, Paris).
18. Cf. *Henri de Lubac, Teilhard de Chardin et saint Paul,* em *Spiritus,* n.º 26, p. 34.
19. Cf. Cartas de 2.8.1919 e 8.8.1919 (Cf. *Genèse d'une pensée,* Grasset, Paris, 1962, pp. 390 e 393).

A correspondência trocada entre estes dois grandes espíritos é bastante rica e fundamental para o perfeito conhecimento do homem e do pensador que havia em Teilhard, mas ela continua inédita.

Valensin possuía, porém, sobre Teilhard a superioridade de uma imensa cultura, que deveria naturalmente de transmitir-se através dos colóquios e das cartas havidas entre ambos. *Valensin* era mais filósofo que teólogo; e, bom conhecedor do tomismo, tinha-o ensinado em *Jersey,* nos anos de 1913 a 1920.

"Dotado de uma admirável juventude anímica e de uma grande abertura de espírito, anota *Mons. de Solages,* mostrou-se capaz, apesar de suas tendências marcadamente idealistas, de guiar este grande realista que era o padre Teilhard." [20]

Teilhard devia-lhe bastante. Havia de reconhecê-lo expressamente numa carta escrita a seguir à morte de *Valensin:* "Foi ele quem me ensinou a pensar. Podia dizer-lhe tudo, e sem no-lo dizermos muito, estimávamo-nos profundamente um ao outro". [21] Bastante antes, Teilhard podia já escrever a *Valensin* em 1920: "Foi a providência que vos pôs, a vós e a Charles, no meu caminho". [22]

A partir de 1919, teve também ocasião, por diversas vezes, de discutir com *J. Maréchal,* professor em *Lovaina,* normalmente por intermédio de *Pierre Charles.* Algumas de suas cartas a *Valensin* fazem, de fato, referência a essas relações e ao interesse que o filósofo belga dedicava a seus escritos. [23]

---

20. *Teilhard de Chardin,* E. Privat, Toulouse, 1967, p. 34.
21. Carta de 5.1.1954 (Cf. *Lettres de Voyage,* Grasset, Paris, 1965, p. 352).
22. Carta inédita de 11 de agosto de 1920.
23. Eis o que Teilhard escrevia a *Valensin,* a propósito de suas relações com *Maréchal:*

1. "Recebi, escreve Teilhard, umas longas reflexões bastante simpáticas do Pe. Maréchal, a propósito de uns papéis escritos por mim e passados por Pierre Charles (...) Ele pensa que o *tomismo bem compreendido* (confesso duvidar um pouco deste tomismo ideal, que cada um reivindica para si) ensina a unificar o Mundo sem outros fatores a não ser o ato divino, e ele hesita em ver na Tradição os lineamentos de um Cristo-Universal".

(Carta inédita de 10 de janeiro de 1920).

2. "Nesse caso, insiste ele, importa que Cristo cresça sem limites, ou seja, levá-Lo até ao *próprio centro orgânico* de Tudo. Isso é urgente. Não consigo, porém, compreender como as pessoas mais instruídas — mesmo um Pe. Maréchal —, não realizam esta situação a que o conhecimento do real nos conduz, através de todas suas observações (...) Há coisas que os *teólogos tomistas* não vêem, quando elas estão diante de seus olhos (e diante de todos)".

(Carta inédita de 28 de fevereiro de 1920).

3. "Nenhuma novidade ainda acerca do papel sobre o *'Phénomène humain'* enviado em janeiro a Charles, para ser entregue a Dopp e a Maréchal".

(Carta inédita de 23 de março de 1930).

4. "Recebi hoje uma longa carta do Pe. Maréchal, em resposta à consulta que lhe fizera sobre a Cristologia e a Evolução".

(Carta inédita de 24 de agosto de 1934).

24. "Penso que irei instalar-me nos *Études,* onde o Pe. d'Ouince é um *amigo admirável".*
(Carta ao Pe. Valensin de 25 de março de 1938, inédita).

25. É, de fato, bastante curioso que, sempre que Sto. Tomás se encontra na esteira dos *Padres Gregos,* Teilhard está lá precisamente para o seguir. É sabido, aliás, como Tomás de Aquino foi o teólogo medieval que conheceu melhor a patrística grega. Ele sozinho ultrapassa de longe todos os outros.

Depois de sua longa estada na China, em que quase tudo foi interrompido, Teilhard de Chardin retomaria contato, em 1946, com o círculo intelectual dos *Études,* [24] com os padres *Henri de Lubac, Gaston Fessard* e ainda com o Reitor do *Institut Catholique* de Toulouse, *Mons. Bruno de Solages.*

Foi, pois, no convívio freqüente com tais amigos que Teilhard teria podido remediar, em parte, a visão deficiente dos manuais do tempo de seu escolasticado, embora tivessem sido bastante sólidos os estudos teológicos que empreendeu sob a orientação de mestres competentes. A esses amigos e companheiros intelectuais, Teilhard ficaria a dever-lhes bastante, desde um *Sertillanges* e um *Rousselot* a um *Pierre Charles,* um *Valensin* e mesmo um *Maréchal,* no rejuvenescimento da estrutura do seu pensamento aristotélico-tomista. Para dizer a verdade, foi o Sto. Tomás da neo-escolástica dos começos do nosso século que ele, em suma, conheceu.

Mas o Sto. Tomás de Teilhard de Chardin será de preferência o que está voltado para *Aristóteles* e os *Padres Gregos* do que aquele outro que continua fiel a *Santo Agostinho.* [25] Entre as duas facetas complementares do Aquinense, Teilhard aceitou consciente e deliberadamente apenas uma, a que ele julgava fundamental: a do filósofo realista e teólogo da visão cósmica.

PRIMEIRA PARTE

DOIS HOMENS, DUAS ÉPOCAS, MAS IDÊNTICA VOCAÇÃO

CAPÍTULO PRIMEIRO

STO. TOMÁS DIANTE DA FÍSICA DE ARISTÓTELES

1. Quando o jovem frei Tomás de Aquino chega a Paris no ano de 1245, Paris era então um centro cultural em plena efervescência.

Escola das escolas, desde o último quartel do séc. XII, Paris constituía já então o forno onde se cozia o pão intelectual de toda a cristandade, segundo a expressão do *Papa Gregório IX.* Conselheira de príncipes e prelados, a sua Universidade tornara-se a grande metrópole científica da Europa, *a nova Atenas* da cultura cristã, "a cidade dos filósofos", como lhe chamaria *Santo Alberto Magno.*

Tomás, o filho mais novo do conde *Landolfo,* senhor de Aquino, terminara seus cinco anos de estudo em Nápoles, onde freqüentara a Faculdade das Artes (1239-1242) e acabava de receber o hábito na Ordem dos Pregadores, recentemente fundada por *S. Domingos de Gusmão.* Sua inesperada decisão causara sensação no meio juvenil e provocara de início forte oposição da família. Mas, vencida finalmente a resistência familiar, Tomás de Aquino era agora enviado a Paris, a completar sua formação universitária, para aí retornar em 1252, a fim de reger como bacharel o famoso curso dos Pregadores e obter em 1255 a "licentia docendi" a que se seguiu, um ano depois, o grau de Mestre em teologia.

Esse fato iria ficar, na história do pensamento, como um acontecimento providencial. "Sto. Tomás fora de Paris, comenta o *P. Chenu,* é espiritual e institucionalmente inconcebível. Nápoles, Viterbo, Roma não são mais que simples episódios tanto na sua intelectualidade como na sua carreira. Paris é seu meio natural".[1] Nem decerto foi outro o juízo dos mestres da Faculdade das Artes quando, após seu falecimento em *Fossanova,* pediram à Ordem que os restos mortais de Sto. Tomás ficassem depositados na Universidade de Paris, a única digna de os possuir.

Paris vivia, então, um ambiente efervescente. Aí se reuniam e digladiavam estudantes das mais diversas raças em torno de um dos problemas fundamentais da inteligência humana. Tratava-se de saber se a fé e a razão se podiam conciliar ou se era impossível tal conciliação. E, nesta hipótese, a tensão atingia seu ponto crítico, ao procurar saber-se se era a fé que devia dominar a razão ou, pelo contrário, se seria a razão que, para abrir caminho à sua livre pesquisa, devia destronar a fé.

Esta encruzilhada dramática do pensamento medieval tivera sua razão de ser. Temos de recuar um pouco na história deste período para bem compreender a sua gênese.

2. "Até ao fim do séc. XII, escreve *Van Steenberghen,* a idade média fora um período de assimilação e, por conseguinte, de ecletismo. Por outro lado, *Santo Agostinho* tinha presidido à formação intelectual da Igreja latina, e o conceito augustiniano de uma sabedoria única, resultante da fé, fora comumente aceita durante a alta idade média; à medida que a organização escolar se desenvolvera e as disciplinas científicas se tinham diferenciado, esta concepção unitária do saber levara naturalmente todas as ciências profanas a se organizar em função da ciência sagrada e em seu serviço; a fórmula augustiniana *crede ut intelligas* ou a fórmula anselmiana *fides quaerens intellectum* exprimem com bastante rigor a orientação da vida intelectual durante os doze primeiros séculos da era cristã. Está-se, pois, nos fins do séc. XII, em pleno clima cristão; o saber é especificamente cristão, iluminado pela fé, organizado à volta da revelação".[2]

Nesta visão cristã do mundo, o neoplatonismo de *Santo Agostinho* assumia papel de particular relevo. A seguir à Sagrada Escritura, era o pensamento agostiniano que orientava a teologia, sua autoridade era quase soberana em questões de exegese e decisiva na interpretação do dogma e da moral.

1. *St. Thomas d'Aquin et la théologie,* Seuil, Paris, 1959, p. 27.
2. *Le mouvement doctrinal du XI au XIVeme siècle* (*Histoire de l'Eglise,* de *Fliche* et *Martin,* tome XIII), Bloud & Gay, 1951, p. 189.

A filosofia não se constituíra ainda como disciplina científica distinta, pelo que a teologia de então se apresentava apenas como uma mística a que faltava estrutura racional. Como bem notou o perito medieval *E. Gilson,* "o encontro da fé cristã com o platonismo dos mitos e dos mistérios foi em primeiro lugar um encontro entre dois pensamentos religiosos. A história deste encontro depende, pois, pelo menos tanto da história das religiões como da história da filosofia".[3]

Poderíamos, evidentemente, interrogar-nos sobre a razão por que o pensamento de *Platão* nos aparece assim associado a preocupações de ordem religiosa na reflexão cristã. "Resumir-se-ia esta situação, escreve ainda *Gilson,* sem grave imprecisão, dizendo que o pensamento cristão reteve do platonismo tudo o que um historiador moderno da filosofia relegaria para segundo plano de uma exposição da doutrina de Platão, e que pelo contrário negligenciou tudo o que esse mesmo historiador espontaneamente situaria em primeiro plano. A teoria do conhecimento, a dialética das Idéias, a doutrina do Ser e do Um, tal como o expõem o *Parmênides* e o *Sofista,* nada de tudo isso reteve demoradamente a atenção dos pensadores cristãos. Em contrapartida, debruçaram-se com avidez sobre o que o *Timeu* contava da criação do mundo ou sobre o que Platão ensinava acerca da origem das almas e de seu futuro destino".[4]

A tese de um começo do mundo no tempo, obra de um Deus que o criou segundo o modelo das idéias inteligíveis e que, tendo-o criado assim, continua a assistir-lhe com sua providência; e a tese de que nesse mundo em que Deus é pai, Ele velou particularmente por que as almas humanas fossem indestrutíveis e eternas — tais teses platônicas, qualquer que seja o modo como as interpretamos ou as justificamos, são absolutamente inseparáveis do pensamento cristão.

Mas a teologia mística herdada dos *Padres da Igreja,* sob influência neoplatônica, sobretudo *plotiniana,* começava a não bastar

3. *Le Christianisme et la tradition philosophique,* em *R. Sc. Ph. Th.,* tome XXX (1941-42), p. 253.
4. Art. cit., p. 252.

às inteligências sequiosas de um apoio mais constante e acessível na experiência real e de um trabalho mais independente do raciocínio humano, sem a evasão freqüente para o misticismo. Mais que uma experiência interior e pessoal da salvação, era uma ciência objetiva, genérica, da redenção que os espíritos de então avidamente procuravam.

Entretanto, por força do condicionalismo político-social da época, cerca dos meados do século doze, começaram a aparecer no Ocidente cristão numerosas traduções latinas de *Aristóteles,* ainda deformado e mesmo adulterado pelos filósofos árabes *Algazel, Averróes* e *Avicena,* ao lado de uma numerosa literatura árabe e judia. Era de *Toledo,* nas Espanhas, que de início essas traduções partiam, feitas do texto árabe, cuja fidelidade era naturalmente bastante duvidosa, para mais tarde, já no primeiro quartel do século treze, chegar a Paris uma tradução da *Metafísica* de *Aristóteles* feita diretamente do texto grego e, por isso mesmo, mais digna de crédito.

A invasão maciça desta nova literatura pagã provocaria forte agitação nos espíritos da época. É em Paris, em volta de sua Universidade, que se vai desenrolar o grande drama cultural do séc. XIII. Aliás, a partir de então, quase toda a literatura filosófica e teológica deixa de ser de origem monástica para se apresentar predominantemente universitária.

As traduções latinas de *Aristóteles* ofereciam às inteligências ávidas desse tempo um mundo novo de conquistas científicas, de empirismo fecundo, de metódica progressão. Era um pensamento filosófico autônomo, um conhecimento independente da razão como tal, que se apresentava ao espírito revolucionário da gente moça. O augustinianismo, transformado em rotina através de uma multisecular cadeia de monótonos glosadores, aparecia às universidades do séc. XIII como um sistema petrificado e inerte. Mas o aristotelismo, que as atraía e seduzia, encerrava por seus erros basilares enormes perigos... Com efeito, a teoria da existência eterna do mundo, o desconhecimento da providência divina, a tendência para ignorar ou até negar a imortalidade da alma humana, opunham-se radicalmente à Revelação e ameaçavam a fé cristã.

O concílio de Paris de 1210 e o estatuto universitário de 1215 haveriam, como medida de prudência, de impor por isso severas restrições ao ensino da filosofia aristotélica. Era proibido utilizar como texto, tanto no ensino público como no ensino particular, os *"libri de naturali philosophia",* que são evidentemente os que tra-

tam de filosofia da natureza (cosmologia e metafísica), por oposição à filosofia racional (lógica) e moral (ética). [5]

Numa carta datada de 7 de julho de 1228 e dirigida aos professores da Faculdade de teologia de Paris, o *Papa Gregório IX,* que fora aí estudante anos antes, inquietava-se com o espetáculo de uma influência ascendente das *"novidades profanas"* sobre a ciência sagrada e aconselhava os teólogos a estar vigilantes aos abusos da filosofia que, por ser serva, não podia dominar sua soberana, a teologia.

O ambiente escolar continuava, porém, escaldante. O Entrudo de 1229 haveria de ser ocasião de um conflito entre a universidade e a polícia, conflito que por sua gravidade originaria a suspensão geral dos cursos e o êxodo dos clérigos para a província e o estrangeiro. A greve escolar durou nada menos de dois anos e preocupou vivamente o Papa, que se decidiu a intervir diretamente na contenda. Sua carta de 13 de abril de 1231, *"Parens scientiarum Parisius",* dirigida a mestres e alunos, e que viria a ficar como a *magna charta* da Universidade de Paris, embora mantivesse a interdição dos livros de *Aristóteles,* alegava, não que eles contivessem *erros formais,* mas sim que seriam expurgados de toda a *suspeita de erro;* e as diretrizes que o Papa traçava aos teólogos visavam mais a evitar métodos errados de trabalho do que um perigo doutrinal imediato. Dez dias mais tarde, a 23 de abril, o Papa instituía uma comissão de três membros, encarregada do exame dos *"libri naturales"* de *Aristóteles,* comissão que não chegou, porém, a executar o plano previsto.

Gregório IX parecia assim convencido de que o estudo da filosofia aristotélica poderia ser proveitoso à ciência cristã. "A tentativa realizada por este último para facilitar a assimilação do aristotelismo, escreve *Van Steenberghen,* testemunha a clarividência deste pontífice e sua dedicação à causa da ciência". [6]

No pontificado de *Inocêncio IV* (1243-54), a desorientação intelectual continua. Se na Faculdade das Artes o ensino de *Aristóteles* e dos filósofos pagãos se impõe dia a dia, na Faculdade de Teologia, de predominância agostiniana, a inquietação acentua-se e agrava-se, por não se ver qualquer possibilidade de adaptar a filosofia de *Aristóteles* à estrutura teológica de então.

---

5. *Histoire de l'Eglise,* de *Fliche* et *Martin,* tome XIII, Bloud & Gay, Paris, 1951, pp. 205-206.
6. Ibidem, p. 210.

Nesta encruzilhada do espírito, que direção se deveria tomar e que caminho se deveria seguir?

Naturalmente, os espíritos interrogavam-se e, escalonados em escolas filosófico-teológicas, disputavam entre si, já então divididos como hoje e sempre, ora em conservadores retrógrados (exclusivamente presos à concepção teológica agostiniana), ora em inovadores extremistas (que supunham pleno de promessas este sedutor paganismo intelectual e se afastavam da tradição teológica, preferindo a *ciência* dos filósofos à *sabedoria* dos teólogos). O século treze deveria conhecer e viver dramaticamente um e outro destes extremos, desde *Robert de Courçon* a *Siger de Brabant.*

O dilema estava, porém, mal posto. Tomás de Aquino compreendeu-o rapidamente. Por amor à verdade, recusou-se a tomar partido e substituiu as posições radicais do momento por uma síntese equilibrada, com uma eficácia e naturalidade que ainda hoje impressionam.

Em primeiro lugar, *Sto. Tomás* demonstrou que, para além do falso dilema, havia uma terceira solução: conjugar a teologia de *Santo Agostinho* com o empirismo de *Aristóteles,* enquadrando-os numa nova síntese, que os ultrapassava a ambos. Depois, construiu ele próprio, com coragem e gênio, a síntese que propusera, e efetuou assim a sua original revolução — o tomismo.

O que estava em jogo não era, em rigor, a escolha entre *Platão* e *Aristóteles,* pois um não podia substituir o outro, precisamente porque era diferente a natureza de sua influência e diferente era também sua função na elaboração do pensamento teológico. O nó do problema era, sim, a escolha entre duas concepções da teologia: dum lado, uma teologia mística, uma experiência religiosa vivida pessoalmente e a outrem comunicada; e do outro, uma *doctrina sacra* no sentido rigoroso, ou seja, uma ciência abstrata e universal da economia da salvação. Persistir numa espiritualidade sem estrutura filosófica propriamente dita ou introduzir uma teologia como ciência?

Diante da alternativa, *Tomás de Aquino* preferiu, como estrutura teológica, a ciência ao misticismo, o método rigoroso de *Aristóteles* aos processos então tradicionais. Sua *"Summa"* ficará como o tipo perfeito de um *intellectus fidei* que tem necessidade de se transformar em *argumenta.* Mas isso, nem *Platão* nem os neoplatônicos da teologia tradicional poderiam oferecer-lhe. É em *Aristóteles* que ele irá buscar seu ideal de saber científico e sua técnica

de demonstração. "Aristóteles, reconhece *Gilson,* prestou assim este eminente serviço ao pensamento cristão, e nenhum outro que não ele o poderia prestar". [7]

Mas se a teologia é ciência, o Cristianismo é saber e vida. E, como vida, a tradição augustiniana, com seu saber platônico embora, constituía uma herança estimável, que o Aquinense não podia de forma alguma recusar. "As doutrinas de Santo Agostinho e de Sto. Tomás, prossegue *Gilson,* apesar de tão diferentes, não se opõem. A sua não oposição vem-lhes da simples razão de que não propõem, de fato, o mesmo objeto formal". [8] E o autor dá a justificação numa fórmula lapidar: "Se Santo Agostinho *confessa* Deus, Sto. Tomás ensina-O; se a teologia de Santo Agostinho é um instrumento de salvação para cada homem em particular, a teologia de Sto. Tomás é a ciência da salvação em geral". [9]

É nesta posição de equilíbrio, tradicionalista por um lado e inovadora por outro, fiel a *Santo Agostinho* mas fiel também a *Aristóteles* naquilo em que, como cristão o poderia ser, que se nos revela o gênio intelectual de *Sto.Tomás* e faz dele a figura dominante dessa difícil e curiosa encruzilhada do espírito.

É verdade que o tomismo seria inexplicável se não tivéssemos em conta a descoberta de *Aristóteles* pelos pensadores ocidentais do século treze. Mas *Aristóteles* estava à disposição de todos, e foi *Tomás de Aquino* o único que soube fazer dele o uso que convinha, utilizando-o a seu modo, em ordem a uma nova síntese, o que levaria *Gilson* a afirmar: "Não é a influência de Aristóteles que explica a teologia de Sto. Tomás; é antes a teologia de Sto. Tomás que explica a influência de Aristóteles. Mais precisamente, *é a idéia nova que Sto. Tomás teve da teologia como tal, que explica o uso que ele próprio fez de Aristóteles.* A fim de constituir a teologia como ciência, Sto. Tomás precisou de objetivá-la completamente, ou seja, de desprendê-la de forma radical da subjetividade das existências espirituais concretas". [10]

"Não foi para renunciar ao costume nem para aprender a filosofar, nota o *P. Ducoin,* que Sto. Tomás se fez o *expositor* de Aristóteles; *foi como teólogo e apóstolo para responder às necessidades de seu tempo.* Teria ele podido dizer, como o faríamos nós sem custo, que Aristóteles se tinha grosseiramente enganado em muitos

7. Art. cit., p. 259.
8. Art. cit., p. 260.
9. Art. cit., p. 263.
10. Art. cit., p. 262.

pontos e que seria preferível procurar um outro filósofo? Tal ter-lhe-ia sido impossível por múltiplas razões. Social e psicologicamente, em primeiro lugar... No tempo de Sto. Tomás, a conquista da cristandade medieval por Aristóteles era fato consumado. Rejeitar socialmente Aristóteles era separar-se ele próprio da filosofia; rejeitar Aristóteles era rejeitar a razão natural. Evidentemente que S. Boaventura pregará contra Aristóteles *(collatio sexta in Hexaemeron),* mas tal não impedirá a difusão dos *erros* de Aristóteles. Mais ainda, rejeitar Aristóteles teria sido impossível a Sto. Tomás; como seus contemporâneos, ele tinha sido seduzido por Aristóteles e realmente pensava que Aristóteles houvera dito tudo ou quase tudo o que a razão humana pode descobrir por suas próprias forças". [11]

É assim, num esforço de total lucidez mas também de espírito apostólico, que Tomás de Aquino ousa desafiar a terrível filosofia do *gentio* por excelência.

"Ao lermos as obras de Sto. Tomás, especialmente os comentários, prossegue *Ducoin,* notamos que o teólogo se encontra sempre vigilante, não para denunciar a heresia, como o faria um inquisidor, mas para descobrir o alcance exato do que Aristóteles disse, em função daquilo que julgou ser a verdade". [12]

E nisto é que Tomás de Aquino se revelou um verdadeiro homem da Igreja, pois quis salvaguardar a fé de sua geração. Ao assumir seu tempo, esforçou-se por resolver o problema fundamental que então se punha, ou seja, a união da razão e da fé.

Se *Aristóteles* filosofava pura e simplesmente com a razão, *Sto. Tomás* esforçava-se, é certo, por compreender o mundo com a razão, mas servindo-se da luz da fé. A fé guiava-o de dois modos: como um guia extrínseco, pois ela indica os limites que importa não ultrapassar sem cair no erro; mas também como um guia interior na própria investigação filosófica, pois pensamos sempre de acordo com tudo aquilo que somos.

3. Ao chegar a Paris, *Tomás de Aquino* não encontrou apenas um ambiente mas também um homem que, no campo do pensamento, lhe abriria o caminho como precursor: *Alberto de Colônia,* hoje conhecido com o nome de *Santo Alberto Magno.*

11. *Saint Thomas commentateur d'Aristote,* em *"Archives de philosophie",* n.º juillet-sept. 1957, pp. 435-436.
12. Ibidem, p. 439.

Em 1245, gozava já ele em Paris, como professor na escola dominicana de *Saint-Jacques,* de extraordinário prestígio. Sua intuição profunda orientava-o já para a ciência e a filosofia grega, personificadas em *Aristóteles,* que ele pretendia tornar compreensíveis aos pensadores latinos. De 1240 a 1248, aplaudido por uns e acerbamente criticado por outros, lançara *Mestre Alberto* na Universidade parisiense, em que era oficialmente proibido ensinar *Aristóteles,* cinco comentários às obras da filosofia natural do *Estagirita,* com a célebre *Física* à frente. Sua intrepidez causara sensação, tanto mais notável quanto se mostrava consciente de sua metodologia revolucionária: "Em matéria de fé e costumes, impõe-se acreditar em Santo Agostinho mais que nos filósofos se eles se encontram em desacordo; mas, se se trata de medicina, voltar-me-ei para Galiano e não para Hipócrates, e se se trata da *natura rerum,* será a Aristóteles que me dirijo ou a qualquer outro perito na matéria". [13] *Alberto* era assim o primeiro na história do pensamento a definir o estatuto das ciências na cristandade. [14] E o que hoje nos pode parecer demasiado simples e evidente, era então muito estranho e ousado, a tal ponto todo o saber se concentrara na ciência sagrada e à volta dos mosteiros nos séculos anteriores.

Perante a dualidade de uma filosofia pagã e da sabedoria cristã, a intuição genial de *Alberto Magno* levá-lo-á a debruçar-se sobre o próprio saber profano, repensando-o integralmente em ordem a não ofender a doutrina católica, determinando com precisão o método próprio de cada ramo do saber e as relações da ciência profana com a sagrada teologia. E obriga-nos a verdade a reconhecer que, se os teólogos dos séculos posteriores, particularmente do séc. XVII, tivessem aprendido com *Santo Alberto, não teríamos hoje* certamente a lamentar, entre muitos outros, o escândalo e a injustiça do caso de *Galileu.*

"É próprio dos espíritos superiores, comenta *Van Steenberghen,* possuir a visão clara das necessidades de seu tempo. Diante da nova situação criada pela penetração maciça da ciência greco-árabe, Alberto Magno compreendeu que tinha chegado o momento para a cristandade de completar a sua emancipação intelectual e de ingressar de forma definitiva no movimento científico; que se impunha, portanto, acolher Aristóteles e assimilá-lo de acordo com as exigências específicas do pensamento latino e cristão; e que

13. Cit. por *M. D. Chenu, "St. Thomas d'Aquin et la théologie",* Seuil, Paris, 1959, p. 31.
14. Cf. *Van Steenberghen, "Siger de Brabant dans l'histoire de l'aristotélisme",* Louvain, 1942, pp. 468-479.

os erros, os desvios e as lacunas da ciência profana seriam finalmente superadas mais por um esforço construtivo de reflexão e de crítica que por interdições ou mutilações feitas nos textos".[15]

No conflito que dominaria todo o século treze, conflito entre o paganismo filosófico e o cristianismo teológico, o mérito de *Santo Alberto Magno* (e a quem *Sto. Tomás* muito ficaria a dever) foi precisamente o de afirmar a existência de uma *física ou filosofia da natureza,* ao mesmo tempo autônoma em seus métodos e compatível com a doutrina cristã; isso a que hoje daríamos o nome de *cosmologia.*

"Os cronistas, escreve o *P. Chenu,* conservaram a lembrança do acordo afetuoso e confiante que desde o início se estabeleceu entre mestre Alberto e seu discípulo, primeiro em Paris (de 1245 a 1248), depois em Colônia (de 1248 a 1252), onde Sto. Tomás compilou as questões de seu professor sobre a Ética de Aristóteles".[16]

Se o discípulo muito deve ao mestre na gênese de seu pensamento, é certo que *Sto. Tomás* foi muito além de *Santo Alberto,* ao edificar uma síntese teológica monumental que, com a *Summa,* ultrapassaria de longe as modestas realizações concretas do bispo de *Ratisbona.* São aliás notórias as diferenças doutrinais, quer em suas conclusões, quer mesmo na inspiração fundamental que viria a orientar a ação intelectual de um e de outro. Com uma sensibilidade filosófica e teológica bem diferente do mestre, ditada talvez por seu próprio temperamento, *Tomás de Aquino* transmitir-nos-ia mais uma teologia científica, uma nova síntese augustiniano-aristotélica, do que uma filosofia natural debruçada sobre si própria. Embora sua teologia seja a de um filósofo, a verdade é que Sto. Tomás foi acima de tudo um teólogo.

Se *Alberto Magno* abriu a janela, foi *Tomás de Aquino* quem de ali pôde desfrutar toda a riqueza panorâmica. E esteve nisso seu próprio gênio: aproveitando a intuição genial do mestre, soube ir no entanto além dele, separando-se na medida em que o ultrapassava. Afetivamente porém, estes dois homens ficaram unidos em vida e na morte por uma generosa amizade. Bastaria para isso lembrar a emoção com que, três anos após a morte de *Tomás de Aquino, Alberto de Colônia* se dirige a Paris, em 1277, para defender a memória e a obra de seu discípulo recentemente condenado.

---

15. *Histoire de l'Eglise,* de *Fliche* et *Martin,* t. XIII, Bloud & Gay, Paris, 1951, p. 261.
16. *St. Thomas d'Aquin et la théologie,* Seuil, Paris, 1959, p. 31.

4. Diante da *Física* de *Aristóteles,* qual foi concretamente a revolução original de *Sto. Tomás?*

Vimos já como a aparição das obras de *Aristóteles* nas universidades do mundo latino do séc. XIII provocara um conflito entre duas posições extremistas: *o aristotelismo radical,* de um lado, afirmando a subordinação da fé à razão, e *o neo-augustinianismo,* do outro, que ao pretender separar a razão da fé, a ciência da vida, se resignava pobremente a uma ciência sem vida e a uma vida sem ciência.

Sto. Tomás facilmente descobriu nas duas posições extremas a existência de um denominador comum: a aceitação (explícita ou implícita) de um conflito entre a razão e a fé.

Ora, não era de um conflito que rigorosamente se tratava, mas apenas de uma tensão. O problema estava mal resolvido por uns e outros, porque a equação que o traduzia estava mal posta. Mudar profundamente de ponto de vista, inverter a equação, partir não de uma antítese mas de uma harmonia entre a razão e a fé, tal foi a tarefa a que *Tomás de Aquino* se aplicou.

A razão, embora emancipada e com sua luz própria, desencontrara-se com a fé no espírito do homem, como faculdades distintas, é certo, mas provenientes da mesma e única fonte em que têm sua origem: Deus. E assim, na interpretação de *Gilson,* é já na luz divina de nossos intelectos que reside a possibilidade tomista de uma filosofia cristã, é lá que se justifica radicalmente sua noção.[17]

Enquanto elaboram em campos distintos do saber, ambas têm sua autonomia. Mas logo que os campos se cruzam, como a verdade é una na origem, a razão há de subordinar-se logicamente à fé, sem ser porém tolhida em sua legítima tarefa de investigação e ampliação do conhecimento real das coisas. Neste caso, embora deva subordinar-se diante daquilo que não atinge (o sobrenatural), a razão pode ainda, mesmo assim, entregar-se a uma atividade útil e proveitosa: demonstrar que o *sobre*-racional não é *anti*-racional, formular as razões de conveniência que preparam sua aceitação. O *"conveniente"* teológico é menos que o necessário e mais que o simples possível. Se não indica da parte de Deus qualquer inconveniência do contrário, manifesta da parte do homem uma certa harmonia da natureza e da graça, do natural e do sobrenatural, que ele não saberia exigir.

"Se por um lado, observa *Stanislas Breton,* a Revelação nos introduz no mistério de Deus que ultrapassa todo o conceito, sem

---

17. *Revue des Sciences Religieuses,* 1958, n.º d'avril.

excluir por isso uma afirmação racional, por outro lado, dado que ela se dirige ao homem numa palavra humana, em proposições, deve encarnar-se num Logos que se não pode subtrair à lógica".[18]

A estes dois aspectos complementares corresponderá uma dupla tarefa do teólogo: servir-se do filósofo, de sua lógica e ciência humana, para que a fé se torne estruturável e estruturada; conduzir o filósofo até ao limiar do mistério cristão, a fim de que o sobrenatural possa ser reconhecido pela razão como uma hipótese necessária, embora humanamente irrealizável.

"A menos que se suponha a fé absurda, escreve Duméry, despida de fundamento e de significação, é necessário que haja de alguma forma, subjacente aos estados da fé, um mesmo esqueleto nocional, um mesmo tecido inteligível, graças ao qual o em que se crê mantém-se coerente ou compatível com o que se conhece".[19]

Esta necessidade de explicitar racionalmente a palavra de Deus, de *"quaerere intellectum fidei"*, conduzirá o teólogo ao encontro das *categorias* em que deverá exprimir a revelação. Mas tais categorias racionais não se podem considerar por si mesmas nem cristãs nem pagãs; condicionam-se apenas às verdades filosóficas e naturais de uma determinada cultura e de uma determinada época. Temos assim, ao lado da *unicidade da fé,* a possibilidade efetiva de uma *pluralidade de teologias,* ou seja, de reflexões científico-filosóficas sobre o dado revelado.

Isto compreendeu bem depressa Sto. Tomás e foi a razão profunda de sua escolha do *peripatetismo.* "Platão, demasiado religioso, punha em risco uma repetição escusada. Aristóteles presta-se melhor ao batismo, pois parece haver nele uma alma menos naturalmente cristã. Mas este *menos* torna-se em realidade num *mais.* A base que a filosofia aristotélica oferece ao teólogo autoriza um aprofundamento da fé onde a heterogeneidade das duas fontes garante a possibilidade de uma ciência, igualmente respeitadora do dado revelado e de sua dimensão humana".[20]

Como pôde *Sto. Tomás* levar a cabo uma tal tarefa?

Em primeiro lugar, o teólogo do século treze penetrou de alma e coração na filosofia do *Estagirita,* lendo-o e compreendendo-o tão perfeitamente quanto lhe era possível, mas adaptando-o sempre aos

18. *St. Thomas d'Aquin,* Seghers, Paris, 1965, p. 14.
19. *Blondel et la religion,* P.U.F., Paris, 1954, p. 68.
20. *Stanislas Breton, "St. Thomas d'Aquin",* Seghers, Paris, 1965, p. 15.

valores de sua visão cristã. *Sto. Tomás* apreciou o valor das conclusões de *Aristóteles* de acordo com o critério da fé da Igreja. Seu *Aristóteles* é necessariamente assim *um certo Aristóteles.*

O pensador medieval vai mesmo um pouco mais longe. Pela introdução da epistemologia aristotélica, *Tomás de Aquino* viria a constituir no séc. XIII a grande revolução de uma teologia como *ciência* no sentido estrito da palavra. *Sto. Tomás* foi o primeiro, de fato, que ousou aplicar integralmente o mecanismo e os processos da ciência ao dom revelado, constituindo assim uma disciplina orgânica em que o artigo da fé não será mais a própria matéria da exposição e pesquisa, como acontecera na *"sacra doctrina"* monástica dos séculos anteriores, mas o princípio previamente conhecido, a partir do qual a razão trabalha e deduz, de acordo com as exigências e as leis da demonstração aristotélica. O que surge agora é, pois, a própria "teologia" como expressão técnica, síntese da fé e da ciência humana. Aliás, com visão profética, o *Papa Gregório IX* notara já na *Magna Charta* da Universidade de Paris, a bula *"Parens scientiarum Parisius",* que tais mestres "sic videantur non theodocti, sed theologi, sed potius theophanti..."[21]

É evidente que ninguém esquece que se punha já habitualmente entre os teólogos a questão preliminar *utrum de Deo sit scientia,* desde o começo do séc. XIII. Mas havia nisso apenas uma imitação superficial de um sistema seguido pelos cultores das artes. "O problema da *teologia-ciência,* escreve *Dumont,* apresenta-se em toda sua dificuldade a partir do dia em que se começa com toda a franqueza a refletir sobre a definição de ciência em Aristóteles".[22]

Eis como uma fórmula consagrada pela rotina recebe pouco a pouco um novo sentido, à medida em que se toma a palavra *ciência* segundo a terminologia de *Aristóteles,* não mais amansada na obediência à fé como o queria o augustinianismo, mas erguida em considerandos de autonomia racional.

Então um drama crucial se põe: ou bem a teologia é verdadeira ciência aristotélica, e ao procurar sua própria autonomia, se constrói à margem da obediência da fé (o que implicaria que a teologia se renegasse a si própria); ou bem não há nela nenhuma das notas da ciência aristotélica (e então, nesse caso, o crente e o sábio separam-se para seguir rotas que os afastarão cada vez mais um do outro).

21. *Chart. Univers. Paris.,* tome I, p. 144 (Cf. *M. D. Chenu, "La théologie comme science au XIIIeme siècle",* Vrin, Paris, 1957, p. 31).
22. *La réflexion sur la méthode théologique,* em *N.R.T.,* janvier 1962, p. 17.

A alternativa não era, no entanto, tão nítida como podia parecer. Foi mérito de *Tomás de Aquino* e de alguns teólogos, seus pioneiros, o tê-lo visto a tempo. Um e outros procuraram, pois, uma fórmula de compromisso e diálogo, uma terceira posição ou *tertia via* que permitisse escapar ao dilema sustentado tanto pelos averroístas como pelos agostinianos.

"O ponto mais delicado da definição aristotélica de ciência, anota *Dumont,* não é tanto a noção de sujeito nem a do raciocínio demonstrativo, mas sim a idéia de uma evidência racional (...) Sem evidência, não pode haver verdadeira ciência; pois que, sem os primeiros princípios possuídos naturalmente pela razão, não há qualquer base constitutiva de uma ciência propriamente dita. Todo o problema está, pois, em saber se o teólogo se pode familiarizar com a noção de princípios evidentes". [23]

O primeiro ensaio de solução cabe a *Guilherme de Auxerre,* o qual designou como primeiros princípios *(per se nota)* da teologia os artigos da fé; tal tomada de posição foi, porém, refutada por *Rolando de Cremone,* que via os artigos de fé, não como princípios, mas já como conclusões *(principia probata et non probantia).*

É, então, que se fazem os maiores esforços por clarificar o problema no seio do primeiro grupo da escola franciscana de Paris. O pioneiro *Eudes Rigaud* distingue, assim, três elementos no raciocínio teológico: os princípios evidentes *(dignitates);* os artigos de fé, que não são primeiros princípios mas pressupostos *(suppositiones),* o mesmo é dizer, verdades aceites em razão da autoridade ou da experiência; e, por fim, as conclusões. Do mesmo modo que a ciência possui seus pressupostos, seus princípios evidentes e suas conclusões, assim para *Rigaud,* a teologia apóia-se em postulados (que são os artigos de fé), a propósito dos quais reflete e raciocina, servindo-se dos princípios evidentes, que são puramente racionais. "É precisamente, observa *Dumont,* o esforço racional que, como em Aristóteles, admite a prioridade das dignidades sobre os pressupostos e as conclusões, que torna científica toda a teologia". [24] A única diferença entre teologia e ciência natural estaria muito simplesmente em que os pressupostos aparecem admissíveis à luz da razão, enquanto os artigos são aceites por um motivo de autoridade. Mas quanto ao resto, o teólogo vai desembocar verdadeiramente, pensa *Rigaud,* numa conclusão *causaliter demonstrata.*

---

23. *La réflexion sur la méthode théologique,* em *N.R.T.,* décembre 1961, p. 1041.
24. Ibidem, p. 1042.

É precisamente aqui que *Rigaud* se afasta da linha tradicional, pois, para ele, os verdadeiros primeiros princípios são racionais pura e simplesmente (não são, pois, os artigos de fé, mas, como na ciência, evidências de razão). Seria por aí que a teologia poder-se-ia considerar como uma ciência: recebe desta o processo *princípios — raciocínio — conclusões,* e aplica-o ao domínio da fé. Por outras palavras, a teologia é ciência mais por causa de seu *método* do que em razão de sua *evidência;* e toda a analogia entre elas aparece como puramente extrínseca.

Foi, então, a hora de *Tomás de Aquino* que, com sua idéia original de *subalternação,* vai abrir uma nova perspectiva, muito mais rica que a de seus pioneiros. A teologia possui sua evidência, diz ele, na ciência de Deus e na visão beatífica dos eleitos a que ela se subordina. A teologia, como ciência subalterna, está portanto ao mesmo nível das outras ciências e não por simples aproximação; pois, segundo *Aristóteles,* uma disciplina subalterna não é por isso inferior, dado que ela possui mesmo assim os caracteres próprios da verdadeira ciência.

"O contributo de Sto. Tomás ao problema do método teológico, conclui *Dumont,* é portanto uma verdadeira descoberta e, ao que parece, uma solução ideal para conseguir pôr de comum acordo teólogos e partidários entusiastas de Aristóteles (...) Se a teologia é verdadeira ciência subalterna segundo a terminologia aristotélica, então a partida está ganha e a antinomia da teologia-ciência resolvida de forma inteiramente satisfatória." [25]

Tomás de Aquino tratou, por três vezes, do novo método teológico: no prólogo do comentário às *Sentenças* (qu. I, art. 3, sol. 2), no comentário ao *De Trinitate* de *Boécio* (qu. II, art. 2-3) e, por fim, na *Suma Teológica* (Ia. Pars, qu. I, art. 2). Estes são os textos maiores e fundamentais.

Já em 1254, no opúsculo *De Trinitate* de *Boécio,* o jovem regente de curso dos Pregadores sugeria a elaboração de seu formulário, ao afirmar que, tal como o físico vai procurar na matemática uma inteligibilidade que está para além de seus princípios, assim o teólogo procurará na fé a visão clara das verdades divinas em que ele crê. [26]

---

25. Ibidem, p. 23.
26. "Etiam in scientiis humanitus traditis sunt quaedam principia in quibusdam earum quae non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a superioribus scientiis; sicut in scientiis subalternatis supponuntur et cre-

Mas será mais tarde, em 1267, na primeira parte da *Suma Teológica,* que esta teoria da subalternação passaria ao primeiro plano de seu ensino e tornar-se-ia também na prova clássica da demonstração estrutural da teologia como ciência, na opinião do *P. Chenu.* [27]

"Mas deve saber-se, diz *Sto. Tomás,* que há dois gêneros de ciências. Umas procedem segundo os princípios conhecidos à luz natural da razão, tal como a aritmética, a geometria e as outras ciências afins. Outras são as que procedem de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior. Assim, a perspectiva vai buscar seus princípios à geometria, e a música deve os seus à aritmética. *É deste modo que a doutrina sagrada é uma ciência, pois procede segundo os princípios que só nos são conhecidos pela luz de uma ciência superior, ou seja, a ciência de Deus e dos bem-aventurados,* Por conseguinte, tal como a música aceita os princípios que lhe são transmitidos pela aritmética, assim a doutrina sagrada aceita os princípios que lhe foram revelados por Deus". [28]

À antinomia evidência-fé, *Tomás de Aquino* responde assim, com rara habilidade técnica, pelo recurso à teoria aristotélica da subalternação das ciências.

Se a equivalência *articuli fidei = principia,* já enunciada no *"Comentário das Sentenças",* continua presente ao espírito de *Sto. Tomás,* reaparece na *"Suma Teológica"* completada com uma solução precisa, técnica, descoberta entretanto: a subalternação da teologia à visão de Deus. É, somente então, que se poderia explicar

---

duntur aliqua a superioribus scientiis subalternantibus, et hujusmodi non sunt per se nota nisi superioribus scientiis. Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia hujus scientiae, ad cognitionem divinam, quia ea quae sunt per se nota in scientia quam Deus habet de seipso, supponuntur in scientia nostra, et creditur ei nobis indicanti per suos nuntios sicut medicus credit physico quatuor esse elementa." (*In Boet. de Trinitate,* qu. II, art. 2 ad 5).

27. Cf. *M. D. Chenu, "La théologie comme science au XIIIeme siècle",* Vrin, Paris, 1957, p. 72.

28. "Sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et hujusmodi. Quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra principia revelata sibi a Deo." (*Summa Theol.,* I Pars, qu. I, art. 2).

e justificar o papel efetivo dos artigos de fé na especulação teológica. "É precisamente neste ponto, comenta *Chenu,* que se tinham entrechocado *Eudes Rigaud* e os outros, ao perderem-se da analogia *articuli fidei = principia,* porque não encontravam onde situar, na economia da fé obscura e da doutrina sagrada, os *per se nota,* a partir dos quais procederia uma ciência." [29]

Embora habilíssima e original, a solução encontrada por *Tomás de Aquino* não pode deixar de suscitar algumas reservas.

Em primeiro lugar, a concepção de *Aristóteles* requer que ciência subalternante e ciência subalternada estejam no mesmo sujeito. Ora, no caso da *sacra doctrina,* a ciência subalternante encontra-se em Deus e nos eleitos, não porém no teólogo. A fé, que o *Doutor Angélico* apresenta como seu ponto de ligação, não é ela apenas uma comunicação imperfeita, analógica da ciência divina ao espírito humano?

Aliás, a subalternação da teologia à ciência divina e à visão beatífica não se identifica completamente com a das ciências humanas, pois nestas a subalternação é de objetos e de princípios. O físico, por exemplo, para determinar as leis da propagação de um raio luminoso, recorre aos teoremas da aritmética e da geometria, sem necessitar de saber demonstrá-los por si próprio. O físico toma-os a seu modo, substituindo os sinais abstratos convencionais da matemática por quantidades reais. A física e a matemática clássicas eram exteriores uma à outra, quanto ao objeto e ao método. O físico e o matemático de outrora podiam conservar sua autonomia relativa, é certo, mas real.

Ora, não se passa o mesmo na subalternação da teologia à ciência de Deus. E, em sua sutileza técnica, há pois um problema delicado: é que, para Sto. Tomás, *a subalternação teológica não é de objeto mas apenas de princípios.* Isto equivale a dizer que o teólogo recebe seus princípios de ciência de Deus (a Fé), mas o objeto continua idêntico, ao passar de Deus ao espírito humano. De fato, não existe aqui qualquer lugar para uma verdadeira autonomia. Se bem que o teólogo traga consigo a bagagem de seus instrumentos racionais, conceitos, deduções, analogia etc., a verdade é que "seu modo argumentativo" (como se lhe chamava no tempo de Sto. Tomás) não desvia seu espírito em direção a outro objeto, à margem da ciência divina. O que há de novo e de espe-

---

29. *La théologie comme science au XIIIeme siècle,* Vrin, Paris, 1957, p. 70.

cífico são os hábitos da fé e da teologia (e aqui sim, há uma subalternação de princípios); mas o objeto da teologia não é outro, não é de nenhum modo exterior ao objeto da fé. [30]

Como é sabido, no plano dos conhecimentos naturais a subalternação de princípios apresenta-se sempre ligada à subalternação de objetos: se a ótica se serve dos princípios da matemática, é porque seu objeto lhe está subordinado. Ora, em teologia, se o espírito humano aceita, crê nos princípios recebidos da ciência de Deus, é porque o mesmo e único objeto a que tem acesso pela fé, se apresenta como uma realidade misteriosa, absolutamente inacessível à razão. É em conseqüência disto que nos aparece o fato estranho de um estado epistemológico em que existe *certeza sem evidência,* o que não pode suceder de modo nenhum nas ciências naturais.

Portanto, a subalternação teológica não é mais que uma *"quasi subalternatio",* para usar a expressão do próprio *Sto. Tomás.* Esta subalternação analógica é salva apenas porque, tendo por princípio e por luz intelectual a palavra de Deus, a teologia converte suas elaborações e suas conclusões, no interior da própria ciência divina, como numa ciência subalternante.

"Falsa noção da finalidade do labor teológico, comenta *Gagnebet,* seria deduzir conclusões a partir das proposições de fé. Não, a teologia enquanto ciência especulativa tem por fim o conhecimento de seu sujeito, que é Deus". [31]

Na mesma linha de pensamento, escreve o *Pe. Congar:* "O perigo existe em não ver o papel da fé na teologia senão como um papel preliminar, necessário para fornecer o ponto de partida, mas

30. Ainda que outros teólogos antigos, apoiando-se no texto da *Suma:* "Quia sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus *revelata,* omnia quaecumque sunt divinitus *revelabilia* communicant in una ratione formali objecti hujus scientiae" (Ia. Pars, qu. I, art. 3), tenham considerado uma subalternação própria de objeto entre a *fé* e a *teologia,* esta interpretação parece muito afastada do que Sto. Tomás pensa de fato. *Revelabile* é tudo o que se pode considerar como susceptível de ser conhecido à luz da revelação, e distingue-se do revelado de fato ou *revelatum.* É o que os distingue, e não o que distingue fé e teologia.

(Ver *Congar, "Bulletin Thomiste",* 1938, p. 496; *Gilson, "Le Thomisme",* Vrin, Paris, 1942, pp. 18-26; *Schillebeeckx, "Révélation et Théologie",* Ed. du CEP, Bruxelles, 1965, pp. 92-94.

31. *Gagnebet, "Dieu sujet de la théologie selon St. Thomas",* em *"Problemi scelti di teologia contemporanea"* (Anacleta Greg., Roma, 1954, p. 54).

em suma liminar e extrínseco; o trabalho teológico não consistiria senão em simplesmente aplicar de seguida a metafísica a esse dado da fé tido como verdadeiro". [32]

Para que a visão beatífica, a fé e a teologia se distingam, não se requer que haja uma diferença do lado das proposições, ou seja, do *objectum formale quod,* mas somente do lado do *lumen formale sub quo.* As verdades formalmente reveladas são conhecidas no céu à luz da visão beatífica; na terra, à luz da fé. Mas uma verdade vista em Deus, ou criada na fé, poderá ser objeto da teologia, desde que se a considere, não mais como manifestada por Deus, mas enquanto conexa com outra verdade da fé que a torne conhecida. Neste caso, o motivo formal por que o espírito adere a essa verdade não é mais a revelação formal, mas o raciocínio que a descobre e manifesta tal conexão entre a verdade revelada — princípio e a verdade revelada — conclusão. É em razão disso que a ciência teológica não é um hábito formalmente sobrenatural, como a fé, embora o possa ser radicalmente, na medida em que se apresenta como a *"fides in statu scientiae",* ou seja, uma ciência de Deus revelado.

A reflexão sobre o conteúdo da fé, logo que se torna assim metodicamente conduzida e sistematizada, chama-se teologia. Ela é, pois, algo de intimamente presente à vida da fé, mas prolongado ao nível da ciência. [33] E se é verdade que não há teologia sem fé, também é certo que não há teologia sem argumentação metódica. O princípio subjetivo imediato da teologia é, portanto, a luz da fé e a luz da razão, agindo ambas numa unidade orgânica. Santo Tomás fala da *"ratio manducta per fidem"* [34] e o Concílio Vaticano I falará da *"ratio fide illustrata".* [35] Eis por que a teologia se distingue formalmente da fé.

O papel essencial do argumento teológico não está em descobrir no predicado revelado outros predicados aí virtualmente contidos, como por erro se pensou durante muito tempo, [36] mas antes

32. Art. *Théologie* no *Dict. de Théol. Cath.,* tome XV, I Partie, col. 381.

33. "Sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita haec *doctrina* non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum; sicut Apostolus *(I Cor. XV, 12 sq.)* ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam." (*Summa Theol.,* I, qu. I, art. 8).

34. *I Sent.,* Prol. art. 3, sol. 3, ad 3.

35. *DENZ.* 1796.

36. "Muitos teólogos, escreve o *Pe. Chenu,* cederam a este significativo e pernicioso *décalage.* 'A teologia entendida em sentido estrito, dizia

em encontrar a conexão existente entre as diversas partes do ensinamento divino. Se a teologia não demonstra os artigos da fé,[37] que são aliás seus próprios princípios, ela aprofunda seu significado e elabora cientificamente as analogias de que se serve para os comunicar. É por seu intermédio que a teologia prova outras verdades da fé que a elas se prendem.

Afastando-se talvez das primeiras gerações de discípulos e intérpretes de Sto. Tomás, os mais célebres tomistas contemporâneos afirmam hoje a "continuidade" entre a fé e a teologia no pensamento do Doutor Angélico. Desde o argumento de conveniência até à dedução, é na própria *contemplação do dom revelado* que se constrói o seu *discurso* científico, que se conhece e se elabora, numa epistemologia complexa, aquilo que Deus conhece na simplicidade absoluta de uma intuição e de sua própria visão.

Aliás, um tal conceito teológico está intimamente dependente do conceito tomista da fé. Toda a doutrina de Tomás de Aquino sobre a fé, sobretudo no notável *Comentário ao Evangelho de S. João,* se orienta para a visão beatífica, e não para o *"credo",* como o fariam mais tarde os teólogos post-tridentinos. Na interpretação do frade dominicano, a aceitação das verdades reveladas não se faz senão por referência à participação na vida eterna. Só somos chamados a crer no que Deus nos revelou na medida em que isso se apresenta como uma *via* para a visão beatífica.

A fé é assim, segundo Sto. Tomás, *"habitus quo vita aeterna principiatur prout in via sumus".* E nisto, ele retoma afinal o ensino do apóstolo S. João, para quem todo o homem que crê no Filho de Deus tem já a vida eterna (Jo III, 15,18; VI, 40; XVII, 3; I Jo V, 13 etc.). O Doutor Angélico projeta assim uma nova luz, mesmo sobre a teologia, *"ea quae ordinata sunt ad vitam aeternam".* "A natureza de uma ciência, diz ele, deve ser determinada em função de sua finalidade. Ora, a finalidade de teologia é a contemplação da primeira Verdade na pátria celeste."[39]

A. Vacant (então, diretor do *Dict. de théol. cath.*), tem por objeto as conclusões teológicas, o mesmo é dizer, não as verdades reveladas, mas as conseqüências que estão contidas nessas verdades e delas se podem tirar por dedução...' Está aqui uma posição bem estranha a S. Tomás." (Cf. *La théologie comme science au XIIIème siècle,* Vrin, Paris, 1957, p. 84 nota I).

37. *Summa Theologica,* I Pars, qu. I, art. 2.
38. *In Boet. de Trinitate,* qu. II, art. 3.
39. *I Sent.,* Prol., qu. I, art. 3. Veja tb. *Summa Theol.,* I Pars, qu. I, art. 3 ad 4.

Para o Aquinense, há uma união com Deus que se realiza na contemplação da divina essência.[40] Ora, esta união é o próprio fim para que, por sua natureza, tende todo o labor intelectual e, assim também e sobretudo, o labor teológico. Estamos perante um corolário lógico da tese de Tomás de Aquino, e igualmente de *Aristóteles,*[41] do primado essencial da inteligência humana, tal como o fim prático da teologia escotista está conexo com o voluntarismo do doutor franciscano.

Se a teologia é a *inteligência da fé* sem mais,[42] e se a fé se ordena essencialmente *à visão intuitiva de Deus,* poder-se-á facilmente compreender por que razão Tomás de Aquino concebeu uma tal subalternação da *"sacra doctrina"* à visão divina. Ciência subalterna da ciência divina mediante a fé, a teologia participa, em certo sentido, da dimensão escatológica da fé. Isto é bem tomista e na linha da mais pura concepção *joânica.* E foi mérito de Sto. Tomás o retomá-lo no século treze, permanecendo igualmente fiel a *Aristóteles* no próprio terreno de *Aristóteles.*

Evidentemente que o filósofo grego estava totalmente impossibilitado, no mundo racional fechado que era o seu, de apreender tal modo superior de subalternação. Mas se ele o tivesse podido conhecer, pensava o Aquinense, certamente o teria assinalado. Ao fazê-lo por conta própria, Sto. Tomás ensinava-nos que o ideal da ciência está "em se construir pela expansão da estreita evidência humana e de suas limitadas representações na plenitude do SER, conhecido em si mesmo na visão beatífica".[43]

5. Mas talvez mais que a apropriação, pela teologia, do conceito aristotélico de ciência, a verdadeira revolução de Sto. Tomás esteve também na forma como o *Mestre de St.-Jacques* soube utilizar a *física* de Aristóteles numa *visão cristã do mundo.*

Em presença de uma concepção do universo herdada de todos os que ele apelida muitas vezes de "os filósofos", Tomás de Aquino reconheceu esta cosmologia greco-árabe como perfeitamente compatível com a visão cristã. Foi o prestígio de que eles gozavam na

---

40. *In Boet. de Trinitate,* qu. II, art. 1.
41. Cf. *Ética de Nicomaco* X, 7 e *I Metafísica.*
42. "Ratio manuducta per fidem excrescit in hoc ut credibilia plenius comprehendet et tunc ipsa quodammodo intelligat". (*I Sent.,* Prol. art. 3, sol. 3).
43. *Dumont, "La refléxion sur la méthode théologique",* em *N.R.T.,* janvier 1962, p. 32.

idade média que poderá justificar o esforço de adaptação tentado pelo Doutor Angélico, pois não se descortina na base desta atitude nenhuma razão especificamente cristã.

Para começar, a cosmologia das esferas celestes desempenhou um papel decisivo na síntese teológica tomista. *Thomas Litt* reconheceu-o já, ao afirmar que era "impossível compreender e expor fielmente o sistema elaborado por Sto. Tomás no séc. XIII, passando em silêncio sua cosmologia celeste". [44]

De fato, são bem numerosos os pontos em que esta cosmologia aristotélica foi utilizada por Tomás de Aquino.

Assim, *a unidade e a finalidade do Universo exprimem-se claramente no homem,* uma vez que o movimento dos corpos celestes tem por fim a geração da humanidade.

Tudo o que existe na Terra, seja vivo ou inanimado, tudo isso, pensa Tomás de Aquino na companhia de *Aristóteles,* é gerado pelos corpos celestes. [45] Simplesmente, para a geração dos animais perfeitos, exige-se para além da virtude celeste o animal progenitor; enquanto para a geração dos outros, bastará a virtude celeste sem causa intermediária. Todos os agentes terrestres são, pois, instrumentos dos corpos celestes; e estes, por sua vez, são causas subordinadas à *Primeira Causa,* à *Causa das causas,* que é Deus.

Os corpos celestes apresentam-se assim, para o Doutor Angélico, como causas universais. O Universo é um só universo, em razão desta unidade. Aliás, *Aristóteles* o havia já demonstrado e Sto. Tomás não faz mais que repeti-lo. [46] Há bem uma quinzena de textos, desde os primórdios de sua carreira até à época de plena maturidade, [47] em que Sto. Tomás considera os corpos celestes e o sol como causas universais.

Ora, estas causas universais têm por objetivo a geração da humanidade. Tal objetivo é a *causa das causas,* [48] na medida em que dá a *razão última das coisas.* Evidentemente, os corpos celestes não *visam* por si próprios a humanidade, pois se apresentam

44. *Thomas Litt, "Les corps célestes dans l'univers de St. Thomas d'Aquin"* (*Col. Philosophes mediévaux,* VII), Nauwelaerts, Paris, 1963, p. 372.
45. *II Sent.* dist. 14,5.
46. *De Coelo,* livro I, cap. 8 (sobretudo).
47. Cf. *Thomas Litt,* op. cit., pp. 155-166.
48. "Finis est causa causarum" (*Summa Theol.,* Ia., qu. 5, art. 2, ad 1); "prima inter omnes causas est causa finalis" (*Sum. Theol.,* I-IIae., qu. I, art. 2,c); "finis inter alias causas primatum obtinet" (*Summa contra gent.,* III, 17).

apenas como instrumentos de um Espírito motor que *visa* no sentido próprio e volitivo do termo e que utiliza os corpos celestes (por exemplo, o sol) como instrumentos. É precisamente neste sentido que Sto. Tomás cita por vezes a fórmula de *Aristóteles,* em que o sol "visa" a geração do homem, na medida em que se torna instrumento de um espírito motor.

Tal filosofia da finalidade universal tem, pois, seu fundamento na teoria dos corpos celestes de *Aristóteles* e dos comentadores árabes. [49]

A estrutura *hilemórfica* do pensamento aristotélico permitiu também a Tomás de Aquino *a orientação de todo o devir da matéria em direção ao homem.*

Sabe-se que, para o hilemorfismo, a *matéria* é um princípio passivo, potencial, indeterminado, comum a todos os corpos. A *forma* substancial é, em contrapartida, o elemento ativo, atual, determinante, o fundamento da especificação de cada corpo, o que faz que seja ele próprio e não um outro. Uma nova forma faz assim existir de outro modo a mesma matéria. As formas não são criadas, mas emergem do próprio poder da matéria.

De fato, nota Sto. Tomás, qualquer forma é uma potência em relação à forma imediatamente superior. A alma vegetativa é uma potência em relação à alma sensitiva; por sua vez, esta é uma potência em relação à alma intelectiva ou espiritual. Isto vê-se perfeitamente no processo da geração humana: é de início o feto, cuja vida é ainda vegetativa; depois, o ser dotado de vida animal ou sensitiva; e, por fim, o verdadeiro homem, o ser já espiritual. Assim, a última finalidade de toda a geração é a alma humana, o espírito; a matéria orienta-se para o espírito como para sua última forma, em razão da aptidão nela imanente de se tornar outra coisa, o homem inclusive. Os elementos orientam-se, pois, para os corpos mistos; os corpos mistos para os seres vivos; entre estes, as plantas para os animais, e os animais para o homem. A humanidade, deduz Tomás de Aquino, é portanto o fim de toda a geração (*S.C.G.,* III, 22).

Por uma outra via, o doutor cristão reencontrava afinal, na *Física* de *Aristóteles,* a orientação bíblica de toda a criação para seu rei, a criatura humana (*Gên.* I, 1-30).

49. "Si igitur motio ipsius coeli ordinatur ad generationem; generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem hujus generis: manifestum est quod finis motionis coeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium". (*Summa contra gentiles,* III, 22).

O hilemorfismo ajuda ainda a compreender *a unidade do homem,* ele próprio matéria e forma, um corpo imediatamente animado por um espírito. [50]

De acordo com a doutrina do Aquinense, *a alma é a única forma do corpo;* o homem real não é, pois, alma e corpo, um e outro, mas verdadeiramente *um* como *a realidade do outro.* Rejeitando o dualismo platônico e agostiniano, o Doutor Angélico defende que não há senão uma *forma* substancial do ser humano, a mesma que dirige todas as operações do espírito e do corpo, que contempla Deus e conhece o mundo.

"Contra todo e qualquer dualismo, comenta o *P. Chenu,* o homem é constituído por um só ser, em que a matéria e o espírito são os princípios consubstanciais de um todo determinado, sem solução de continuidade, por sua inerência mútua: não duas coisas, nem uma alma tendo ou movendo um corpo, mas uma *alma-encarnada* e um *corpo-animado,* de tal modo que a alma é determinada, como *forma* do corpo, até ao mais íntimo de si mesma, até ao ponto de, sem corpo, lhe ser impossível tomar consciência de seu próprio ser". [51]

Como disse Sto. Tomás, apoiando-se em *Aristóteles,* "é, para um corpo, a mesma coisa ter uma *alma* que, para a matéria desse corpo, estar em *ato".* [52]

Utilizando o vocabulário conceptual aristotélico, Tomás de Aquino reencontrava ao nível ontológico a concepção bíblica da unidade original e constantemente total do homem [53] e realizava a síntese da filosofia grega com os dados da fé.

Esta mesma síntese perfeita de um dado da fé e de uma teoria filosófica vai aparecer na *escatologia* do Aquinense.

Como se sabe, em seu esforço por adaptar a teoria aristotélica do movimento dos corpos celestes à *Parusia,* Sto. Tomás defende que o movimento do céu cessará quando estiver completo o número dos eleitos. "Tal como cessa o movimento de qualquer instrumento, diz ele, no instante em que se termina a obra para que fora utili-

50. *Summa Theologica,* I Pars, qu. 76, art. 1,3 e 7.
51. *M. D. Chenu, "St. Thomas d'Aquin et la théologie",* Seuil, Paris, 1959, p. 122.
52. Commentarius *"De Anima"* Aristotelis, lib. II, lectio I in fine.
53. Cf. *Encyclopédie de la Foi,* Cerf, Paris, tome I (art. *Corporalité* por *J. B. Metz),* pp. 276-277.

zado", [54] assim a finalidade do movimento sideral não terá mais sentido logo que esteja terminada a geração humana.

A propósito da idéia tradicional de um fogo que purificará todo o universo, iremos encontrar em Sto. Tomás, uma vez mais, a teoria dos corpos celestes incorruptíveis e dos corpos inferiores corruptíveis; o Aquinense soube enquadrá-la com talento na escatologia cristã.

Com efeito, Sto. Tomás sustentou que, para os corpos celestes incorruptíveis, a purificação final consistirá apenas em se libertarem do respectivo movimento de rotação. Conservarão, porém, o brilho e a luz ativa, muito embora deixem de ser causa de geração. O brilho dos astros, diz o *Mestre de St.-Jacques,* será mesmo muito mais intenso e magnífico, como o anuncia aliás o próprio profeta *Isaías* (XXX, 26). [55] Em contrapartida, os corpos inferiores devem recuperar sua pureza pela purificação do fogo escatológico. Tudo o que sofre a influência do pecado dos homens ou o efeito da natural impureza de seu próprio estado de movimento, tudo isso deve purificar-se das imperfeições na *Parusia.*

Na *Summa contra gentiles* (IV, 97), Sto. Tomás retoma de novo a mesma visão de conjunto do livro das *Sentenças.* "No último dia, comenta *Thomas Litt,* os homens tornar-se-ão incorruptíveis; em conseqüência disso, todo o universo material, para estar em harmonia com o homem, tornar-se-á ele também liberto da geração e da corrupção. Mas, uma vez que a geração e a corrupção estão relacionadas com o movimento dos astros, deverá este terminar". [56]

Destes princípios da física de *Aristóteles* decorrem ainda algumas conclusões explicitadas por Sto. Tomás: para ele, a imortalidade do corpo dos eleitos e a incorruptibilidade do corpo dos condenados são, uma e outra, efeitos da cessação do movimento celeste (razão filosófica), mesmo se ele, como cristão, não esquecia evidentemente as implicações da justiça divina (razão teológica).

E embora esta metafísica das esferas celestes esteja hoje totalmente caduca, não se pode deixar de admirar a engenhosa habilidade de que Tomás de Aquino deu mostras, ao reconciliar em sólida síntese os postulados da *"Física"* de *Aristóteles* com os dados da fé cristã.

54 *Compendium Theologiae,* p. 171.
55. Cf. *IV Sent.* 47,2,2.
56. *Thomas Litt,* op. cit., p. 248.

6. O ensaio de compromisso entre a teologia e a ciência, levado a efeito por Sto. Tomás, apareceu aos olhos dos averroístas como um concordismo desastrado e deficiente. Racionalistas, eram demasiado intransigentes para aceitar as condições de um acordo. Seu extremismo radical conduzia-os já em direção a um certo agnosticismo e a um certo fideísmo, pois não admitiam verdadeiro conhecimento a não ser na evidência do espírito.

A reação dos teólogos contra tal intransigência foi, porém, tão nítida como definitiva. As proposições averroístas foram condenadas em bloco, sem que se tivesse feito a separação das opiniões extremistas e das atitudes moderadas e, por isso mesmo, defensáveis. Era, com o mesmo golpe, rejeitar o diálogo entre a teologia e a ciência, entre a razão e a fé. E, então, assistir-se-á a isto: os teólogos do fim do séc. XIII e de todo o séc. XIV a se afastarem do espírito de Sto. Tomás e a sustentar em comum que o ideal científico estritamente aristotélico não era legítimo e, como tal, a teologia nada tinha de comprometer-se com esse racionalismo heterodoxo. Para salvar a fé, impunha-se admitir que a teologia não podia ser ciência.

Eis como o problema evoluiu e acabou por se tornar num dilema brutal, em que fazer da teologia uma ciência significava muito simplesmente negar a própria revelação. Começava nesse momento o drama da idade moderna: uma ciência que se vai afastar progressivamente da fé, e uma fé que se alheia igualmente da ciência.

Parece ter sido tarefa demasiado ousada para a mentalidade de sua época a revolução genial de Sto. Tomás. O tomismo foi então incompreendido por causa dos aparentes perigos e temerários atrevimentos que seus contemporâneos quiseram ver nele. Condenado em 1277 (três anos após a morte do Aquinense), pelos bispos de *Paris* e de *Oxford,* o tomismo depressa recupera terreno, mas seria necessário esperar séculos para que a Igreja proclamasse oficialmente Sto. Tomás o *"Doctor Communis"* da cristandade. [57]

Bem se poderia dizer de Tomás de Aquino que fora um pensador grande demais para sua época e seria necessário aguardar tempo para poder compreendê-lo. Seu espírito, com toda a centelha de gênio que o iluminou, é ainda verdadeiramente atual.

57. *Leão XIII* na encíclica *"Aeterni Patris"* (1879) e Pio XI na encíclica *"Studiorum ducem"* (1923).

Era diferente o auditório e eram certamente diferentes os homens para quem o *Doutor Angélico* escreveu na sua época. Se não haverá, por isso, de repeti-lo literalmente, é fora de dúvida que nele temos de beber a doutrina fundamental, seu espírito de síntese, sua visão penetrante e autenticamente católica dos problemas, o equilíbrio e o bom senso com que soube analisar todas as questões prementes de seu século, a generosa audácia com que pretendeu solucioná-las.

Herdeiro da mais genuína tradição cristã, que viera até ele através dos *Padres da Igreja* e dos escritores eclesiásticos, e de que possuía um conhecimento de tal modo vasto que ele só ultrapassa todos seus predecessores e contemporâneos, *mas ao mesmo tempo homem de seu século* e pensando a fé com as estruturas científicas da filosofia de *Aristóteles,* que apaixonava então as universidades da Europa, Tomás de Aquino deixou-nos uma obra monumental.

Fruto da Idade Média, ultrapassou porém o seu tempo e trouxe-nos uma mensagem que conserva ainda seu valor profético. "Apóstolo da inteligência, doutor da verdade, restaurador da ordem intelectual, escreve dele *Jacques Maritain,* Sto. Tomás não escreveu para o século treze mas para nosso tempo. Seu tempo é o tempo do espírito, que domina os séculos. Tenho para mim que ele é um autor contemporâneo, o mais atual de todos os pensadores". [58]

Cremos ser este o melhor elogio que se poderá fazer de Tomás de Aquino e da revolução intelectual que ele levou a cabo, no século treze, perante o empirismo aristotélico.

58. *Jacques Maritain, "Le Docteur Angélique",* Desclée de Brouwer, Paris, 1930, p. 106.

CAPÍTULO SEGUNDO

TEILHARD DIANTE DA CIÊNCIA MODERNA

1. À revolução aristotélica do séc. XIII, sucedeu a grande revolução científica do *espaço* e do *tempo* da época moderna. É certo que *Descartes,* ao abrir o caminho à físico-matemática, desferira já um primeiro golpe mortal à ciência aristotélica. Mas foram *Copérnico* e *Galileu* nos séculos dezesseis e dezessete, *Lamarck* e *Darwin* no século dezenove, quem viriam abalar a cosmologia tradicional, tal como na idade média a tradução latina das obras de *Aristóteles* puseram em crise o sistema platônico-agostiniano.

Faltou, porém, ao século dezessete o gênio de um Tomás de Aquino. O século dezenove não viria senão agravar a tensão já existente.

O ponto de partida histórico da grave crise que virá a opor, até aos nossos dias, a Ciência e a Igreja, podemos nós situá-lo no caso de *Galileu.* Mas para compreender essa crise, é preciso retroceder um pouco até ao nominalismo, ao âmago da crise do século quatorze.

Se o século treze julgou possível, de um modo geral, unir numa síntese a filosofia e a teologia, harmonizar a razão e a fé, o caráter peculiar do século quatorze foi ter desesperado desta obra e ter-se mesmo servido da razão para mostrar como era impossível apoiar o dogma na filosofia. É preferível, pensava *Ockham,* admitir a fé como tal a apoiá-la em pseudo-justificações. É uma outra orientação, oposta à de Tomás de Aquino, que se desenha agora.

"Por um lado, escreve *Gilson, Ockham* restringe, ainda mais do que o havia feito *Duns Scot,* o domínio da demonstração filosófica (. . .) e acentua a separação que já se anunciava entre a filosofia e a teologia; por outro lado, os averroístas latinos multiplicam-se, apesar das múltiplas condenações doutrinais que sobre eles pesam, e suas transparentes referências não permitem mais duvidar de sua profunda incredulidade; outros, por fim, como *Tauler* e *Suso,* renunciando à possibilidade de uma harmonia dos espíritos à volta de uma mesma síntese da razão e da fé, pedem à contemplação mística que restabeleça, ela só, a unidade que a dialética não pode mais garantir. Ora, é então que um fato capital, e cuja importância não deve escapar ao historiador da filosofia, se produz nesse mesmo momento: anunciam-se as primeiras descobertas da Ciência moderna, e é precisamente nos meios em que se efetua a dissociação da razão e da fé que se descobrem suas primeiras fórmulas". [1]

Com exceção de *Roger Bacon,* todo o século treze mais ou menos ignorou, por causa de *Aristóteles,* o conhecimento do singular. Assim, *Sto. Tomás* sustentara que a inteligência não conhece diretamente senão o universal e que ela o atinge ao aplicar ao indivíduo as noções universais que nele se realizam de forma concreta e única, graças à matéria, seu princípio de individuação.

É *Guilherme de Ockham* quem vai retomar no séc. XIV o problema do singular, sustentando que o conhecimento *sensível* é o único conhecimento certo, quando se trata de atingir existências concretas. "Em oposição ao conhecimento intuitivo, diz ele, o conhecimento abstrato não nos permite saber se uma coisa que existe, existe, ou se uma coisa que não existe, não existe; o conhecimento intuitivo é o que nos permite saber que uma coisa é, quando é, e não é quando não é." [2]

É o próprio conhecimento intuitivo, experimental, que nos permite formular em seguida, por uma generalização do conhecimento particular, as proposições universais, que são os princípios da ciência. O único meio de provar que uma coisa é causa de outras é recorrer, portanto, à experiência e raciocinar pela presença e ausência.

Em *Aristóteles e Tomás de Aquino,* a ciência assentava no geral e nas essências. Mas no ponto de vista em que *Ockham* se coloca,

1. *La Philosophie au Moyen-Age,* Payot, Paris, 1952, p. 639.
2. Cit. por *E. Gilson* em *"La Philosophie au Moyen-Age",* Payot, Paris, p. 641.

não é a ciência do geral mas a evidência do particular que se trata sobretudo de atingir. Para desviar a razão desse hábito de considerar o abstrato como objeto próprio, os nominalistas vão doravante estabelecer que o universal é desprovido de realidade e atribuir à inteligência humana a capacidade de aprender o particular.

Em oposição àqueles que ensinam a existência de realidades universais *(Platão,* por exemplo) e em oposição ainda aos que sustentam que o universal não existe a não ser no pensamento, mas que continuam a procurar o que nas realidades concretas corresponde a esse universal (*Aristóteles, Sto. Tomás* e outros), *Ockham* afirma: 1.º dado que tudo o que existe é individual, os gêneros e as espécies nada são fora do pensamento; 2.º os indivíduos prestam-se, contudo, a ser classificados pelo pensamento em gêneros e espécies.

Ockham suprime a realidade dos universais em Deus. É mesmo por não haver Idéias em Deus que não haverá Universal nas coisas.

Seria ir para além de nosso objetivo passar a analisar todas as conseqüências dos princípios fundamentais de *Ockham* no domínio da psicologia, da metafísica, da moral e da teodicéia. Mas "se não é talvez tão certo, como se julgou, que o Ocamismo tenha estado na origem da ciência moderna, escreve *Gilson,* deve reconhecer-se que seu empirismo radical, apoiado na onipotência absoluta de um Deus que não está preso a nenhuma necessidade natural, aberto a todas as possibilidades de fato e inimigo das deduções *a priori,* a partir de essências antecipadamente definidas, constituía já por si um terreno eminentemente favorável ao desenvolvimento das ciências de observação. Probabilismo em teologia natural, ceticismo metafísico, orientação para as investigações de caráter científico, tais serão, independentemente do domínio da teologia propriamente dita, em que ela será imensa, as marcas principais da influência de G. de Ockham". [3]

Não se compreenderá, pois, nada da crise do séc. XVII sem que se evoque a recordação do nominalismo. A ruptura entre a ciência e uma certa teologia tradicional já se tinha operado no pensamento da idade moderna através do movimento ocamista. O caso de *Galileu* foi apenas ocasião próxima, imediata. Um fosso começava a abrir-se, e não deixaria de alargar-se, entre homens da Igreja e homens da Ciência.

3. Ibidem, p. 655.

Se o primeiro conflito se situa no séc. XVII, quando *Galileu* opõe o sistema heliocêntrico ao tradicional geocentrismo, o segundo conflito irá desenhar-se, dois séculos mais tarde, quando os meios científicos tomam consciência da estrutura dinâmica do mundo e descobrem a evolução.

Uma vez mais, os teólogos do *Santo Ofício* se ergueram contra as proposições da ciência, recorrendo à interpretação da Bíblia, para a qual evidentemente as novas teorias tinham conseqüências imediatistas.

Não se terá ido, então, tão longe como no séc. XVII, talvez porque o caso infeliz de *Galileu* aconselhava uma certa prudência; mas é fato que a teoria evolucionista não gozou a princípio da simpatia dos meios teológicos, sobretudo no que respeitava ao problema delicado da origem do corpo humano.

Seria necessário esperar pela encíclica *"Humani Generis"* de *Pio XII* (1950), para o problema surgir finalmente aberto à livre discussão, muito embora *Leão XIII* na encíclica *"Providentissimus Dei"* (1893) tivesse já traçado as regras libertadoras da exegese bíblica que permitiriam tal abertura de espírito. Mas a força dos preconceitos não permitiu que esse diálogo se realizasse.

Verifica-se assim com tristeza que, se "não pode haver verdadeiro conflito entre a teologia e a ciência, enquanto cada uma se mantiver dentro de seus respectivos limites",[4] a verdade é que não têm faltado, nos últimos séculos, graves desentendimentos entre teólogos e sábios. O séc XIX foi particularmente fértil nesses mal-entendidos, já porque uma parte dos sábios agnósticos pretendeu servir-se das teorias evolucionistas para atacar a religião, já porque, respondendo ao duelo, os teólogos saíram dos limites da doutrina revelada, para atacar a evolução.

2. Foi nesta encruzilhada do espírito contemporâneo que surgiu Pierre Teilhard de Chardin. Para o compreendermos, há que situá-lo pois na sua época, que é a nossa afinal, menos imediatamente na crise relacionada com a descoberta do tempo, e mais imediatamente no período cristão que vai seguir-se à crise modernista e sua condenação pela Igreja. Isto é fundamental para a compreensão de Teilhard.

O modernismo nasceu, de fato, de uma irrefletida aplicação da crise científica ao problema religioso. Na origem da crise modernista, observa *J. Rivière,*[5] reaparece uma vez mais o velho problema do acordo entre a razão e a fé, se bem que com os sinais próprios de seu tempo, que são evidentemente os do espírito crítico.

4. *Leão XIII,* encíclica *"Providentissimus Dei"* (1893).

Foi no início do séc. XX, à luz da crítica histórico-filosófica, que alguns intelectuais católicos, sob a influência de *A. Loisy,*[6] pensaram que tinha chegado o momento propício para refundir todo o pensamento tradicional de acordo com os novos postulados científicos.

Numerosas e bem profundas foram as conseqüências de tal posição filosófico-religiosa, imediatamente condenada pelo *Papa Pio X.*[7] Entre as que se afiguram mais graves, dever-se-á salientar a negação do sobrenatural na Bíblia e, por conseguinte, na própria revelação cristã, o relativismo do dogma e, por fim, a separação radical entre a razão e a fé, entre a ciência e o dogma.

A crise averroísta do séc. XIII ressuscitava assim, uma vez mais, embora sob uma forma nova e própria.

Ora, se para compreender Tomás de Aquino e respectivo esforço intelectual, importava recorrer ao *averroísmo,* para compreender agora Teilhard de Chardin, importa certamente recorrer ao *modernismo.* "Num certo sentido, anota *C. Cuénot,* Teilhard modernizou o cristianismo, sendo bem sucedido onde o modernismo havia fracassado, mas seria muito mais exato afirmar que Teilhard revelara o mundo moderno a si mesmo ao compreendê-lo e vivê-lo à luz do cristianismo, de um cristianismo explicitado e cujas virtualidades finalmente se dilataram".[8]

É verdade que Teilhard não esteve só. *Le Roy, Lecomte de Nouy* e outros, tentaram também eles, nos nossos dias, uma reconciliação entre a ciência e a religião, entre o evolucionismo e a fé, para lá do fracasso modernista.

O Pe. Teilhard de Chardin e *Edouard Le Roy* estabeleceram mesmo entre si sólidos laços de amizade e uma influência ideológica recíproca. "Entre os anos 1920 e 1930 (...), afirma *Cuénot,*

5. *Le modernisme dans l'Eglise,* Letouzey, Paris, 1929, p. 36 e seg.
6. Entre eles, importa distinguir *Edouard Le Roy* e *Lucien Laberthonnière* (em França), *E. Buonainti* (em Itália) e *George Tyrrel* (na Inglaterra).
7. Decreto *"Lamentabili"* (3 de junho 1907) e Encíclica *"Pascendi"* (8 de setembro 1907).
8. *Situation de Teilhard de Chardin,* no *Bulletin de la Société Industrielle de Mulhouse,* 1963, n.º 3, p. 30.

foi bastante íntima a amizade de um e de outro; e é sobretudo nos anos de 1925 a 1927 que se tornou mais visível a colaboração entre estes dois grandes espíritos". [9]

Nos serões de quarta-feira, na *rua Cassette,* Teilhard e *Le Roy* discutiam juntos as idéias que deveriam ser seguidamente defendidas por *Edouard Le Roy* na cátedra do *Collège de France.* "Saio daí sempre melhor e mais sereno", confessará o padre jesuíta numa carta datada de 10 de janeiro de 1926.

Houve, de fato, uma verdadeira simbiose entre os dois pensadores, entre o filósofo matemático e o sábio naturalista. É *Le Roy* quem, por sua parte, o reconhece: "Tenho, tão demoradamente e por tantas vezes seguidas, discutido de viva voz com o padre Teilhard, os pontos de vista enunciados mais abaixo, que nós próprios não mais saberíamos no presente distinguir a parte respectiva de cada um de nós, e que devo, portanto, limitar-me a uma citação global, de uma vez por todas". [10] E ainda: "Os pontos de vista que vão ser apresentados (...), têmo-los tantas vezes e tão de perto discutido juntos, ele e eu, que acabamos por coordená-los do mesmo modo, traduzi-los quase pelas mesmas fórmulas, e de hoje em diante não saberíamos mais fazer uma separação precisa dos esforços respectivos de cada um de nós". [11]

Tal amizade será também um dia evocada por Teilhard de Chardin, nestes termos: "Sim, a morte de *Edouard Le Roy,* por muito prevista que fosse, comoveu-me. Estimava-o como um pai, e devia-lhe bastante: não que lhe deva precisamente alguma idéia particular, mas entre 1920 e 1930 sobretudo, deu-me confiança, engrandeceu-me o espírito (e meu sentido de fidelidade à Igreja...) e serviu também (no *Collège de France*) de tribuna para minhas novas idéias sobre a hominização e a noosfera. Julgo que a palavra *noosfera* é minha (nunca se sabe bem); mas foi ele que a lançou. A partir de 1930, as circunstâncias (ou seja, minha estada na China) interromperam as relações contínuas. Mas estimamo-nos sempre muito. São homens como este que, para o nosso tempo, seria necessário canonizar: cristãos cuja fé os ajuda a se humanizar plenamente e até ao fim." [12]

9. *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution,* Plon, Paris, 1958, p. 80.
10. *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution,* Bolvin, Paris, 1922, p. 82.
11. *Les origines humaines de l'évolution de l'intelligence,* Bolvin, Paris, p. 8.
12. Carta a *Cuénot* de 3.12.1954.

Esta profunda amizade entre *Le Roy* e Teilhard parece-se, em muitos aspectos, com uma outra que já assinalamos no primeiro capítulo deste livro: a que uniu, no século treze, *Santo Alberto* e *Sto. Tomás.* Também aí houvera a união de inteligências no respeito de cada um pela personalidade intelectual do outro. E se *Alberto de Colônia* foi o precursor de *Tomás de Aquino,* contra o augustinianismo rotineiro da época e o recente averroísmo, seu antípoda, poder-se-á dizer igualmente de *Edouard Le Roy* que ele foi ainda o colega pioneiro de Teilhard na tentativa de reconciliar o evolucionismo e a fé, após a condenação modernista.

Ambos tentaram, em conjunto, dar um sentido religioso à evolução, reconciliando-a com o cristianismo. Contudo, é bem notório que a orientação intelectual do padre Teilhard o dirige para uma fenomenologia e o desvia um pouco da metafísica idealista de *Le Roy.* "Para além destas aproximações de fato, reconhece muito justamente *a Sra. Barthélemy-Madaule,* seria necessário interrogar-mo-nos como estes dois pensamentos, em conjunto de acordo quanto ao plano dos fenômenos, divergem porém quanto à natureza da matéria, ponto em que *Le Roy* segue *Bergson.* Do mesmo modo, Teilhard não podia acompanhar *Le Roy* na estrada do idealismo, por muito larga que ela fosse; nisso ele juntava-se a *Bergson* que expressamente se afirmou realista. De acordo quanto ao primado do espírito no mundo, Teilhard, como se sabe, ultrapassa o momento do sujeito numa síntese sujeito-objeto, enquanto a *Filosofia primeira* de *Le Roy* precisa ainda seu idealismo". [13]

Teilhard vem imediatamente após a crise modernista e, por isso, encontra no caminho *E. Le Roy.* O aspecto particular da ciência que, no entanto, uniu os dois pensadores cristãos, foi sem dúvida o evolucionismo, ou seja, o fato da *descoberta do tempo* nos meios científicos dos fins do séc. XIX.

Sabe-se hoje que a humanidade é muito mais antiga do que ela própria imaginava. Seu passado perde-se numa longa e prodigiosa pré-história, que conta centenas de milhares de anos, diante dos quais parece esfumar-se toda a consistência e significado de nossas fugitivas existências pessoais. O aparecimento do homem, após longos períodos geológicos e biológicos, parece ter criado no espírito moderno o sentimento de que o tempo bem poderia ter sido o elemento com que as coisas se fizeram, perdendo-se assim o sen-

13. *Bergson et Teilhard,* Seuil, Paris, 1963, p. 658.

tido das grandes afirmações espiritualistas da transcendência criadora de Deus e da originalidade do ser humano.

Embora *Lamarck* e *Darwin* conservassem sua visão religiosa, teísta, do mundo e da vida, o fato é que no séc. XIX o materialismo e o evolucionismo apareceram bastante ligados, a tal ponto que, quando *H. Bergson* lançou no *Collège de France* o tema de sua *evolução criadora,* a expressão pareceu então paradoxal e escandalosa, porque, segundo uns, nem as leis da evolução admitiam qualquer lugar para um ato criador, nem segundo outros, o ato criador poderia admitir qualquer idéia de evolução. O conflito apresentava-se, então, insolúvel; e impunha-se escolher, portanto, entre a ciência e a religião, como se fossem duas posições antagônicas.

Ora, a originalidade de Teilhard, na seqüência de *Bergson,* esteve precisamente em rejeitar a alternativa. A evolução é, para ele, mais que um simples fato verificado pela ciência, é a própria condição formal da aceitação de uma biologia científica. Para reconciliar a evolução com o espírito e o divino, bastará saber lê-la corretamente, em seu verdadeiro sentido. Não é seguindo um movimento retrógrado que se deve ler a evolução, pois aí as formas de vida e as coisas acabam, de fato, por reduzir-se a formas elementares, homogêneas, cada vez mais materiais e sem significado. A leitura exata da evolução, aquela em que se descobre seu sentido preciso, é, pelo contrário, irreversível, o da ascensão para o heterogêneo, o complexo, a consciência, o espírito; o mesmo é dizer, o mais perfeito e o melhor.

Para pensar assim a evolução, impõe-se evidentemente que se faça primeiro, no interior da inteligência humana, uma autêntica revolução, que a deve despojar de seus hábitos mentais analíticos, a fim de se aperceber da dialética do crescimento e compreender que a emergência de uma nova forma não interrompe a continuidade da evolução. Nesta perspectiva, o homem não será apenas o resultado ou efeito da evolução, mas porque ela ascende em direção a ele, é o próprio homem que lhe dá sentido, afinal.

O pensamento original de Teilhard é nesta leitura exata da evolução, leitura *para a frente* e não *para trás,* que o havemos de situar. Tal leitura, que não separa a explicação do significado, é científica e igualmente filosófica. Com ela, Teilhard faria sua grande revolução e modificaria de forma definitiva nossa *Weltanschauung,* deitando abaixo a visão clássica, mecanicista, determinista e, conscientemente ou não, materialista da evolução, ao mesmo tempo que obrigava os crentes a uma revisão de suas atitudes intelectuais perante a evolução do universo.

Conforme ele próprio escreveu, a Evolução "não é *criadora,* como em determinado momento a Ciência o pôde pensar; mas é, para nossa experiência, a expressão no Tempo e no Espaço da Criação." [14]

Hoje pode dizer-se que todos os sábios estão de acordo neste ponto: fazemos parte de um universo inacabado e em gênese contínua. A evolução não é mais uma teoria mas um fato. O que continua discutível no campo científico é a interpretação, o processo ou as modalidades desta evolução. Aliás, não há hoje universidade alguma no mundo em que exista um curso de biologia e não se ensine a evolução. Como Teilhard o justificou, não se trata apenas de um sistema, mas de uma "condição geral a que se devem conformar e satisfazer doravante todas as teorias, todas as hipóteses e todos os sistemas, para ser pensáveis e verdadeiros".[15]

Pela sua dupla vocação de homem de ciência e místico cristão, Pierre Teilhard de Chardin estava naturalmente indicado para esta missão: a de reconciliar a ciência e a fé nos tempos modernos. "Ciência (isto é, todas as formas de atividade humana) e Religião, escrevia ele já em 1918, não fizeram nunca, a meus olhos, senão uma só coisa, sendo uma e outra para mim a procura de um mesmo objeto." [16]

Teilhard pôde verificar, no contato com o mundo científico em que passou quase toda sua vida, como a ciência e a fé parecem não ter para muita gente nada de comum; constituem dois domínios cujas comunicações parecem penosas e raras. Isto, aliás, muitas vezes em razão de um materialismo ou de um cientismo semi-consciente. Ainda estudante, o espírito de Teilhard não podia admitir esta discórdia interna, que o perturbava e revoltava, porque tinha uma necessidade profunda de unidade. Essa tendência vincada para a unidade, a coerência e a síntese constitui uma das facetas mais típicas de seu espírito. "Num sentido, sou mais clássico, mais *grego* do que vós, escrevia ele a *Valensin,* do exílio de Nova Iorque; tenho uma necessidade imensa, vital de coerência". [17]

O que o padre Teilhard pensou sempre, em toda a sua vida, foi um diálogo entre a fé e a ciência, um encontro entre o fenômeno

---

14. *La place de l'homme dans l'univers,* 1942, em *Oeuvres, tome III,* Seuil, Paris, pp. 323-324.
15. *Le Phénomène Humain,* 1938-40, *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 242.
16. *Mon Univers,* 1918, em *Ecrits du temps de la guerre,* Grasset, Paris, 1965, p. 270.
17. Carta inédita de 20.4.1948.

da evolução e o mistério de Cristo. Conhecimentos independentes, autônomos, a ciência e a fé deviam encontrar-se sem concordâncias forçadas, num simples esforço de coerência, numa procura de unidade que tivesse em conta a diversidade das diligências do saber. Nem o concordismo de certos exegetas, nem o divórcio dos fideístas ou dos agnósticos, mas a projeção pura e simples do Cristianismo no plano da Evolução. "Religião e Evolução, afirmava o Pe. Teilhard já em seus primeiros escritos, não devem confundir-se nem separar-se (...) E pois que na nossa época a dualidade se tornou bem manifesta, compete-nos sintetizá-la".[18]

O concordismo é um ensaio ilegítimo, pretende encontrar na Bíblia elementos científicos que não há que procurar ali, pela própria natureza da Revelação. As diligências de Teilhard nada têm, pois, de comum com o concordismo. Ele não procurou na Sagrada Escritura verdades científicas — longe disso — nem confundiu a ciência e a fé, os princípios e métodos de uma e de outra. Apenas constatou que sua cosmologia fenomenológica era compatível, afinal, com a teologia cristã.

Esta compatibilidade de um mundo em evolução com a teologia é apenas uma coerência, uma "convergência", que não sacrifica a revelação e a respeita plenamente. "Acautelemo-nos, escreve ele, de confundir *concordismo* com *coerência*".[19] E, em carta desse mesmo ano ao padre *Valensin*, Teilhard precisava: "Se comparar-mos o domínio mental a uma esfera, direi que o erro do Concordismo está em confundir os meridianos na região do equador (meridiano da Ciência e meridiano da Fé). Mas estes meridianos devem encontrar-se algures num pólo (se se considera o *Todo*, científica e religiosamente), ou seja, obedecer a certas condições de estrutura geral (tais como as leis orgânicas da união): e é esta a única *coerência* (não concordância!) que defendo".[20]

Mas se Teilhard não *confunde*, também não *separa*, tornando então ininteligíveis as relações entre o Mundo e a Palavra de Deus, como o fazem tanto os fideístas como os agnósticos. Ele evita um e outro extremo. Distingue objetivamente a ciência e a reflexão cristã, para as unir no seu pensamento. O desejo profundo de Teilhard consistia em não as pôr apenas de acordo, mas em unificar

18. *La maitrise du monde et le Règne de Dieu*, 1916, *Ecrits du temps de la guerre*, Grasset, Paris, 1965, p. 80.
19. *Comment je vois*, 1948, *Oeuvres, tome XI*, Seuil, Paris, p. 181.
20. Carta inédita de 20.4.1948.

ao máximo a ciência e a fé, aspirando àquela "síntese do real" que é indício de verdade e de paz de espírito. O universo não pode, de fato, ter duas cabeças — ser bicéfalo. O próprio *S. Paulo* viu em Cristo o fundamento da consistência de todas as coisas (*Col.* I, 17). O padre Teilhard tornava a encontrar, à sua maneira, o *argumento de conveniência* dos apologistas e teólogos medievais.

A vocação científica de Pierre Teilhard de Chardin atirou-o bem cedo para o meio de homens incrédulos e não praticantes, uma espécie de banho forçado num mundo que era precisamente a antítese de seu mundo interior. Ser-lhe-á bem doloroso dar-se conta a todo o momento, de quanto seus companheiros de equipe vivem longe do grande mistério que é sua própria vida de cristão e padre, e de quanto são a isso estrangeiros. Tal contato acabará por ser-lhe, no entanto, profundamente útil, pois ensinou-lhe como deveria o cristianismo ser apresentado ao sábio contemporâneo, de forma a este poder compreender, sem contradições, a mensagem de Cristo e de sua Igreja. Como transmitir a este homem que tem o culto da ciência e de sua linguagem, a revelação de Deus? Como será possível a este homem, filho da terra, amar também o céu? É ao descobrir a solução para tais antinomias que Teilhard de Chardin se nos revela em toda sua grandeza e originalidade.

Perante uma evolução biológica de aspecto mecanicista e materialista, o alcance cristão deste sábio e pensador esteve em conseguir mostrar, mais do que nenhum outro, como a própria Evolução não se podia explicar a não ser pelo Espírito e como exigia para sua meta final, e por conseguinte em sua origem também, um Deus transcendente, o Verbo encarnado da mensagem cristã.

Embora novo em sua formulação, o encontro do dogma cristão com o pensamento científico contemporâneo conduzirá, pois, a uma síntese análoga a tantas outras em que é rica a tradição da Igreja. De fato, a história do cristianismo abunda em tentativas de síntese entre a *fé* e *as aspirações de uma época* determinada. Isto insere-se no próprio coração do *diálogo* que, através dos séculos, se deve estabelecer entre ambas.

"No primeiro século da Igreja, escreve o próprio Teilhard, o Cristianismo fez sua entrada definitiva no pensamento humano, ao assimilar ousadamente o Jesus do Evangelho ao Logos alexandrino. Como não descobrir a conseqüência lógica do mesmo gesto e o prelúdio de um mesmo sucesso no instinto que obriga hoje os fiéis, dois mil anos depois, a retomar a mesma tática, não mais desta vez com o princípio ordenador do estável cosmo grego, mas com

o néo-Logos da filosofia moderna, — o princípio evolutivo de um Universo em movimento? [21] Tal foi o empreendimento audacioso a que o padre Teilhard dedicou sua vida inteira.

3. O ponto de partida de Teilhard foi o ponto de vista científico e fenomenológico, ainda que seu sistema venha a possuir profundas incidências filosófico-teológicas.

É em 1925 que, pela primeira vez, "o físico no antigo sentido grego" — que ele se confessava [22] — nos traçará, em ensaio estritamente científico, seu método de trabalho: "As páginas que se seguem não procuram apresentar diretamente nenhuma filosofia; pretendem, pelo contrário, tirar sua força do cuidado que se pôs em evitar qualquer recurso à metafísica. O que elas se propõem é exprimir uma visão tanto quanto possível objetiva e simples da Humanidade considerada (em seu conjunto e suas conexões com o Universo) como um *fenômeno*". [23]

Estes princípios metodológicos vão reaparecer em numerosos escritos posteriores. Assim, escreve Teilhard em 1942: "É evidente que, (...) no que se segue, me situo expressamente, como convém, no terreno dos fatos, ou seja, no domínio do tangível e do fotografável. Discutindo, como sábio, as perspectivas científicas, devo manter-me, e manter-me-ei estritamente, no exame, no arranjo das aparências, ou seja, dos *fenômenos*. Preocupado com as ligações e a sucessão que estes fenômenos manifestam, ocupar-me-ei pois de suas profundas causalidades. Talvez me arrisque até a uma *ultra-física*. Mas não se procure aqui nenhuma metafísica." [24]

---

21. *Christianisme et Evolution*, 1945, *Oeuvres, tome X*, Seuil, Paris, p. 211.

22. "Je ne suis ni un philosophe ni un théologien, mais un étudiant du phénomène, un physicien au vieux sens grec". *(Nouvelles Littéraires*, n.º du 11 janvier 1951).

23. *L'Hominisation*, 1925, *Oeuvres, tome III*, Seuil, Paris, p. 77.

24. *La place de l'homme dans l'univers*, 1942, *Oeuvres, tome III*, Seuil, p. 306.

Cf. *José Luiz Archanjo*, "A Hiperfísica de Pierre Teilhard de Chardin", 1974, São Paulo, 4 vol., 908 pp. (primeira tese de doutorado sobre Teilhard na P.U.C.); e o estudo do *Pe. Romano Rezek, OSB*, "De la Physique à l'Hyperphysique", publicado na revista *Leopoldianum*, Santos, Brasil, 1975, vol. II, n.º 1, pp. 9-19; e publicado, em inglês, no Vol. 7, Number 4, February, 1976, pp. 34-40, da revista *Forum* for Correspondence and Contact, An instrument for Human Dialogue on Important Contemporary Issues and Problems and on the Future of Man, International Centre for Integrative Studies (80, Fifth Avenue, New York, 10011, U.S.A.); e ainda o estudo

Em 1944, novo esclarecimento a seus leitores: "Não decerto uma metafísica abstrata, mas ultra-física realista da União." [25]

Três anos depois, na *Advertência* ao *"Fenômeno Humano"*, Teilhard será categórico: "Para ser corretamente compreendido, o livro que agora apresento, exige que se leia, não como uma obra metafísica, ainda menos como uma espécie de ensaio teológico, mas única e exclusivamente como uma dissertação científica. A própria escolha do título o indica. Nada a não ser o Fenômeno. Mas também o Fenômeno todo."

"Antes de tudo, *nada a não ser* o Fenômeno. Não se procure, pois, nestas páginas uma *explicação*, mas apenas uma *introdução a uma explicação* do Mundo. Estabelecer à volta do Homem, escolhido como centro, uma ordem coerente entre conseqüentes e antecedentes; descobrir entre os elementos do Universo, de modo nenhum um sistema de relações ontológicas, mas uma lei experimental de recorrência que exprima sua aparição sucessiva no curso do Tempo: eis, e eis simplesmente, o que me esforcei por fazer. Para lá, bem entendido, desta primeira reflexão *científica*, o caminho continua aberto, essencial e maravilhoso, para as reflexões mais desenvolvidas do filósofo e do teólogo. Mas este domínio profundo do ser, evitei eu nele me aventurar, a todo o momento, cuidadosa e deliberadamente. Quando muito, confio ter reconhecido, no plano da experiência, com alguma justiça, o movimento de conjunto (em direção à unidade) e assinalado com precisão os cortes que, nas diligências subseqüentes, e por razões de ordem superior, o pensamento filosófico e religioso se encontraria no direito de exigir."

"Mas o Fenômeno *todo*, também. E eis o que, sem contradição (embora o possa parecer) com o que acabo de dizer, corre o risco de dar aos aspectos que sugiro a *aparência* de uma filosofia."

E como que a procurar justificar-se, Teilhard acrescenta: "De há uns cinqüenta anos para cá, a crítica das Ciências demonstrou-o superabundantemente: não há fato puro; mas toda a experiência, por muito objetiva que pareça, se rodeia inevitavelmente de um sistema de hipóteses, logo que o sábio procure formulá-la. Ora, se no interior de um campo limitado de observação esta auréola subjetiva da interpretação pode continuar imperceptível, é fatal que, *no caso de uma visão estendida até ao Todo*, ela se torne quase

---

do *Pe. Romano Rezek, OSB*, "Fundamentos gnoseológicos da visão de Teilhard de Chardin", em *Leopoldianum*, agosto 1976, Santos (Endereço: Leopoldianum, Rua Euclides da Cunha, 241, Santos, Brasil).

25. *La Centrologie*, 1944, *Oeuvres, tome VII*, Seuil, Paris, pp. 105-106.

dominante. Como sucede nos meridianos com a aproximação do pólo, Ciência, Filosofia e Religião convergem necessariamente na proximidade do Todo. Digo bem, convergem; mas sem se confundir e sem deixar de atirar-se ao Real até ao fim, sob ângulos e em planos diferentes. Tomai um livro qualquer sobre o Mundo, escrito por um dos grandes sábios modernos, Poincaré, Einstein, Jeans etc. Impossível tentar uma interpretação científica geral do Universo, sem *parecer* que se pretende explicá-lo até ao fim. Mas observai-o apenas de mais perto, e vereis que esta *Hiperfísica* não é ainda uma Metafísica". [26]

Através destes vários textos, de épocas diferentes, vê-se claramente que Teilhard possuía a consciência nítida de *realizar um esforço estrita e rigorosamente científico.* Contudo, uma tal visão do mundo, embora elaborada a partir de métodos científicos, possui um alcance e um valor de ordem filosófica e situa-se na zona intermediária entre a ciência experimental e a metafísica, constituindo aquilo a que hoje chamamos filosofia da natureza.

Nada menos fenomenista do que aquilo que Teilhard denomina a fenomenologia. Trata-se, na verdade, de um realismo integral em que o fenômeno não é uma *aparência,* mas o *real* que se descobre diante de nós e forma, no seu conjunto, uma totalidade aberta capaz de nos propor por si mesma o conhecimento de seu último fim e, por conseguinte, de sua primeira origem.

"Esta *fenomenologia,* comenta *C. Cuénot, não é uma ciência positiva,* no sentido técnico do termo, pois ultrapassa as ciências por força da sua síntese, pelas suas extrapolações, prolongando conscientemente os conceitos científicos para além das ciências. *Mas também não é uma metafísica;* se, fenomenalmente, a dialética ascendente do universo se realiza pelo corte da união, por uma série de sínteses acomodáveis e unificantes, se ela abre caminho a uma metafísica da união (ser é unir-se) e até a perspectivas criacionistas (criar é unir), se implica um ponto de convergência convencionalmente denominado Ômega, a verdade é que este movimento do pensamento mantém-se nos limites da imanência e não conduz, enquanto fenomenologia, a nenhuma afirmação acerca do estatuto ontológico de Ômega (ponto virtual ou real) nem de suas propriedades." [27]

---

26. *Le Phénomène Humain,* 1938-40, *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, pp. 21-22.

27. *C. Cuénot, Teilhard de Chardin* (Col. "Ecrivains de toujours"), Ed. du Seuil, Paris, 1962, p. 115.

A obra de Teilhard de Chardin poder-se-á, pois, considerar como um esforço tendente a encontrar, a partir dos dados da experiência, qual o sentido da Evolução, sem fazer apelo a qualquer pressuposto metafísico. "Encontramo-nos, escrevia ele em 1936, diante de um problema da Natureza: descobrir, se ele existe, o sentido da Evolução. Trata-se de resolvê-lo sem abandonar o domínio dos fatos científicos. Eis o que vou tentar fazer aqui". [28]

4. Ainda que em seu projeto Teilhard tenha partido da ciência e só dela, ele vem a atingir a possibilidade de tirar conclusões de ordem filosófica, uma vez que se dispôs a investigar o próprio significado dos fenômenos. "Assim, observa *Rabut,* ele interpreta a subida da consciência como sendo o eixo do devir cósmico, vê aí uma marcha segura em direção ao ponto Ômega, e daí deduz a preexistência deste." [29]

Como se processa a progressão metódica desta investigação teilhardiana?

Para começar, a idéia mestra, a idéia-força de toda a reflexão do padre Teilhard será o reconhecimento da existência de uma *orientação precisa* e de um *eixo privilegiado* na Evolução.

Refletindo no fato de que a evolução vai dar ao homem, a um ser consciente, e ainda no princípio filético "nada aparece que não tenha sido preparado desde sempre", o sábio jesuíta pensa que todos os períodos precedentes comportam já psiquismo real, embora rudimentar. Ele descobre assim, na história do universo, uma progressão psíquica proporcional à respectiva complexidade orgânica, o que ele denomina a *lei de complexidade-consciência* e que poder-se-ia justamente considerar como a chave do universo teilhardiano.

O universo pode ser olhado segundo dois ângulos diversos: a perspectiva geométrica e a perspectiva bioquímica. Se, na perspectiva geométrica, o homem aparece-nos como um ponto insignificante diante dos imensos mundos siderais, na perspectiva bioquímica ele surge-nos como a mais perfeita síntese, o mais perfeito complexo atingido pela matéria na sua caminhada evolutiva. Se não é o centro espacial do universo (como se acreditou durante muitos séculos) o homem encontra-se porém no pináculo do tempo, como ponta de lança orientada para as maiores complexidades. É através dele que a Evolução continua.

---

28. *Esquisse d'un Univers personnel,* 1936, *Oeuvres, tome VI,* Paris, pp. 69-70.

29. *Olivier Rabut, Dialogue avec T. de Chardin,* Cerf, Paris, 1960, p. 13.

Sem dúvida que, depois do homem, a vida deixou de inventar novas espécies. A evolução vai continuar, no entanto, num novo plano segundo novas modalidades na antropogênese ainda inacabada. "Muito mais que por transformações orgânicas, escrevia Teilhard em 1916, *a Evolução prossegue atualmente* por meio de *aperfeiçoamentos de ordem psicológica.* É o mesmo esforço ontológico que se prolonga, mas em uma nova fase, num novo escalão". [30]

Teilhard reage assim contra a idéia gratuita de uma hominização estagnada, abrindo-nos os olhos para uma humanidade em plena crise de crescimento espiritual. Encontramo-nos, pois, diante de uma das idéias mestras de Teilhard: *a criação continua, no homem e pelo homem.* Segundo ele, o homem encontra-se ainda em sua primeira infância. Lá para diante, no futuro, anuncia-se um estado adulto que, em comparação com o homem atual, Teilhard denomina ultra-humano: "Zoológica e psicologicamente falando, o Homem, avistado enfim na integridade cósmica de sua trajetória, não se encontra ainda senão numa fase embrionária, — para além da qual já se perfila uma larga franja de ULTRA-HUMANO". [31]

Eis a explicação do fato.

Com o homem, a evolução dirige-se para uma fase radicalmente nova: "Depois da era das evoluções suportadas, a era da *auto-evolução".* [32] O homem já não é apenas uma nova espécie animal, mas também uma *nova espécie de vida,* [33] a evolução tornada consciente de si mesma, para usar uma expressão bem cara a *Julian Huxley.* "Nele, pela primeira vez sobre a terra, a Consciência se inclina sobre si própria, até tornar-se Pensamento". [34] E, porque reflete sobre si, a vida parte para uma nova etapa, a nível refletido, de acordo com sua habitual dialética: multiplicação, compressão, associação e interiorização.

Mas se até ao homem a evolução prosseguia com a segurança absoluta de um Gesto que não postulava a livre cooperação das criaturas, a partir de agora exige-se que o homem, conhecedor do processo em que está comprometido, consinta em cooperar com esta ação iniciada *antes dele,* mas que não pode terminar *sem ele.* E a condição necessária desta cooperação é que o Pensamento

30. *La Vie cosmique,* 1916, *E.T.G.,* Grasset, Paris, 1965, p. 28.
31. *Le Coeur de la matière,* 1950.
32. *La Réflexion de l'énergie,* 1952, *Oeuvres, tome VII,* Seuil, Paris, 1963, p. 338.
33. Ibidem, p. 340.
34. *Réflexions sur l'Ultra-Humain,* 1950.

tenha o direito de se julgar irreversível no essencial de suas conquistas: "A partir do momento em que *reflete sobre si,* a Evolução não poderia mais aceitar-se, nem autoprolongar-se, a não ser que se reconhecesse *irreversível,* ou seja, imortal." [35]

Ora, a irreversibilidade exigida para o acabamento da evolução implica o desenvolvimento em plenitude da pessoa humana. "Aparecida a vida uma vez na Matéria, não pode mais o Cosmo daí por diante se *des-vitalizar,* — não mais que o Pensamento, uma vez nascido ele da Vida, não poderia jamais se *des-hominizar.* Considerada em seu conjunto, a Consciência pode avançar, mas não retroceder". [36] E assim, continua Teilhard, "consciente ao mesmo tempo de sua unicidade e da existência de um futuro, o homem (o centro cósmico hominizado) apercebe-se in-compossível com uma destruição que aniquilaria nele uma parcela *insubstituível* do esforço cósmico". [37]

Poderíamos, além disso, interrogar-nos sobre o significado de uma evolução irreversível e imortal, se os elementos pessoais nela implicados não atingissem, no termo de seu esforço evolutivo, a imortalidade.

Em oposição a várias filosofias contemporâneas que afirmam o absurdo da existência, a perspectiva científica e fenomenológica de Teilhard é francamente otimista. O homem de ciência sabe que a hipótese de um absurdo universal intrínseco é, à luz da evolução cósmica, uma hipótese gratuita, altamente improvável. Ele di-lo-á expressamente: "Um Universo que continuasse a *agir laboriosamente,* na expectativa consciente da Morte absoluta, seria um Mundo estúpido, um monstro do Espírito, bem se pode dizer uma quimera. Sendo assim, uma vez que o Mundo se nos apresenta, de fato, *hic et nunc,* como uma imensa Ação que se desenvolve desde sempre com uma poderosa segurança, é seguro que ele será capaz de alimentar indefinidamente, em tudo o que dele nasce, um gosto de viver cada vez mais crítico, exigente e requintado; é seguro que o Mundo traz consigo as garantias de um sucesso final". [38]

A infalibilidade do Universo e a direção do Espírito, em que ele se move, põe-nos necessariamente o problema do *termo* para que

35. *Le Rebondissement humain de l'évolution et ses conséquences,* 1947, *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris, pp. 264-265.
36. *L'Energie humaine,* 1937, *Oeuvres, tome VI,* Seuil, Paris, pp. 198-199.
37. *La Centrologie,* 1944, *Oeuvres, tome VII,* Seuil, Paris, pp. 115-116.
38. *L'Esprit de la Terre,* 1931, *Oeuvres, tome VI,* Seuil, Paris, p. 50.

se dirige. É, aliás, nisto que Teilhard se afasta bastante nitidamente de *Bergson.* Ao contrário do filósofo do *Collège de France,* que via o termo da criação no advento dos "heróis" e "santos", Teilhard considera na meta final da obra criadora, não uma multiplicidade de pessoas, mas a unidade de um Corpo Místico em que cada pessoa se realiza plenamente.

Teilhard de Chardin e *Henri Bergson* não chegaram a conhecer-se. Apesar disso, conhece-se a influência que o sábio recebeu do filósofo através da leitura de seus livros, sobretudo *L'Evolution Créatrice* em 1908 e *Les deux sources de la Morale et de la Religion* durante a guerra de 1939-45. O primeiro destes livros revelar-lhe-ia a idéia de uma *criação* que se continua no tempo e que sobe em direção ao Espírito. "Recordo-me, confessa Teilhard, de ter lido avidamente, nesse tempo, a *Evolution Créatrice* (...) Reconheço claramente que o efeito produzido em mim por essas páginas ardentes foi o de atiçar, no momento exato e breve instante, um fogo que já devorava o meu coração e o meu espírito". [39]

Numerosos são os pontos de vista bergsonianos que serão seguidos pelo jesuíta, ou de novo descobertos por ele. O padre Teilhard conservou, porém, sempre, em todos os domínios da reflexão, a sua originalidade. Ele afasta-se também de Bergson, e continua a ser assim ele próprio. "Tal como *Sto. Tomás* não fora o discípulo simples e passivo de Aristóteles, reconhece *Etienne Borne,* o padre Teilhard não é um reflexo literal de *Bergson.*" [40]

Em primeiro lugar, ambos partem de uma intuição que, metafísica pelas suas origens, torna-se científica, à medida que se fazia rigorosa. Assim, há em Teilhard e *Bergson* um esforço análogo "para transportar a metafísica ao terreno da experiência", segundo a fórmula do próprio *Bergson.* Mas "logo que abandonemos este ponto de partida comum aos dois pensadores, reconhece a *Sra. Madaule,* a oposição surge. Parece que Teilhard faz precisamente o que *Bergson* quase sempre receou e contra o que mais combateu. A intuição teilhardiana parece diretamente voltada para o universo exterior e para o transcendente; e o eu seria apreendido no seio do todo, em referência a esse todo. Tal movimento partiria a cada instante de uma intuição sintética extensiva, enquanto a intuição bergsoniana infinita — em profundidade — partiria de um setor limitado do real; o eu, o espírito; a intuição dirigindo-se a este,

39. *Le Coeur de la matière,* 1950.
40. Cf. *Recherches et Débats,* n.º 12 (Aout 1955), p. 163.

deixaria à ciência o domínio da matéria, interditando toda a metafísica que desprezaria esta dualidade. A divergência atinge o auge nas páginas que opõem em *Bergson* filosofia e ciência, e previnem o erro de uma filosofia sintética (...) Ora, Teilhard une o que *Bergson* separa. Ele tem explicitamente em mira uma metafísica completa da realidade, unindo espírito e matéria. Não que ele confunda filosofia e ciência (...) A filosofia é, para Teilhard, uma exploração ontológica das causas; a ciência, uma investigação da coordenação dos fenômenos no espaço-tempo. As duas formas de apreensão funcionam cada uma para a matéria e para o espírito. A linha de demarcação não passa pelo dualismo clássico espírito-matéria, mas entre uma ordem de superfície e uma ordem fundamental". [41]

Eis-nos, pois, diante de dois pensamentos bem distintos: de um lado, o *primado do psicológico,* em que o filósofo, para descobrir as estruturas do mundo, olha primeiro para si próprio; do outro, *o primado do cosmológico,* em que o sábio pensa primeiro o mundo, e é nesse mundo que ele vê o homem. Decerto, ambos crêem na "unidade fundamental do mundo", condição necessária à aproximação da antropologia e da cosmologia, mas cada um deles se apóia numa destas; ambos os pensadores vêem na Criação um apelo ao Amor supremo e descobrem a Pessoa no termo do processo evolutivo.

Em *Bergson* e em Teilhard, há porém dois movimentos evolutivos que não se apresentam orientados de forma idêntica. Em *Bergson,* talvez em razão da influência plotiniana recebida, é o UNO que está no começo e é dele que o Múltiplo procede; em Teilhard, pelo contrário, é o UNO que está no fim do processo evolutivo. "Enquanto na Evolução criadora de Bergson, o Cosmo se revela como uma irradiação divergente a partir de um centro de expansão, observa Teilhard, a figura do universo tal como a concebe a "União criadora" é a de uma redução, de uma convergência, de uma confluência centrípeta, a partir de alguma esfera infinitamente dilatada. Igualmente evolutivas, as duas teorias são inversas uma da outra". [42]

Há certamente, na natureza, fenômenos de divergência tanto como sínteses convergentes. Mas cada pensador, de acordo com

41. *Bergson et Teilhard de Chardin,* Ed. du Seuil, Paris, 1963, pp. 36-37.
42. *L'Union créatrice,* 1917, *E.T.G.,* Grasset, Paris, 1965, p. 179.

seu projeto fundamental, quis sublinhar o aspecto que, em sua perspectiva pessoal, lhe parecia mais significativo. Assim se explicam as duas vias diversas com que ambos pretendem atingir a Deus, a partir de uma reflexão sobre a Cosmogênese: se *Bergson* O atinge como uma fonte, "um centro donde jorraram os mundos", "o princípio motor invisível donde procedia seu arranque",[43] por seu turno Teilhard O vê como um pólo de atração e de unificação, o ponto Ômega de sua fenomenologia.

Em suma, enquanto a evolução bergsoniana *diverge,* a evolução teilhardiana *converge* e dirige-se para uma unidade pessoal transcendente.

"A humanidade, escreve Teilhard, está em vias de se enlaçar a si própria (radical, econômica e mentalmente) com um ritmo que se vai acelerando. Irresistivelmente (...), o mundo humano é arrastado a constituir-se um bloco. Sobre si mesmo, o mundo *converge".*[44]

Mas se a convergência conduz à união, *a união diferencia.* Este movimento de totalização, de *planetização* da humanidade, não vai porém, pensa Teilhard, como sucede nos estados totalitários, esmagar a pessoa humana. Em que condições? O próprio Teilhard precisou: pela amorização. "A união (...) personaliza. Isto, no entanto, não o esqueçamos, com uma condição: é que os centros agrupados por ela se aproximem entre si, não de uma maneira qualquer (forçada ou oblíqua), — mas espontaneamente, centro a centro, — quer dizer, *amando-se".*[45]

Aliás, ele já tinha desenvolvido esta idéia essencial ao seu pensamento: "O amor é precisamente o laço que aproxima e une as pessoas entre si".[46] Por isso, "a socialização, cuja hora parece ter soado para a Humanidade, não significa (...) de modo nenhum, para a Terra, o fim mas bem antes o começo, da *Era da Pessoa".*[47]

Como cristão, Teilhard recusou energicamente os totalitarismos, que procuram por uma falsa via a socialização do gênero humano.[48]

---

43. *H. Bergson,* Évolution Créatrice, em *Oeuvres,* éd. du centenaire, P.U.F., Paris, 1963, pp. 706 e 581, respectivamente.
44. *La Réflexion de l'énergie,* 1952, *Oeuvres, tome VII,* Paris, p. 335.
45. *La Centrologie,* 1944, *Oeuvres, tome VII,* Seuil, Paris, p. 126.
46. Ibidem, p. 125.
47. *La grande option,* 1939, *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris, p. 75.
48. *Cf. L'Heure de choisir,* 1939, *Oeuvres, tome VII; e La grande option,* 1939, *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris.

A um estreitamento por ação externa de *coerção,* ele propõe (por força da *atração* mútua) o encontro, centro a centro, das unidades humanas, tal como a pode realizar um amor profundo e comum; a uma *compulsão* por forças externas, ele propõe uma *unanimidade* por forças internas.[49]

O cristão Teilhard sabia que o fenômeno da socialização não podia prosseguir senão uma obra de natureza pessoal. "Observemos, diz ele, qualquer que seja das unificações de *convergência* que se operam no campo de nossa experiência: agrupamento de células num corpo vivo, agrupamento de indivíduos e de funções num organismo social, agrupamento de almas sob o impulso de um grande amor. E chegaremos a uma conclusão de fato, que justifica facilmente a teoria (...): os fenômenos de fusão ou de dissolução não são na Natureza senão o sinal de um retorno à dispersão no homogêneo. A união, a verdadeira união para o topo, no espírito, remata por constituir em sua perfeição própria, os elementos que ela domina. *A união diferencia".*[50]

Deste modo, a organização humana prolongará a evolução morfológica e culminará num superorganismo composto por pessoas, como o indivíduo é composto por células. Esta comunidade planetária não será simplesmente moral, mas antes de natureza física ou real.

A análise do Fenômeno Humano, fazendo-nos entrever no futuro uma humanidade associada em si mesma mas personalizante, por efeito da contribuição recíproca que se estabelece entre cada unidade do Todo, conduz-nos pois à descoberta de um *pináculo de complexidade e de personalidade.* Surge assim, em Teilhard, a concepção do Ponto Ômega, no termo do Fenômeno Espaço-Tempo. "Por estrutura, diz ele, a Noosfera e mais geralmente o Mundo, representam um conjunto não somente fechado, mas centrado. Porque contém e dá origem à Consciência, o Espaço-Tempo é necessariamente *de natureza convergente.* Por conseguinte, suas camadas enormes, servidas no sentido conveniente devem concentrar-se algures, para diante, num *Ponto,* denominemo-lo *Ômega,* que as associa e consuma integralmente em si".[51]

---

49. Cf. *Réflexions sur le progrès,* 1941, *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris, pp. 97-98.
50. *L'Energie humaine,* 1937, *Oeuvres, tome VI,* Seuil, Paris, p. 179.
51. *Le Phénomène humain,* 1938-40, *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 288.

Mas será em *"Comment je vois"*, em 1948, que o padre Teilhard o vai definir com mais precisão: "Por este nome, *Ponto Ômega,* designei eu desde há muito e entenderei ainda aqui um pólo último e self-subsistente de consciência, bastante misturado com o Mundo para poder coletar em si, por união, os elementos cósmicos chegados ao último ponto de sua centração por arranjo técnico, e no entanto capaz, por sua natureza supra-evolutiva (ou seja, transcendente), de escapar à fatal regressão que ameaça (por estrutura) toda a construção no quadro do espaço-tempo". [52] E o autor invoca, logo a seguir, as três razões decisivas, pelo menos, que postulariam inevitavelmente a existência desse Centro ou Pólo: razão de *irreversibilidade,* razão de *polaridade* (centração) e, por fim, razão de *unanimidade* (amor).

Teilhard vai mesmo mais longe ao postular uma condição que nos parece bastante discutível: "é que o Centro superior, a que elas (as personalidades elementares) se venham unir *sem se misturar,* tenha ele próprio sua realidade autônoma. *Uma vez que não há nem fusão nem dissolução* das pessoas elementares, o Centro em que elas se associam, *deve necessariamente ser distinto delas, ou seja, ter sua personalidade própria".* [53] Tal centro de convergência para que tende toda a Criação, deve além disso subsistir e ultrapassá-la, para poder atrair a si as mônadas pensantes, pois pertencem-lhe a causa e o princípio universais. Assim, Teilhard é levado a conceber o Ponto Ômega como já *emerso;* mas não se vê porque não poderia ser simplesmente *emergente.*

Ainda que nossa personalização exija um Hiper-Pessoal, podemos considerá-lo ou supô-lo como ainda *ideal.* Não parece haver razões necessitantes para que se deva considerá-lo como já *real* ou existente. O fato é que muitos sábios, seguindo embora Teilhard na sua análise fenomenológica de complexidade crescente, cefalização e convergência da Evolução, a rejeitam, pois não vêem como seria possível seguir o padre jesuíta em sua tentativa final de reconciliar os elementos sobrenaturais da religião cristã com os fatos e as conseqüências da evolução.

Muito embora esta diligência racional em direção ao ponto Ômega possa possuir um valor, como já o sustentaram *Mons. Bruno de Solages* e o *Pe. d'Armagnac,* parece que Teilhard procurou sobretudo justificar aqui sua fé e mostrar-nos como ela surge ao

52. *Comment je vois,* 1948, *Oeuvres, tome XI,* Seuil, Paris, p. 200.
53. *L'Energie humaine,* 1937, *Oeuvres, tome VI,* Seuil, Paris, p. 180.

encontro de uma hipótese filosófica das ciências da natureza, como "só a fé compreende em última instância a intenção obscura da ciência". [54] Ao fazê-lo, Teilhard saiu decididamente do campo fenomenológico, para fazer apelo à sua fé cristã.

"Que acontece se, por adesão simultânea tanto ao Neo-cristianismo como ao Neo-humanismo contemporâneo, o nosso espírito acorda primeiro com a suspeita, depois com a evidência, de que o *Cristo da Revelação* não é outra coisa senão o Ômega da Evolução?" [55] "Tudo se esclarece, responde o pastor *Crespy,* pois, uma saída começa a manifestar-se para nós no topo do futuro, ao mesmo tempo que é a irradiação de um amor que desce dos cumes do Mundo aberto por cima *in Christo Jesu.* Por outras palavras, no próprio momento em que o Universo é consumado por Cristo, Cristo é consumado pelo Universo". [56]

Eis, pois, a conjunção. A fenomenologia de Teilhard vai desembocar numa teologia, a qual traz um elemento de certeza ou uma confirmação, que nada fica a dever à elaboração científica como tal. Mas a teologia inscreve-se minuciosamente na fenomenologia teilhardiana. Esta ficaria privada de uma boa parte de sua força sem aquela.

"Pode-se aceitar ou recusar, comenta ainda *G. Crespy,* seguir Teilhard até ao fim. Mas não se poderá contestar que é por esse 'fim' que a obra de Teilhard melhor se compreende. O elemento teológico, que é a Parusia, apresenta ele só a chave de uma *completa* inteligência do emprendimento teilhardiano". [57]

Que consciência tinha Teilhard desta extrapolação?

Se, na sua Parusia, Cristo se apresenta de fato como o *sentido* final de todo o sistema teilhardiano, a verdade é que o sábio jesuíta não nos pede que reconheçamos isso como o resultado de uma visão puramente científica. "Ele não dissimula, comenta *Crespy, a passagem a um outro gênero* que o ato de fé constitui. Limita-se a advertir-nos de que fazer economia do ato de fé seria deixar o edifício inacabado. Tal é o alcance real, de modo nenhum forçado, da cristologia teilhardiana". [58]

54. *Georges Crespy, La pensée théologique de Teilhard de Chardin,* Ed. Universitaires, Paris, 1961, p. 169.
55. *Le Christique,* 1955.
56. *G. Crespy, La pensée théologique de Teilhard de Chardin,* Ed. Universitaires, Paris, 1961, p. 83.
57. Ibidem, p. 106.
58. Ibidem, p. 107.

No seu testamento espiritual, *Le Christique,* o padre Teilhard categoricamente afirma: "Enfim, por muito persuadidos que estejamos (...) de que um Pólo superior de complexão e de consolidação (chamêmo-lo Ômega) nos aguarda no termo superior da Hominização, esse pólo Ômega não é decididamente alcançado a não ser por extrapolação: ele permanece de natureza conjectural e postulada". [59]

Se Teilhard se limita, em sua análise fenomenológica, a designar o Centro de convergência do Cosmos por uma letra algébrica (ômega), numa operação intelectual posterior ele vai descobrir no interior da revelação divina a resposta concreta e precisa, o nome exato desse Centro. É Cristo, o Verbo de Deus encarnado. Aliás, Cristo é expressamente designado pela própria Revelação como o Ômega de todo o Universo criado (*Apc.* I, 8).

Tal ponto Ômega, como o concebe Teilhard, é em suma uma hipótese filosófica que assenta possivelmente em bases sólidas, mas que não podem precisar de antemão todos os aspectos deste Centro supremo: "não se apresenta à nossa consideração a não ser por traços vagos e vaporosos". [60] É, então, como nota *C. d'Armagnac,* [61] que "voltando-se para o Cristianismo, Teilhard transpõe esta distância que separa uma *hipótese filosófica* incompletamente determinada de um *fato histórico",* e que separa, portanto, uma probabilidade racional da "realização de uma revelação transcendente": "Em vez do foco vago de convergência requerido como termo desta evolução, diz Teilhard, aparece e instala-se a realidade pessoal e definida do Verbo encarnado em que tudo toma consistência". [62]

O padre jesuíta contar-nos-á, em linguagem incisiva, este duplo refluxo: "Aqui (no caso do cristão), um centro em expansão que procura uma esfera. E ali (no Humano), uma esfera em via de aprofundamento, que apela para um centro". [63] Ele próprio, durante toda sua vida, teve "a consciência de ser apanhado num Mundo cujas metades (física e mística) se tornam lentamente a fechar, com toda a força de um Mundo sobre uma Humanidade, nascida desta reconciliação de ambos. E, por conseguinte, a consciência de aderir

59. *Le Christique,* 1955.
60. *Le Christique,* 1955.
61. *La pensée du P. Teilhard de Chardin comme apologétique moderne,* em *Nouvelle Revue Théologique* (Louvain), 1962, p. 604.
62. *Hérédité sociale et Education,* 1938, *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris, p. 51.
63. *Le Christique,* 1955.

a um hiper-meio de Vida gerado pelo *encontro de um Cristo que emerge com um Universo que converge..."* [64]

Eis-nos, assim, perante a última síntese, a coincidência da revelação natural de Deus na criação, — de que fala *São Paulo* na *Carta aos Romanos* (I, 19-20) — com a Revelação da Palavra divina. E nisto, Teilhard foi apenas um pensador católico, um homem fiel a toda a grande tradição bíblica, patrística e teológica.

Este novo aspecto do sistema teilhardiano pertence já, evidentemente, a um outro campo de conhecimento: a teologia.

O grande mérito da síntese teilhardiana foi de nos mostrar como a visão moderna do mundo pode continuar teológica.

Os teólogos contemporâneos não a podem certamente ignorar, pois a nova perspectiva ou *dimensão cósmica* que Teilhard trouxe à teologia clássica, além de vir ao encontro da *Weltanschauung* do homem de hoje dominada pelas coordenadas de Espaço e Tempo, é um contributo que está na linha de *São João* e *São Paulo,* continuada depois pelos *Padres Gregos.* O próprio Teilhard evoca, aliás, "o lugar dominante que S. Paulo dá a Cristo em sua visão do mundo". [65]

O mais genuíno pensamento paulino possuía, de fato, essa visão cósmica. Se os Evangelhos nos falam do Cristo histórico, São Paulo tinha os olhos fixos no Cristo ressuscitado, por quem toda a Criação aspira, gemendo em dores de parto (*Rom.* VIII, 22), e não só a Criação, mas nós próprios que possuímos as primícias do Espírito, na expectativa da redenção de nossos corpos (*Rom.* VIII, 23).

Esse Cristo glorioso (di-lo o Apóstolo nas cartas do cativeiro), constituiu-O Deus seu Pai como o único Chefe, em que serão restauradas todas as coisas, todos os seres celestes e terrestres (*Ef.* I, 10). NEle e por Ele, tudo foi criado, e é nEle que todas as coisas subsistem (*Col.* I, 16-17). Não tende para outro objetivo a economia divina, senão a consumação de todas as coisas nEle, a fim de que "Deus seja TUDO EM TODOS" (*I Cor.* XV, 28).

Mas, mais claramente ainda, são os atributos cósmicos de Cristo fundamentados na realidade da Encarnação no célebre hino da carta de S. Paulo aos Filipenses (*Fil.* II, 6-11). Aqui, mais do que em qualquer outro texto paulino, é límpido o pensamento do Após-

64. *Le Christique,* 1955.
65. *Le Christique,* 1955.

tolo: o domínio cósmico de Cristo resulta de sua situação, de seu destino de homem. Cristo é *PANTOCRATOR*, em razão da Encarnação, tema que *Santo Ineu* irá retomar de forma já sistemática, com a teoria da *recapitulação*.

"A despeito das afirmações repetidas de São Paulo e dos Padres Gregos, o poder universal de Cristo sobre a Criação, escreve Teilhard, foi sobretudo considerado até aqui, pelos teólogos, segundo um aspecto extrínseco e jurídico (...) Todas as inverosimilhanças se dissipam e as expressões mais audaciosas de São Paulo adquirem sem dificuldade um sentido literal, desde o momento em que o Mundo se descobre suspenso, por sua face consciente, a um ponto de convergência Ômega, e em que Cristo aparece, em virtude de sua Encarnação, revestido precisamente das funções de Ômega. Se, com efeito, o Cristo ocupa no céu de nosso Universo a posição de Ômega (coisa possível, dado que Ômega é, por estrutura de natureza, superpessoal), toda uma série de propriedades importantes se torna então o apanágio de sua Humanidade ressuscitada. Física e literalmente, primeiro, *Ele é o que preenche* (...); *é o que consuma* (...); *é Ele quem dá consistência* ao edifício inteiro da Matéria e do Espírito. E é nEle, por conseqüência, *'cabeça da Criação'*, que se remata e culmina, a dimensões universais e a profundezas sobrenaturais, e no entanto em harmonia com todo o Passado, o fundamental processo cósmico da Cefalização". [66]

É, pois, *in Christo Jesu* — e só nEle — que, na visão de Teilhard, o mundo parece *adaptado* a seu fim sobrenatural. Criado pelo Verbo e no Verbo, como o afirma o prólogo do quarto evangelho, todo o universo se completará realmente em Cristo, no dia final da História, no momento da Parusia. É Ele verdadeiramente o Princípio e o Fim, o Primeiro e o Último, o ALFA e o ÔMEGA de todas as coisas (*Apc. I,8*). [67]

5. A fenomenologia de Teilhard não é decerto uma teologia propriamente dita. Não é, porém, menos verdade que seu pensamento se mostra funcionalmente teológico, do começo ao fim, como o demonstrou em uma admirável tese *Georges Crespy*. [68]

---

66. *Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité*, 1943, *Oeuvres, tome IX*, Seuil, Paris, pp. 210-211.
67. Sobre todo este tema, poder-se-á ler o belo livro do *P. Christopher Mooney*, "Teilhard de Chardin and the mystery of Christ", Collins, London, 1966; Harper & Row, New York, 1966.
68. *La Pensée théologique de T. de Chardin*, Ed. Universitaires, Paris.

Que resulta, para a teologia, do fato de que o nosso mundo é um mundo em evolução? Tal é o nó do debate teilhardiano. Ora, não se poderá negar a legitimidade e até a oportunidade deste ensaio, se o evolucionismo se impõe hoje nos meios científicos como a interpretação mais correta do mundo e da vida. E, se há uma evolução, não é apenas o homem, mas o próprio mundo, que é *história*, de modo que a teologia não deve efetivamente limitar-se à *salvação do homem*, pois é afinal para *todo o Universo* que Cristo se tornou o desígnio supremo de Deus. Nem sequer é possível pensar mais a Terra e o Universo sem Cristo.

Teilhard desafia, assim, a teologia a pôr de maneira nova o problema tradicional da presença de Deus no mundo. O Cristo *cosmocrator* e *pantocrator*, de que a tradição cristã recolheu a imagem, aparece-nos pois em Teilhard como a chave de toda sua problemática. A teologia teilhardiana vai assim desembocar numa *cosmo-cristologia*. "Sua teologia, observa *G. Crespy*, vai encontrar-se inteiramente polarizada pelo problema da 'cosmicidade' de Cristo, é a esse problema que fica a dever sua originalidade e sua força. A intenção teológica de Teilhard visa reconciliar, numa cristologia dinâmica, a idéia de um mundo em evolução e a idéia de um Deus profundamente presente nesse mundo. É nisso que ela será provocante". [69]

Perante os esquemas teológicos tradicionais, o que o padre Teilhard nos propõe não é nada mais que dar-lhes uma nova leitura, a fim de pô-los de acordo com a visão evolutiva do mundo, da ciência contemporânea.

"O padre Teilhard, reconhece *Mons. Bruno de Solages*, não é um teólogo profissional, e não se lhe deve pedir que resolva, só por si e de repente, todos os problemas teológicos. É aos teólogos que compete tal tarefa. Mas os teólogos devem-lhe o imenso serviço de lhes revelar as dimensões do mundo da ciência, em que devem pensar doravante, se querem tratar da sua missão, no século vinte, segundo o exemplo dado no século treze por *Sto. Tomás*, e esse outro imenso serviço de lhes mostrar uma concepção da evolução retificada por dentro e que em vez de opor-se, por sua natureza materialista e mecanicista, a uma visão cristã do mundo, antes se lhe abre muito naturalmente". [70]

---

69. *De la science à la théologie*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, p. 56.
70. *Pour l'honneur de la théologie*, em *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* (Toulouse), n.º 2 (avril-juin) 1947, p. 83.

Mas se Teilhard é o iniciador de uma nova atitude em teologia, não o é subvertendo os dados tradicionais da fé. Sua originalidade é bem manifesta no esforço de apresentar precisamente *as verdades fundamentais* em função de *uma visão nova do mundo.* Tal tentativa teológica difere de todas as outras esboçadas até aqui num ponto fundamental, o valor do Tempo. É sobretudo na cristologia que Teilhard nos mostra como Cristo não é um elemento isolado, estático, num mundo já acabado, mas antes o alvo de um movimento criador ascensional, alvo em relação ao qual tudo o que o precede não se destina senão a prepará-lo e a aguardá-lo. A evolução tomava, assim, para Teilhard, seu significado completo, e o diálogo reaberto entre o mundo da ciência e o da fé revelava-se particularmente enriquecido.

Homem da Igreja, "Teilhard está ligado à tradição autenticamente espiritual do cristianismo, diz *C. Cuénot,* e especialmente do catolicismo, de um catolicismo pleno, ecumênico, tornado ele próprio. Pelo seu realismo, pelo seu otimismo cosmológico, pela sua fé no valor dos conceitos humanos, pelo seu sentido da unidade concreta do homem, ele recorda de forma evidente *Sto. Tomás,* que transpôs para uma linguagem evolucionista e para os quadros da ciência moderna. Pela sua teologia crística, acrescida de uma visão em cosmogênese, pode-se aproximá-lo de *Duns Scot,* como o *Pe. Wildiers* o mostrou com felicidade. E para além da Idade Média, Teilhard, pelo seu sentido cósmico, estende a mão aos *Padres Gregos, Santo Ireneu, São Gregório de Nissa".* [71]

Mas homem da Ciência também, foi sua preocupação dominante provar que o cristianismo, conservando a integridade de seus dogmas, é projetável sobre o filme da Evolução, dando-lhe a chave decifradora da sua longa história.

O sucesso enorme que envolve já hoje o sábio jesuíta, poucos anos volvidos sobre seu desaparecimento, é um fato notável que prova bem vir seu pensamento ao encontro de uma expectativa. Nenhuma obra teológica, entre tantas que nosso século produziu, teve uma audiência tão larga e um acolhimento tão entusiasta como a de Teilhard de Chardin, que aliás não deve ser considerada como estritamente teológica. E qual é a explicação última deste sucesso? É que, com as perspectivas teilhardianas do cosmo, da vida e do homem, os católicos não se sentem, de maneira nenhuma, em estado de inferioridade diante do mundo da ciência. Não só esse

71. *Claude Cuénot,* Teilhard de Chardin (Col. "Ecrivains de toujours"), Seuil, Paris, 1962, p. 162.

mundo não os encontra desarmados, como têm motivos de sobejo para se sentirem mais fortes, pois que, ultrapassando o domínio parcelar dos dados científicos, conseguem possuir do universo e da vida uma visão superior, unitária e finalística. E nesse diálogo dos católicos com os homens de ciência, os filhos da Igreja não se limitam a escutar, pois têm uma mensagem a transmitir.

Mais do que o padre Teilhard viu e disse (onde haverá porventura imprecisões e reservas a formular), o que interessa sobremaneira e ficará para a história do pensamento cristão, é o ângulo de visão que ele descobriu, a nova abertura de espírito que rasgou ao nosso mundo.

Possuía Teilhard um espírito sintético e intuitivo. Como pioneiro que foi, teve a visão rasgada dos caminhos a abrir, mas marchou quase sempre a tatear, na busca da expressão mais feliz, da palavra própria, alheio à dedução lógica e cerrada do mestre que prepara as suas aulas. Há assim, em seus escritos, ao lado das intuições fortes e apaixonadas de um místico e homem de gênio, um vocabulário *sui generis,* difícil de precisar com exatidão, com todos os riscos e perigos que tal imprecisão necessariamente traz consigo. E é aqui, nesta zona perigosa, que julgamos situar-se com propriedade a reserva inicial do *Santo Ofício.* [72]

Há, nas obras de Teilhard de Chardin, silêncios que inquietam, frases ambíguas, saltos bruscos do plano científico para o plano filosófico e teológico — tudo isso é verdade, e neste ponto terão seus leitores de estar suficientemente alertados. Exige-se-lhes uma sólida formação teológica, para não se extraviarem numa interpretação naturalista do dogma. Serão essas, parece-nos, *as sombras* da expressão do pensamento teilhardiano. [73] Mas, ao lado dessas sombras, que *luz* não jorrou de seu espírito?

Tinha ele formação teológica e filosófica bastante segura, mas não era um teólogo nem um filósofo profissional, em sentido clássico. Foi um sábio que absorvera bem os métodos da ciência mo-

72. *Monitum* de 30 de junho de 1962.
Sobre o "vocabulário *sui generis*" de Teilhard, ver: *C. Cuénot, Nouveau Lexique Teilhard de Chardin,* Ed. du Seuil, Paris, 1968.
Sobre a "reserva inicial do Santo Ofício", ver a grande Bibliografia do *Pe. Romano Rezek O.S.B.,* "Les premières 15 années", em Bibliografia Geral, anos 1959-1962.

73. Entre os autores que puseram *justas reservas* ao pensamento de Teilhard, devemos citar *Mgr. Bruno de Solages;* os *PP. de Lubac, Smulders* e *Rideau,* entre os jesuítas; os *PP. Rabut* e *Dubarle,* entre os dominicanos; e *Georges Crespy,* entre os cristãos da Reforma.

derna, e um padre que vivera misticamente seu cristianismo. Esboçou, por isso, um primeiro passo de unidade e coerência entre o "fenômeno humano", transitório e contingente, e o "meio divino", realidade permanente, total e necessária. Este primeiro passo, porque autenticamente válido, merece ser estudado e levado por diante. Há aí sugestões muito úteis para os teólogos.

Pierre Teilhard de Chardin teve bem consciência de que seu modo de pensar tinha meio século de avanço. O tempo parece já lhe ter dado parcelarmente razão. Mas, por isso mesmo, como acontece a quase todos os grandes inovadores, o padre Teilhard não foi compreendido pelos homens da sua época. Morreu no exílio, longe de seu país natal, e sobretudo longe de Paris, a cidade que ele tanto amara e onde reconhecia ter *suas raízes.* [74]

Tomás de Aquino, seu êmulo, não fora afinal mais feliz, nem a obra que ele nos legou teve, então, melhor acolhimento. O Frade Pregador tinha também surgido em oposição ao pensamento teológico do seu século, ao introduzir uma espécie de racionalismo no estudo da fé.

Sem se pretender identificar os destinos dos dois pensadores, tão diferentes na sua carreira, notemos porém que ambos tiveram em mira elaborar uma síntese, "moderna" na sua época, da teologia e da visão do mundo seu contemporâneo, e que *Sto. Tomás* teve de sofrer, ele também, pela ousadia do seu pensamento: uma parte de seu ensino foi, de fato, por duas vezes censurada em 1277.

74. Carta ao *Pe. Auguste Valensin* de 31.12.1926.

CAPÍTULO TERCEIRO

UMA FILIAÇÃO DOUTRINAL TOMISTA

Não há apenas uma analogia entre as vocações de Tomás de Aquino no século XIII e de Teilhard de Chardin no século XX, um diante da Física de Aristóteles e o outro diante da Ciência moderna. Há também neles as mesmas preocupações dominantes a orientar os respectivos sistemas, e para além disso, uma estrutura doutrinal em múltiplos aspectos semelhante.

Como já o observou *E. Borne,* são bem manifestas as correspondências entre Sto. Tomás e o padre Teilhard: tentativa de construção duma cosmologia a partir de um conhecimento positivo; esforço metafísico por utilizar, a partir da física aristotélica ou desta outra física que é a biologia moderna, um certo número de conceitos básicos, e depois por transpô-los e servir-se deles numa nova inteligência do mundo e do homem; reabilitação da natureza das coisas e da natureza humana, que os herdeiros de *Santo Agostinho* e de *Pascal* têm encarado com pessimista desconfiança. [1]

Se a *linguagem* que Teilhard usa é diferente da linguagem habitual do tomismo, pois ele é sobretudo um homem de ciência, há todavia imensas convergências entre a estrutura doutrinal de Teilhard e a de um discípulo de Sto. Tomás.

Evidentemente que o pensamento teilhardiano não se exprime a nenhum grau através das categorias escolásticas, aristotélicas,

1. Cf. *"Le Monde"* de 30 mai 1962, p. 10.

de ato e potência, de matéria e forma, de substância e acidente. Mas para lá destas fórmulas técnicas, de que Teilhard não poderia nunca fazer uso na época da física nuclear, há nele uma metafísica fundamentalmente aristotélico-tomista, por seu sentido penetrante do real, sua posição nitidamente intelectualista, sua visão otimista da natureza e do homem, seu equilíbrio surpreendente entre o espiritual e o temporal, sua original concepção ontológica da ordem moral, seu personalismo comunitário, tantas coisas que o aproximam, afinal, de Tomás de Aquino.

A — As mesmas preocupações dominantes orientaram seus sistemas

1. A FÍSICA COMO PONTO DE PARTIDA

O que de comum ressalta em primeiro lugar nos empreendimentos de Sto. Tomás e do padre Teilhard é a opção que ambos fizeram de utilizar o mesmo ponto de partida: a *física,* ou seja, um cosmos compreendido pela ciência natural da época. Aliás, o empreendimento de um e de outro foi o mesmo de *Aristóteles.* Era este um naturalista que havia tentado erguer uma filosofia a partir de sua experiência biológica. E deve reconhecer-se que, se nos deixou uma reflexão filosófica tão sólida, foi precisamente em razão de seu ponto de partida.[2] Sabe-se, aliás, que foi o Estagirita quem, em oposição a Platão, reivindicou a possibilidade de estabelecer como ciência o conhecimento da realidade sensível.

Sto. Tomás, ao propor uma interpretação racional do cosmos, integrava aí um verdadeiro positivismo, servindo-se dos conceitos extraídos da *Física* de *Aristóteles* e isentos da influência cristã, como o ato e potência, a forma e matéria, a substância e acidente. Ainda que este positivismo tenha parecido suspeito aos espíritos conservadores de então, ele ousou utilizá-los e ultrapassou com sucesso as dificuldades. De fato, como o mostramos já,[3] é a partir do universo físico de seu tempo que o Aquinense construiu seu sistema.

Teilhard, por sua vez, preocupado em rematar a Biologia numa Cosmologia, que é já uma filosofia da natureza, utiliza também os conceitos tirados da ciência de hoje e, tal como para o Doutor Angélico, tratava-se também para ele de reintroduzir uma direção

2. Cf. *M. Manquat, Aristote naturaliste,* Paris, 1932; *Bourgey, Observation et expérience chez Aristote,* Paris, 1955; *Pierre Aubenque, Le problème de l'Etre chez Aristote,* Paris, 1962.
3. Veja o cap. I, n.º 5.

e significados espirituais num mundo cientificamente conhecível. Somente, a visão teilhardiana do mundo não será mais estática, como o era na cosmologia grega, pois o cosmo aparece-nos hoje em perpétua evolução ou em cosmogênese, e dinâmico por conseguinte.

Mas, para lá desta alteração científica, o ponto de partida foi o mesmo, e idêntico foi também o caminho seguido.

2. A VISÃO CATÓLICA

O que os autores têm sempre notado de verdadeiramente original em Sto. Tomás é a recusa a sacrificar algo que seja, abraçando a vontade de *escolher tudo,* o desejo de ser inteiramente fiel à intenção profunda de *Santo Agostinho* e à de *Aristóteles,* à intenção profunda da razão humana e da fé teologal.

Ora, preocupação idêntica vamos encontrá-la em Teilhard, o que faz dele um pensador autenticamente católico, um pensador inspirado na palavra de *S. Paulo:* "Verificai tudo: o que for bom, retende-o" (*I Tes.* V, 21).

Em primeiro lugar, a sua obra apresenta-se como simultaneamente científica e filosófica, mística e religiosa. Se o *"Fenômeno humano"* é o centro de sua reflexão cosmológica, no *"Meio divino"* ele invocará habitualmente, de forma bem explícita, os dados da sua fé. Teilhard é sábio e filósofo, teólogo e místico; penetra em todos os domínios do saber humano, ainda que evidentemente o seu valor não chegue a atingir em todos eles o mesmo nível.

Na Advertência ao Fenômeno humano, Teilhard justificará racionalmente esta vocação universalista, assumida de início graças talvez a uma profunda intuição: "De há uns cinqüenta anos para cá, a crítica das Ciências demonstrou-o superabundantemente: não há qualquer fato puro; mas toda a experiência, por muito objetiva que pareça, se rodeia inevitavelmente de um sistema de hipóteses, logo que o sábio procure formulá-la. Ora, se no interior de um campo limitado de observação esta auréola subjetiva da interpretação pode continuar imperceptível, é fatal que, *no caso de* uma visão estendida até ao Todo, ela se torne dominante. Como sucede nos meridianos com a aproximação do pólo, Ciências, Filosofia e Religião convergem necessariamente na proximidade do Todo. Digo bem, convergem; mas sem se confundir e sem deixar de atirar-se ao Real até ao fim, segundo ângulos e planos diferentes."[4]

4. *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 22.

O que poderia constituir para outros objeto de renúncia, era para ele um complemento necessário. "O Cristianismo, diz ele, na medida em que deixa de cobrir *o homem todo* sobre a terra, perde o incisivo da sua vitalidade e a flor da sua atração..." [5]

Afirmou-se com razão, a propósito de Teilhard: "Poucos homens da sua geração comungaram tão profundamente nas esperanças, nos esforços e ambições desmedidas da sua época; *em nenhum domínio do pensamento ou da ação, ele se sentia estranho".* [6]

Ele lamentará tudo o que impedia os cristãos de se mostrar o mais integralmente *católicos,* tudo o que, por fora, fazia aparecer o Cristianismo como um "conjunto fechado e constituído", à maneira de um *sistema,* mais que "como um eixo de progressão e assimilação", tal como ele o teria desejado. [7] É assim que Teilhard se esforçava por libertar "a categoria homogênea e a frente comum" que poderiam formar cristãos e não-cristãos, conscientes uns e outros de "uma Humanidade em marcha". [8]

Dele se poderia também dizer o que *Gilson* escreveu de Tomás de Aquino: "Ninguém é mais preocupado do que ele em deixar abertas todas as portas, por onde os vários espíritos possam aceder à mesma verdade. Cultiva ele com amor os germes de verdade por toda a parte onde os encontra (...) A meia-verdade, porém, não é jamais concedida por ele senão como um passo em direção à verdade total". [9]

3. O TODO E A SÍNTESE

Na história do pensamento, há filosofias da antinomia e há filosofias da síntese, umas centradas em aspectos parciais e outras na unidade do real. Tomás de Aquino e Teilhard de Chardin integram-se plenamente nesta segunda corrente. São filósofos do *todo* e da *síntese.*

Sto. Tomás verifica de *Aristóteles,* e do conjunto da filosofia grega, que a razão do homem se reencontra no universo, porque

5. *Le Coeur du problème,* 1949, em *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris, p. 345.
6. Cf. *H. de Lubac, La pensée religieuse du P. T. Ch.,* Aubier, Par., 1962, 372.
7. *Christologie et Evolution,* 1933, *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris.
8. *Réflexions sur le Progrès,* 1941, *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris, pp. 105-6.
9. *Etienne Gilson, Duns Scot,* Vrin, Paris, 1952, p. 626.

suas diversas partes se integram numa unidade através de uma ordem, e esta unidade e ordem são obra de uma Razão suprema.

Teilhard, por sua vez, viveu profundamente esta paixão do Todo. Seu sistema chama a nossa atenção para uma necessidade e um dever fundamentais ao espírito humano: *ver o todo e ver no todo a unidade sintética* dos objetos inteligíveis que cada ciência particular aí descobre. Teilhard convida cada pensador a sair por instantes de sua especialidade e a ver assim o panorama total, de que cada especialidade não é mais que um reduzido fragmento.

"A arrumação das parcelas do Universo, escreve ele, constituiu sempre para o homem um motivo de admiração". [10] E, de seguida, acrescenta que "este arranjo se revela cada dia mais surpreendente, à medida que se torna possível à nossa Ciência um estudo mais preciso e penetrante dos fatos. Quanto mais longe e profundamente penetramos na Matéria, através de meios de uma potência cada vez maior, tanto mais a interligação de suas parcelas nos confunde. Cada elemento do Cosmo é positivamente textura de todos os outros". [11]

"Teilhard, sublinhou *Paul Grenet,* insiste sobretudo no caráter estrutural da Totalidade: o universo, diz ele, é um *Totum,* o que quer dizer que não há nele um tipo único, uma fórmula única indefinidamente associada a si própria por adições; mas, pelo contrário, cada elo ou harmonia elementar não é senão um elemento de um elo ou harmonia suprema, que é muito menos apoiada nas precedentes do que ela as apóia a todas, incorporando-as na totalidade. Um tecido de malha não se mantém senão pela ligação de suas malhas indefinidamente adicionadas; o universo não é um tecido de malha: as malhas é que não se mantêm a não ser devido a ele". [12] Ou, como o escreveu Teilhard, "a malha do Universo é o próprio Universo". [13]

A física corpuscular, a astronomia, a química, a biologia, a psicologia, a sociologia, a história, a teologia e a mística interessaram assim este paleontólogo, que se apaixonava pelo TODO. Se a sua atenção se fixa de início na gênese do homem, é para se

10. *Le Phénomène humain,* 1938-40, *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 38.
11. Ibidem, p. 38.
12. *Paul-Bernard Grenet, Pierre Teilhard de Chardin ou le Philosophe malgré lui,* Beauchesne, Paris, 1960, p. 36.
13. *Le Phénomène humain,* 1938-40, *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 39.

estender depois a todo o cosmos, considerado como o turbilhão de que o fenômeno humano é o centro, ao mesmo tempo que efeito primordial. O seu *Phénomène humain* será justamente saudado por *Arnold Toynbee* como uma *visão de unidade.* [14]

A visão do Todo, a abertura à totalidade do real, põe em princípio a possibilidade de uma síntese de todas as ciências. Como? Poder-se-á discuti-la... Mas "o mérito do padre Teilhard, observa *Paul Grenet,* esteve em ter percebido a urgência de uma síntese total das ciências". [15] Tal projeto acompanha-o a vida toda. "Minha finalidade única e minha verdadeira força, no decorrer destas páginas, dirá ele no *Phénomène humain,* está em procurar ver, ou seja, em delinear uma perspectiva homogênea geral estendida ao universo". [16]

Teilhard possui justamente o privilégio de ter sido um dos raros pensadores do nosso século que se aventuraram a esta extraordinária empresa. E ainda que ele o tenha porventura realizado de forma discutível e insuficiente, isso nada tira ao seu mérito de pioneiro.

Outros já o tinham tentado, é certo, na história do pensamento humano, desde *Platão* e *Aristóteles* até aos autores das *Sumas* medievais. Mas há notórias diferenças entre esses ensaios e a obra de Teilhard. Nem a metafísica nem a teologia assumem no sábio do nosso tempo a função reguladora e unificadora de todo o saber, como sucedera respectivamente com os filósofos gregos e os teólogos medievais. Há, porém, em Teilhard, na sua fenomenologia, uma *summa mundi,* como bem o mostrou o autor alemão *Guggenberger.* [17]

Se Teilhard é, ontologicamente, o metafísico da Unidade, ele aparece-nos metodologicamente como o filósofo da síntese. "Ele realizou, escreve *Julian Huxley,* uma tríplice *síntese:* síntese do mundo material e físico com o do espírito e pensamento; síntese do passado e do futuro; da diversidade e da unidade, do uno e do múltiplo". [18]

---

14. Cf. artigo publicado no *"Daily Mail"* de 22/11/1959.
15. *Paul-Bernard Grenet,* op. cit., p. 39.
16. *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 29.
17. *"Teilhard de Chardin, Versuch einer Weltsumme", Mathias-Grunewald,* Mainz, 1963; *"Gott, Mensch, Universum",* Verlag, Styria, pp. 469-499.
18. Introdução de *J. Huxley* à edição americana do "Phénomène humain", Harper Torchbooks, The Cloister Library, New York, 1961, n.º 11.

Com sua dupla energia do "dedans" e do "dehors", uma interior e a outra exterior, Teilhard estabelece, de fato, uma continuidade fenomenológica (não, porém, necessariamente ontológica!) entre o corpo e o espírito, entre o mundo material e o do pensamento. Com sua visão espiritualista e finalista da Evolução, estabelece o nexo de ligação entre o passado e o futuro, entre o homem primitivo das origens e o homem espiritual do fim dos tempos. Com sua leitura *convergente* do fenômeno evolutivo, Teilhard estabelece finalmente o movimento que liga, nas duas extremidades da corrente, o UM e o MÚLTIPLO, a unidade e a diversidade.

Nesta preocupação, o padre jesuíta encontra-se perfeitamente com o frade dominicano e lembra-nos da verdadeira vocação do homem, que é reunir todas as coisas em seu espírito.

B — Realismo e Analogia

1. Não apenas encontramos em Teilhard as preocupações dominantes de *Sto. Tomás* como também, na estrutura do sistema, muitas semelhanças com o pensamento tomista.

Com efeito, o ponto de partida dos sistemas de um e do outro é exatamente o mesmo: *o realismo.*

Tem-se dito freqüentemente que uma concepção original do real e do ser domina toda a metafísica do Aquinense. Nada é mais exato. Ela é verdadeiramente uma ontologia da existência, caracterizada por um realismo moderado, de senso comum. O próprio *Gilson* o recordou. [19]

Ora, há igualmente em Teilhard "o gosto do ser, a fé transbordante no ser", [20] o que provocará nele uma visão apaixonada do *real.* "Tinha necessidade, confessa ele, de um contato com o Real, para me animar e alimentar, de um trabalho sobre o Real, também, para participar no esforço humano e praticar a aliança que pregava entre o Homem e o Cristão. A geologia foi isto para mim". [21]

Numa época tocada pelo marxismo, o padre Teilhard de Chardin apresenta-se-nos como um filósofo realista, comprometido com o real. Seu pensamento é mesmo o que há de mais oposto ao idealismo platônico ou cartesiano, a essa visão demasiado dualista em que muitos cristãos persistem ainda em viver seu cristianismo no século vinte.

---

19. Cf. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance,* Vrin, Paris.
20. Carta ao *P. Valensin* de 13.10.1933.
21. Carta ao *P. Valensin* de 26.5.1925.

Karl Rahner recordava-nos ainda recentemente que a fé cristã conhece uma unidade do espírito e da matéria devida a sua origem, história e destino.[22] "Assim, anota o teólogo de Innsbruck, o cristão não pode ser, falando com rigor, senão simultaneamente materialista e espiritualista, se se pretende dizer, com estas duas palavras, que espírito e matéria não se apresentam definitivamente como termos que designem regiões particulares, justapostas, da realidade total, mas sim elementos constitutivos de uma só realidade, essencialmente distintos e no entanto sempre ligados um ao outro, constitutivos de uma só realidade em que sempre nos encontramos".[23]

O pensamento teilhardiano não põe o problema do conhecimento como preliminar necessário ao empreendimento filosófico, na seqüência de todos os idealismos críticos. Teilhard gosta de ignorar a interrogação crítica sobre o objeto de nosso conhecimento e, em sua total confiança do espírito no próprio espírito, entende provar o movimento caminhando, provar todo o real por sua própria existência objetiva.

Nem tem em conta os axiomas da fenomenologia contemporânea, que retomam, no fundo, os postulados do idealismo clássico: se o homem não existe a não ser no mundo, e o mundo não existe a não ser pelo homem e para o homem, o homem torna-se necessariamente a medida de todas as coisas. Ora, condenar o homem ao homem, como o faz a fenomenologia, não será essencialmente diferente de consagrar o sujeito ao sujeito, como o idealismo entendera fazê-lo. Daí, nos dois casos, a impossibilidade da metafísica como tal.

Nada, portanto, de menos fenomenista que a "fenomenologia" de Teilhard, pois para ele não há outra verdade que não seja o real, que tem em si o seu próprio critério. Importa, por isso, afirmar que a diligência de Teilhard é bem realista no sentido mais rigoroso do termo.

Será, aliás, em razão de seu idealismo que ele se recusará a mutilar no homem o que quer que seja. Já acima salientamos esta sua universal curiosidade, que lhe tornou possível, para além de sua especialidade científica, ser aberto a todos os problemas do homem moderno e a formular as leis comuns aos domínios mais diversos: político, econômico, social e cósmico. Na *Advertência* ao

22. *Karl Rahner, Science, Evolution et Pensée chrétienne,* Desclée de Brouwer, Paris, 1967, pp. 79-89.
23. *Karl Rahner,* op. cit., p. 102.

"Phénomène humain", escreveu ele: "Mas também *todo* o fenômeno". Teilhard tinha consciência de que o que procurava era o conhecimento de *todo o fenômeno e só dele.*

Foi, com efeito, o seu *gosto pelo real* que lhe abriu o espírito a toda a realidade e lhe fez amar tudo o que era humano. O homem aparece-lhe como um elemento integrado no universo, de que faz parte e de que é um reflexo substancial.

O realismo integral teilhardiano é, pois, nitidamente *cosmocêntrico,* dado que o homem é considerado no mundo da natureza plenamente constituído, a partir do qual se elaboraram as noções e as categorias fundamentais de seu ser. E nisto, Teilhard é bem o discípulo de Aristóteles e do pensamento grego em geral, como aliás o fora também *Tomás de Aquino.*[24]

2. Se, por um lado, a linguagem que Teilhard usa é evidentemente a da ciência, por outro lado, ele aplica-a à totalidade dos seres, transpondo as categorias científicas para categorias ontológicas. O sábio torna-se então filósofo, em razão de seu propósito de estudar todo o fenômeno. A metodologia teilhardiana, levada até ao fim, devia tornar-se necessariamente filosófica.

Evidentemente que se trata de uma filosofia que mergulha suas raízes no real e que se esforça por compreender *todo o real,* com a diversidade que ele comporta, o que implicará lançar mão da *analogia do ser.*

24. Bastante recentemente, na Alemanha, alguns autores sustentaram que a estrutura do pensamento de *Sto. Tomás de Aquino* se revelava já subjetivista e antropocêntrica, anunciando a filosofia moderna, mesmo se o sistema tomista em geral parecia realista, téo-e-cosmocêntrico.

Cf. Sobretudo *J. B. Metz,* em *"Christliche Anthropozentrik",* Kosel, Munchen, 1962.

Os teólogos, em geral, não ousam no entanto arriscar-se nesse sentido. Com efeito, parece certo que, nos escritos puramente filosóficos *Sto. Tomás* pensa de forma habitual segundo as estruturas cosmocêntricas, refletindo sobre o singular para aí descobrir um caso particular do universal.

Por vezes, nas partes teológicas de sua obra haverá, é verdade, certos índices reveladores de um pensamento antropocêntrico; mas isso parecerá natural, se nos lembrarmos que *Tomás de Aquino* é aí o doutor da fé, e a revelação judeu-cristã é ela própria fermento de um certo antropocentrismo, na medida em que o homem e sua salvação se apresentam a maior parte das vezes como o nó da mensagem bíblica. Mas concluir daí que o pensamento de *Sto. Tomás* se manifesta já subjetivista, anunciando portanto o idealismo moderno, não nos parece bastante sólido nem justificado.

Teilhard pôde sustentar que, apesar da convergência necessária da ciência, da filosofia e da religião na vizinhança do Todo, esses ramos de conhecimento atingem porém o real sob ângulos e em planos diferentes, precisamente porque admite a analogia.[25]

Não se vê o que permita afirmar que o pensamento de Teilhard tivesse estado com a univocidade do ser,[26] pois a analogia está nele por toda a parte, corre na sua obra até transbordar. "De certo, afirma *H. de Lubac,* ele não tratou *ex professo* da analogia em geral, não nos expôs uma metafísica da analogia; mas tinha conhecimento dela, e suas conversações filosóficas com seu amigo o padre *Auguste Valensin* invocaram-na sem dúvida mais de uma vez. Em todo o caso, a própria forma como ele se aplica em mostrar simultaneamente as diferenças e semelhanças nos diversos planos do ser, assegura-nos que a analogia está no cerne de seu pensamento".[27]

Teilhard dava-se, aliás, perfeitamente conta disso. Por mais de uma vez ele invocou a analogia em seus escritos. "Num Universo evolutivo, diz ele, parece-me que se pode precisamente levar mais longe a *teoria da Analogia* que numa estrutura mundial imóvel".[28] E ele próprio tem o cuidado de nos advertir do simplismo de uma certa tendência que pretenderia atribuir à realidade "um valor unívoco".[29]

Mas mais do que isso, o padre Teilhard serviu-se habitualmente da analogia como de uma categoria indispensável a seu pensamento. A intuição original que ele tinha do mundo e da vida não é senão uma imensa analogia. "Em suma, começa ele por dizer, reconhecida de início numa só parte das coisas, depois alargada forçosamente a todo o volume, inorgânico e orgânico, da Matéria, a Evolução está em vias de alcançar, queiramos ou não, as zonas psíquicas do Mundo".[30] Assim, alcança o "Homem que descobre, segundo a forte expressão de *J. Huxley,* que *não é outra coisa senão a Evolução tornada consciente de si própria".*[31]

---

25. *Le Phénomène humain,* 1938-40, Seuil, Paris, p. 22.
26. *Charles Journet,* em *"Nova et Vetera",* 1958, pp. 229-230.
27. *Teilhard de Chardin et la pensée catholique. Colloque de Venise.* Seuil, Paris, 1965, p. 161.
28. Cartas de 29 de abril de 1934 e de 29 de outubro de 1949 (Cf. *Ecrits du temps de la guerre,* Grasset, Paris, 1965, p. 76 em nota).
29. *L'Atomisme de l'Esprit,* 1941, *Oeuvres, tome VII,* Seuil, Paris, p. 37.
30. *Le Phénomène humain,* 1938-40, Seuil, Paris, p. 244.
31. Ibidem, p. 244.

Esta noção *única* e *universal* não é, porém, *unívoca;* ganha, pelo contrário, *sentidos diferentes* e reúne apenas a *semelhança de relações.*

Teilhard teve justamente tal sentimento, ao escrever: "De alto a baixo, uma tríplice unidade se prossegue e desenvolve: unidade de estrutura, unidade de mecanismo, unidade de movimento".[32] E mais explicitamente ainda: "Por hábito, separamos nosso mundo humano em compartimentos de diferentes realidades: o natural e o artificial; o físico e o moral; o orgânico e o jurídico". Mas numa perspectiva de Evolução generalizada, continua Teilhard, "as fronteiras tendem a desaparecer entre termos opostos de cada um desses binários. Que considerável diferença há, de fato, do ponto de vista das expansões da Vida, entre o Vertebrado ostentando ou emplumando os seus membros superiores e o aviador deslizando sobre as asas que ele engenhosamente ajuntou a si próprio? Em que é, fisicamente, o jogo terrível e fatal das energias do coração menos real que a atração universal? E, por fim, que representam na verdade, por mais convencionais e variáveis que sejam em superfície, as confusões de nossos quadros sociais, senão o esforço por formular, pouco a pouco, o que deve tornar-se um dia as leis estruturais da Noosfera? (...) Em sua essência, e contanto que mantenham suas conexões vitais com a corrente que sobe das profundezas passadas, não seriam o artificial, moral e jurídico muito simplesmente um natural, físico e orgânico *hominizados?".*[33] E, em forma de conclusão, a inexplicável semelhança se reduz para ele em *"identidade* de uma estrutura que, sob formas *diferentes,* se prolonga de baixo até acima, de limiar em limiar, desde as raízes à flor (...) por uma unidade orgânica de meio ambiente".[34]

"Em tudo isto, comenta *Paul Grenet,* uma noção única e universal se aplica a casos bastante diversos, por força de uma semelhança de relações que atribui uma unidade inteligível a uma multidão de fatos muito diferentes em si mesmos. Não será isto precisamente a analogia?"[35]

Tal *identidade de estrutura sob formas diferentes* é exatamente a analogia de proporcionalidade, responderemos nós, pois há aí "uma *identidade* de relações entre termos *diversos".*

---

32. Ibidem, p. 245.
33. Ibidem, p. 246.
34. Ibidem, p. 247.
35. *Paul-Bernard Grenet,* op. cit., p. 107.

É assim, aliás, em toda a obra de Teilhard de Chardin. É ela indiscutivelmente dominada pela *analogia biológica,* que devemos considerar como uma verdadeira *analogia de proporção.*

Um texto sobre a natureza específica do fenômeno humano, datado de 1928, mostra-nos já como o pensamento do padre Teilhard estava profundamente imerso na analogia: "De círculo em círculo, o Mundo se metamorfoseia. Ele sofre um enriquecimento e uma transformação interna. E, por conseqüência, apresenta-se de cada vez em um novo estado, em que o conjunto das propriedades anteriores *persiste* em parte e em parte é *renovado".* [36] — "Desde então, prossegue Teilhard, conforme se trate de agrupamento de átomos, ou de células, ou de animais, ou de indivíduos humanos, as leis de afinidade e a natureza dos elos entre elementos apresentam-se simultaneamente como *idênticos* e como *outros.* Não devemos separá-los nem confundi-los. É absurdo, por exemplo, imaginar a Terra como uma Máquina, um Animal ou uma Pessoa. Mas seria não menos falso negar que os progressos convergentes dos nossos conhecimentos todos nos levam, cada vez mais, a olhar o invólucro pensante da Terra (tal como o invólucro da vida simplesmente), não mais apenas como um agregado ou uma unidade moral, mas como um Todo orgânico *sui generis,* não podendo este, ainda assim, se comparar exatamente senão a si próprio. E isso é suficiente para que devamos agrupar o Homem, e seu aparecimento, entre os fenômenos da Natureza". [37]

Teilhard fará, pois, apelo à transposição que devem sofrer as leis e noções organo-físicas estabelecidas para o mundo da matéria bruta e depois da matéria vitalizada, quando chegamos ao mundo *hominizado,* ou seja, ao mundo da consciência de si próprio. Ora, esta transposição se apresenta também como uma analogia dinâmica, de proporcionalidade.

Em *"Le Milieu divin",* ele faz ainda apelo às *analogias sociais,* para poder exprimir os laços do Universo consumado em Cristo. "Importa que, sem nada rejeitar das forças de liberdade e de consciência que constituem a realidade física própria da alma humana, diz Teilhard, nos apercebamos, entre nós e o Verbo encarnado, da existência de laços tão rigorosos como os que dirigem, no Mundo, as afinidades dos elementos para com a edificação de totalidades puramente 'naturais'." [38]

36. *Le Phénomène humain, estudo,* 1928, *Oeuvres, tome IX,* Seuil, Paris, p. 122.
37. Ibidem, pp. 122-123.
38. *Le Milieu divin,* 1926-27, *Oeuvres, tome IV,* Seuil, Paris, p. 43.

Logo que fala de laços *místicos,* para designar a natureza específica dessa dependência, Teilhard acrescenta: "Mas este termo, longe de conter qualquer idéia de atenuação, bem pelo contrário, significa para nós reforço e purificação de tudo o que contêm, em realidade e urgência, as mais poderosas conexões de que o mundo físico e humano nos dá, em todas as categorias, o exemplo". [39]

A propósito do sobrenatural cristão, que transforma a natureza humana e superiormente a anima, sem a suprimir, o padre Teilhard pôde escrever: "É assombroso como tão poucos espíritos cheguem, neste caso como noutros, a compreender a noção de transformação. Umas vezes, a coisa transformada apenas lhes parece ser a coisa antiga sem alteração; outras vezes, só se apercebem do que há de inteiramente novo". [40]

Ora, é precisamente a noção exata de transformação que permitirá compreender o fenômeno da Evolução: uma mudança de qualquer coisa que continua, a descontinuidade na continuidade.

Quando Teilhard fala da *consciência* a todos os níveis da vida, é ainda da analogia que se trata. "É um fato que empregamos as mesmas palavras, observa *H. de Lubac,* sobretudo a palavra *ser,* para falar de Deus e das criaturas, porque o *ser* é analógico. É beneficiando desta advertência de filosofia elementar que o padre Teilhard usa a mesma palavra *consciência* para designar o *'dedans'* dos seres cuja interioridade é muito diversa". [41]

De fato, não se trata de transplantar o estado propriamente humano a um plano infra-humano, mas sim de marcar a semelhança ou a continuidade própria na dissimilitude ou descontinuidade. Teilhard pretende dizer muito simplesmente (ele sabe-o e explica-o, aliás) que a interioridade do animal (o *dedans* ou "energia radial") estabelece a mesma relação com seu organismo que a interioridade do homem ("a consciência reflexiva") com o organismo humano.

Para o sábio jesuíta, a consciência é o equivalente de interioridade, de auto-imanência. "*Dedans,* Consciência e, portanto, Espontaneidade, eis três expressões de *uma mesma coisa",* escreveu

39. Ibidem, p. 44.
40. Ibidem, p. 129 em nota.
41. *Teilhard de Chardin et la pensée catholique. Colloque de Venise.* Aux Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 161.

ele em *"Le Phénomène humain"*.[42] Muito simplesmente, esta interioridade tem um grau próprio à essência de cada ser. É uma para o homem, outra para o animal, outra para o vegetal.

"A cada nível, esclarece o tomista de pensamento e o teilhardiano de coração que é o *Dr. Chauchard,* há qualquer coisa de semelhante à nossa consciência, enquanto é pouco mais ou menos inconsciente no sentido refletido humano: pré-consciência do inanimado, bio-consciência do ser vivo, consciência refletida do homem. O sábio reencontra de seu ponto de vista o estudo científico da organização, o que Sto. Tomás estudava na sua metafísica da *informação* (no sentido aristotélico): *forma* substancial, *alma* vegetativa, *alma* animal, *alma* humana".[43]

Toda a *forma* no sentido aristotélico é assim correlativa de um certo *dedans* das coisas no sentido de Teilhard. Porque haveríamos, então, de nos chocar com a linguagem deste, se achamos normal que a escolástica aplique o mesmo vocábulo *forma* ao começo da existência de um mineral e à vida humana?

Do mesmo modo, quando Teilhard fala da unidade do real em planos que se mantêm irredutíveis, como o plano físico atômico e orgânico, o plano intencional reflexivo e social, o plano sobrenatural ou crístico, há certamente, para lá da irredutibilidade dos níveis do corpo, do espírito e da graça, constatado pela ontologia, uma *correspondência dinâmica das estruturas* hoje assegurada pelo pensamento: os corpos em evolução preparam *(potentia obedientialis)* a vinda do espírito, os espíritos em evolução preparam a vinda da graça *(potentia obedientialis* de novo), por uma consciencialização mais explícita da necessidade do Amor.

É, aliás, aqui que o padre Teilhard parece afastar-se de *Aristóteles* e de *Sto. Tomás*, pois, ao procurar reconstituir uma visão cosmológica, veio a reconstituir uma nova filosofia do movimento, partindo não mais apenas do movimento no ser particular, como o tinham feito o *Estagirita e o Aquinense,* mas do movimento num mundo ele próprio *em cosmogênese.* Daí, o caráter *dinâmico* da analogia teilhardiana nas coisas, característica do aspecto biológico evolucionista que ela toma por toda a parte em Teilhard.

Este aspecto biológico, acessível à ciência, *implica,* porém, *a outro nível a reflexão do filósofo.*

---

42. *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 53. Ver também a nota I.
43. *Teilhard de Chardin et la pensée catholique. Colloque de Venise.* Aux Editions du Seuil, Paris, 1965, pp. 31-32.

É assim que, por exemplo, escreveu o *Card Daniélou:* "Teilhard compara a atração que as moléculas exercem umas sobre as outras àquela que as mônadas humanas apresentam no nível do amor ou da cooperação social e, por fim, àquela que o ponto Ômega exerce sobre a totalidade do devir cósmico".[44] A níveis diferentes de existência, Teilhard encontra analogias que exprimem uma certa semelhança. Em razão disso, pode formular as leis gerais da vida: lei da complexificação, lei da evolução, lei da personalização, lei da socialização. "Estas leis, observa *Daniélou,* verificam-se a todos os níveis. Permitem, pois, pensar a totalidade, estabelecer ligações. A metafísica é isso precisamente. Não há metafísica sem analogia".[45]

"Parece-me, continua ele, que estas diligências, para lá das fórmulas, são espantosamente aparentadas às da filosofia aristotélico-tomista. Há igualmente aqui, na origem, uma análise física e biológica. E é no prolongamento desta análise que as realidades metafísicas são analogicamente concebidas. Teilhard parece-nos assim reencontrar a atitude básica da filosofia tradicional da Igreja, mas despindo-a pode dizer-se de uma linguagem solidária com uma ciência tornada caduca, para lhe criar uma linguagem nova, expressão da ciência atual. Mas se pôde levar a cabo esta operação, é porque Teilhard havia herdado da filosofia escolástica, de que ele conservaria o essencial. Foi isso que o preservou não só do materialismo como também do panteísmo".[46]

Mais uma vez, Teilhard de Chardin nos aparece muito justamente como o mais tradicional e o mais inovador dos pensadores contemporâneos. Fiel a *Aristóteles* e a *Sto. Tomás* por seu realismo analógico e sua reflexão metafísica a partir de uma análise biológica, é no entanto do nosso tempo por sua visão de um mundo em cosmogênese e, conseqüentemente, pelo caráter dinâmico que sua analogia adquire por toda a parte.

C — Um intelectualismo são

1. Se *Sto. Tomás* havia decididamente optado pelo realismo intelectualista de *Aristóteles,* ao rejeitar a iluminação especial do platonismo, Teilhard parece seguramente estar de acordo com o Aquinense. De fato, a inteligência considera-a também Teilhard

---

44. *Signification de Teilhard de Chardin,* em *"ÉTUDES"*, 1962, pp. 147-48.
45. Ibidem, p. 148.
46. Ibidem, p. 148.

como a *faculdade do real,* de todo o real, capaz de apreender de qualquer modo tudo o que pode existir, aberta a todo o inteligível. Não há, portanto, qualquer divórcio irredutível entre o ser e o espírito, como no *intelectualismo cartesiano.*

Espírito apaixonado por todos os grandes movimentos de seu tempo, Teilhard soube todavia defender-se de certos desvios da filosofia moderna. Nem o idealismo *cartesiano* nem o criticismo de *Kant* nem mesmo o *idealismo hegeliano* parecem ter exercido nele qualquer influência. Sua fenomenologia nada tem de *Husserl, Heidegger* ou *Sartre,* pois Teilhard não recusa, como eles, as grandes afirmações trans-experimentais e não se debruça apenas sobre o singular e o concreto.

O autor de *"Le Phénomène humain",* bem pelo contrário, aparece-nos como um pensador inscrito na linha intelectualista de *Sto. Tomás.* Numa carta de 9 de janeiro de 1917, Teilhard confiava já a sua prima *Marguerite:* "Que haveria de melhor que o pensamento?" [47] Três anos depois, na *"Note sur le progrès",* encontramos nele esta outra confissão de *sabor aristotélico-tomista: "Ser mais* é, em primeiro lugar, *saber mais."* [48]

Em reação contra o ativismo de nosso século, o padre Teilhard sentiu sempre, desde os tempos de sua juventude, que o homem não era feito primeiramente para fabricar ou contar, mas para esta coisa infinitamente saciável que se exprime por uma pequena palavra: *VER.* E esta visão alargada a Tudo é, segundo a maneira própria do homem, *PENSAR.* Para ele, há uma equivalência prática entre viver, unir-se e pensar. Em Teilhard, o homem só vive verdadeiramente se ele se une ao real que o envolve; e ele só se une de modo verdadeiramente humano pelo pensamento. [49]

O próprio Teilhard escrevia em *"Le Phénomène humain": "Ver.* Poder-se-ia dizer que a vida toda está nisto, senão finalmente, ao menos essencialmente. Ser mais é unir-se ainda mais: tais são o resumo e a própria conclusão desta obra. Mas, constatá-lo-emos ainda, a unidade só aumenta quando sustentada por um acréscimo de consciência, o mesmo é dizer, de visão. Eis, sem dúvida, porque a história do Mundo vivo se concentra na elaboração de olhos cada vez mais perfeitos no seio de um Cosmo em que é possível discernir sempre cada vez mais. A perfeição de um animal, a supremacia do ser pensante, não se medem pela penetração e pelo poder sintético de seu olhar? Procurar ver mais e melhor não é, pois, uma fantasia, uma curiosidade, um luxo. Ver ou perecer. Tal é a situação imposta pelo dom misterioso da existência a tudo o que é elemento do Universo. E tal é, por conseqüência, a um grau superior, a condição humana". [50]

47. *Genèse d'une pensée,* Grasset, Paris, 1962, p. 214.
48. *Note sur le Progrès,* 1920, *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris, p. 31.
49. Cf. *Paul-Bernard Grenet,* op. cit., p. 32.

Poder-se-ia perguntar se *o Aquinense* não teria de muito bom grado assinado esta declaração de intelectualismo de um Teilhard de Chardin.

É verdade que estamos perante um tema da sabedoria tradicional. Mas também é verdade que foram *Aristóteles* e *Tomás de Aquino,* cada um em sua época, quem precisamente sustentaram que o fim próprio do homem era a contemplação. [51]

2. A partir da experiência empírica, cientificamente explorada, Teilhard vai constituir uma filosofia da natureza que lhe fornece elementos de pensamento ao serviço de uma teologia e de uma mística. E nisso, ele aproxima-se muito mais da corrente *tomista* que das correntes *cartesiana* e *kantiana.*

"A filosofia da natureza no pensamento cristão tradicional, entre *os Padres da Igreja* e *os grandes metafísicos do séc. XIII,* observa *Claude Tresmontant,* era especulativa e aberta à teologia, aberta à vida contemplativa que ela preparava. O mundo fora criado no *Logos* e pelo *Logos* de Deus, na Sabedoria e Inteligência divina. Todas as obras da criação manifestam esta Sabedoria e esta Inteligência que nelas opera. O conhecimento da criação é o começo de um *itinerarium mentis ad Deum,* o ponto de partida de uma dialética ascendente que conduz à contemplação". [52]

Os cartesianos, ao opor radicalmente o pensamento e a matéria, a alma e o corpo, quebram esta dialética ascendente. Muitos modernos, na seqüência do *criticismo kantiano,* vão refugiar-se no agnosticismo e não crêem mais nos sistemas.

É em oposição a esta real incapacidade de síntese, que não permite mais à razão reconhecer a harmonia do mundo e a Inteligência que lhe está na origem, que precisamente *Tomás de Aquino*

50. *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 25.
51. Para *Aristóteles, Ethic. Nic. X,7;* para *Sto. Tomás, I Sent. Prol. qu. I, art. 3-4* etc.
52. *Claude Tresmontant, Introduction à la métaphysique de M. Blondel,* Seuil, Paris, 1963, p. 10.

e Teilhard de Chardin se encontram na mesma linha intelectual, contra a filosofia do absurdo de *Sartre* e *Camus,* contra o existencialismo ateu de um e a revolta do outro.

Eis-nos, pois, no centro de uma das intuições fundamentais de Teilhard: "A arrumação das parcelas do Universo, diz ele, constituiu sempre para o homem um motivo de admiração". [53] E a ciência, acrescenta ele, não faz senão prolongar este inventário de maravilhas: "Quanto mais longe e profundamente penetramos na Matéria, através de meios de uma potência cada vez maior, tanto mais a interligação de suas parcelas nos confunde. Cada elemento do Cosmos é positivamente textura de todos os outros". [54]

Mas devido a esta capacidade de apreender o Todo e reconhecer aí a unidade de uma ordem, a inteligência humana abre-se a uma ontologia ou, pelo menos, a uma filosofia. Pensar o Todo como todo é pensá-lo como *ser.* Estamos, assim, no coração da própria metafísica, que a razão contemporânea quis rejeitar. Teilhard fica como um dos raros homens de nossa época a ter ousado tal tarefa. E foi indubitavelmente seu realismo intelectualista, sua plena confiança na razão humana, que lho permitiu. Mais uma vez, ele nisso se nos revela como o discípulo de Aristóteles e de *Sto. Tomás.*

Compreender-se-á agora melhor o que *Daniélou* escreveu: "A importância de Teilhard é, em primeiro lugar, metafísica. Tal importância resulta dele crer no pensamento. Ora, a crise principal do mundo moderno é uma crise da inteligência. Ou mais exatamente: o mundo moderno procura uma metafísica. A ciência, em seus prodigiosos progressos, atinge seus limites: descobre a responsabilidade no nível de suas aplicações. As filosofias do momento são incapazes de dar tais respostas, pois não crêem na inteligência; agarram-se ao positivismo das ciências humanas ou do cálculo das probabilidades; perdem-se no subjetivismo das fenomenologias e dos existencialismos. Muitos pensadores cristãos até se refugiam na pura fé e desconfiam radicalmente da inteligência".[55]

"É aí, prossegue o *Card. Daniélou,* que vai desembocar o pensamento de Teilhard. Seu soberbo otimismo na aptidão da inteligência em ultrapassar o plano das observações puramente cien-

53. *Le Phénomène humain,* 1938-40, *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 38.
54. Ibidem, p. 38.
55. *Signification de Teilhard de Chardin,* em *"ÉTUDES",* 1962, p. 146.

tíficas, em enfrentar o mundo do homem, importa dizê-lo, vem sacudir os dogmas que se julgam mais solidamente estabelecidos pela inteligência contemporânea". [56]

D — Uma visão otimista da natureza e do homem

1. Teilhard é indiscutivelmente um pensador otimista. Ele está, neste ponto, na linha da grande tradição bíblica do antigo e novo testamento. O ser é bom por essência, porque vem de Deus. É o eco da palavra de *S. Paulo:* "tudo o que Deus criou é bom" (*I Tim.* IV, 4) e ainda do livro do Gênesis: "Viu Deus tudo o que havia feito: era isso muito bom" (*Gên.* I,31).

O otimismo surge, antes de tudo o mais, como uma conseqüência lógica do conceito judeu-cristão de criação. Basta ler o primeiro capítulo do Gênesis, para descobrir o princípio que ficará seu ponto de apoio inabalável. O pecado nem mesmo destruiu esta primeira e essencial orientação das coisas.

O mérito de Teilhard foi, sem dúvida, ter retomado o fio desta tradição que remonta à antigüidade mais primitiva do cristianismo e de que os *Padres Gregos,* sobretudo *Santo Ireneu,* se tornaram os grandes intérpretes. E ainda aqui, ele caminha ao lado de *Sto. Tomás,* contra *Santo Agostinho* e *Pascal* e todos os existencialismos modernos, de *Kierkegaard a Heidegger* e a *Sartre.*

É sabido como o Aquinense, afastando-se da corrente psicológica agostiniana (talvez bem própria de um homem que sofrera em seu corpo e espírito o drama do pecado e da conversão), se voltou para a corrente cósmica dos *Padres Gregos* e do *Evangelho de S. João.* Erguendo-se neste aspecto contra o augustinianismo, Tomás de Aquino prefere sustentar que o mundo tem sua consistência própria, que lhe vem de Deus e de Seu Amor. "Contra um augustinianismo mais ou menos fiel a sua primeira inspiração, escreve *E. Borne,* e que ora platônico não descobria no universo senão um desenrolar fugitivo de símbolos transparentes, ora próximo do maniqueísmo confundia o mundo com a fatalidade do pecado, o Tomismo restabelecia a realidade do mundo e a bondade de uma natureza, ferida decerto, mas não irreparavelmente pervertida". [57]

Ora, vamos encontrar também em Teilhard a profunda consciência dessa consistência própria do mundo, deste mundo que

56. Ibidem, p. 147.
57. Cf. *Recherches et Débats,* n.º 12 (Aout 1955), p. 162.

se faz continuamente de acordo com as grandes leis que lhe foram assinaladas pelo pensamento e pela bondade de Deus. "A cosmologia teilhardiana, como o acentuou *E. Borne,* é por natureza otimista, com este mundo que sobe sempre, com esta confiança total no futuro da vida e do universo. Numa palavra, para encontrar o divino, não é necessário *contornar* o cosmo (mais exatamente, dirá *Cuénot, se afastar* do cosmo), mas basta *atravessá-lo.* [58]

Na seqüência de *E. Borne,* o padre *H. de Lubac* pôde escrever: "Quanto a seu otimismo de base, fruto de sua *opção fundamental* em relação ao ser, este otimismo que diz *sim* à criação, poder-se-ia compará-lo muito justamente ao de um Santo Tomás de Aquino. Num e noutro, tal otimismo relaciona-se com uma certa *apreciação do ser* que, antes de influenciar suas doutrinas, caracteriza a profunda personalidade de ambos. Por esse traço, como por muitos outros, o pensamento do Pe. Teilhard de Chardin merece inscrever-se, mais do que se considera ainda habitualmente, no sulco do pensamento tomista". [59]

Em duas conferências por ele realizadas durante o ano de 1955, *Etienne Borne* vê em Tomás e Teilhard um dos pólos do pensamento cristão, precisamente o pólo oposto ao de *Santo Agostinho* e *Pascal.* [60] Se na corrente pessimista, o mundo é abolido e arrisca-se a não mais aparecer senão como um obstáculo, uma máscara enganadora, o nó de todas as mentiras — numa palavra, diz o autor, a figura do mal —, na corrente oposta, o mundo é aceite com sua realidade própria, como itinerário da alma para Deus, mundo que é preciso assumir totalmente para ir além dele, de algum modo já consagrado pela encarnação do Verbo divino.

Há em Sto. Tomás e Teilhard o homem das grandes certezas, o homem da sabedoria, reconciliando todas as coisas pela síntese, na unidade. Outros, pelo contrário, são os homens dos problemas, procurando na angústia, ao aprofundar as antinomias da condição humana. Há assim uma filosofia da síntese e uma filosofia da antinomia; uma filosofia da ordem e da felicidade, e uma filosofia da revolta e da tragédia; ou seja, uma filosofia que pensa *contra a angústia,* e uma filosofia que pensa precisamente *na angústia.*

---

58. Cit. por *C. Cuénot* em *"Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution",* Plon, Paris, 1958, p. 479.
59. *Teilhard missionnaire et apologiste,* éd. *Prière et Vie,* Toulouse, 1966, pp. 97-98.
60. Cf. *Recherches et Débats,* n.º 12 (Aout 1955), pp. 159-164.

Teilhard de Chardin escolheu indiscutivelmente a primeira destas correntes filosóficas. *François Mauriac,* perturbado com a leitura da *Genèse d'une pensée* (1914-1918), ousou escrever a tal propósito: "A visão mais otimista que um pensador cristão possa jamais ter tido deste mundo criminoso terá sido concebida em Verdun; esse grito louco de esperança terá sido arrancado do fundo do abismo — e de que abismo". [61]

Mas não será verdade que a vida não é essencialmente uma tragédia? A vida apresenta-se, de preferência, como um dom gratuito de Deus e de Seu Amor. O próprio pecado, a liberdade de recusa no homem, o drama enfim, o padre Teilhard não pode imaginá-lo até ao extremo de sua vertigem de negação, pois isso seria supor a perversidade humana mais poderosa que as grandes leis do mundo, expressão objetiva do pensamento e da bondade divinas.

"Teilhard, escreve *G. Crespy,* está sob a influência direta da teologia cósmica dos Apóstolos, não considera desprezar um só instante a criação de Deus ou pôr em dúvida a Sua bondade; pelo contrário, encontra-se inteiramente virado para ela (...) Seu pensamento constitui até, no nosso tempo, a justificação mais firme da *fé no mundo,* atestada em toda a tradição cristã. Ele dispõe de argumentos ainda mais bem elaborados do que dispunham os apologistas dos primeiros séculos; herdeiro de uma tradição científica tornada possível pela fé no mundo dos cristãos, ele reforça pelos conteúdos desta tradição as afirmações apostólicas". [62]

Se em *Tomás de Aquino* o amor natural é a base e, já de certo modo, a analogia da caridade, em Teilhard o amor do mundo prepara e contém analogicamente o Amor de Deus. É por isso que ele recusa energicamente o falso dilema.

"Por dilatação dos encantos do Mundo, escrevia o padre jesuíta já em 1918, e também, acrescento, por necessidade de encontrar para o Mundo um princípio absoluto de sucesso e de unidade (um remédio para sua contingência), *o conhecimento e o amor do Universo se revelaram espontaneamente em mim* (de um modo muito claro, mas difícil de exprimir) *como conhecimento e amor de Deus".*

---

61. Cf. *"Le Figaro Littéraire",* 2/12/1961.
62. *Georges Crespy, La pensée théologique de P. T. Ch.,* Ed. Univers., Paris, 1961, pp. 196-197.

"Hoje parece-me ver, sentir que os dois Focos de todo o amor humano se apelam e se completam mutuamente de um modo maravilhoso, Deus servindo-se do Mundo para ser alcançado por nós, e nos alcançar (ou seja, recebendo do Mundo, relativamente a nós, uma espécie de *esse* tangível); o Mundo, por sua vez, dependendo de Deus, por participação (uma espécie de *esse* absoluto, a consagração de sua própria realidade). N. S. Jesus Cristo é porventura outra coisa senão esta síntese do Universo criado e de seu Criador?" [63]

Porque crê em Deus e em sua ação infalível na Natureza e na História, Teilhard crê na Evolução, confia no mundo e em sua lei de irreversibilidade. "A confiança no Mundo, diz ele, não pode renascer senão pela fé num Centro supremo de personalização, de reunião e de coesão em que unicamente se pode conceber uma salvação do Universo". [64]

Perante o futuro humano, não põe jamais em dúvida seu êxito. [65] "Para os autênticos otimistas, escreve ele, os trabalhos e as dificuldades da hora presente não poderiam significar que tenhamos atingido um beco sem saída na evolução. A fé deles no Universo é mais forte que toda e qualquer tentação. Procurar recuar diante do turbilhão, admitir uma tangente para evitá-lo, isso seria, pensam eles, a pior das manobras. A saída (pois que há uma de certeza!) não pode ser senão sempre mais para a frente, mais longe que os rápidos. É, pois, à força de fidelidade inteligente às marchas ascensionais da Matéria que nos aproximaremos do Espírito". [66]

"Ter admitido pela fé na História, prossegue Teilhard, que o Mundo exprime, através de seu Passado, uma marcha para o Espírito, é equivalentemente reconhecer que já não temos mais a optar entre o ser e o não-ser. Optar? Mas não estamos comprometidos, desde há muito bom tempo? Entre o ser e o não-ser, a escolha fez-se muito antes de nosso nascimento; ou, mais exatamente, é desta mesma escolha, enquanto ela se encontra implicada na marcha, desde sempre orientada, do Universo que nós nascemos...

63. *Mon Univers,* 1918, *Écrits du temps de la guerre,* Grasset, Paris, 1965, p. 272.
64. *Les fondements et le fond de l'idée d'Evolution,* 1926, *Oeuvres, tome III,* Seuil, Paris, pp. 195-196.
65. Ver, entre outras, *"La grande Option",* 1939; *"Réflexions sur le Progrès",* 1941 *(Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris).
66. *La grande Option,* 1939, *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris, p. 64.

Sob sua forma radical, o pessimismo e o agnosticismo estão condenados pela nossa própria existência. Podemos, portanto, sem hesitação voltar-lhes as costas". [67]

Qual deve ser, pois, nossa disposição relativamente a esta marcha para a frente? "Uma grande esperança, responde Teilhard, que deve nascer espontaneamente em toda a alma generosa, à vista da obra aguardada; e que representa também *o entusiasmo* essencial sem o que nada se fará. Um gosto apaixonado de progredir, de ser, eis o que nos faz falta. Para trás, portanto, com os pusilânimes e os céticos, os pessimistas e os tristes, os cansados e os imobilistas! A Vida é contínua descoberta. A Vida é movimento". [68]

Esta página bem nos pode revelar o segredo de sua alma, de sua juventude de espírito. Teilhard de Chardin amava profundamente a vida e descobrira aí uma prodigiosa aventura em que Deus e o homem se comprometeram. "Creio que a vida é bela, confiava ele numa carta a sua prima, mesmo nas piores circunstâncias — quando aí se vê Deus, que está sempre presente..." [69]

2. Teilhard declarou-se sempre otimista. Mas donde lhe vinha esta visão otimista da vida e do mundo? Seguramente, de seu cristianismo. "O otimismo que o padre Teilhard de Chardin professou e conservou sempre e apesar de tudo, responde *o Pe. de Lubac,* foi nele uma vitória da fé". [70]

Seu otimismo e sua confiança no mundo não são de ordem puramente natural, não têm nada de pelagianismo, de heterodoxo. Muito pelo contrário, inserem-se no clima próprio das virtudes teologais. Foi seu misticismo cristão, profundamente realista e iluminado pela expectativa final da Parusia, o segredo íntimo de sua alegria de viver.

"Aquele que foi indiscutivelmente, reconhece *Chauchard,* um professor da felicidade, um mestre da alegria de viver, que nos incitava a ver o positivo e o bem por toda a parte, não era menos, por isso, um realista lúcido que via e partilhava com amor os sofrimentos dos homens". [71]

67. Ibidem, p. 70.
68. *Réflexions sur le Progrès,* 1941, *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris, p. 96.
69. *Genèse d'une pensée,* Grasset, Paris, 1962, p. 68.
70. *Henri de Lubac, La pensée religieuse du P. T. Ch.,* Aubier, 1962, p. 47.
71. *Paul Chauchard, Teilhard et l'optimisme de la croix,* Ed. Univers., Paris, 1964, p. 8.

As mais difíceis provações de sua própria vida pessoal não criaram nele qualquer angústia e desalento, confia ele a um amigo, mas "um sólido otimismo apenas, apoiado precisamente nas imensas e únicas potencialidades do Deus do Evangelho". [72] Esperou ele sempre "transpor o obstáculo, à força de otimismo e de fidelidade". [73]

Este homem que sofreu a incompreensão de seus superiores e que no exílio sentia profundamente a nostalgia de seu país natal, escrevia ainda um mês antes de sua morte: "Estou mais otimista que nunca". [74] E, no entanto, fora forçado a dizer NÃO ao *Collège de France,* NÃO à publicação de seu *Le Milieu divin* e *Le Phénomène humain,* como outrora lhe haviam ordenado a deixar Paris e seu *Institut Catholique.* Mas nunca se ouviu nele uma palavra de azedume ou desalento, nem se viu um movimento de revolta ou desespero. Obedecer, vencer-se, renunciar a tudo o que se tem de mais querido, partir para o exílio — tudo isso era bem duro, e numa hora de desânimo, ouve-se-lhe murmurar: "na minha vida, são cinco horas da tarde". Ele dissimula, no entanto, o mais possível, suas penas secretas. Os companheiros jesuítas de New York não conservam dele senão uma recordação de alegria e otimismo, de fé e bondade. "É preciso, dizia ele, para que as idéias triunfem, que morram obscuradamente muitos de seus defensores".

O otimista Teilhard de Chardin não ignorava a cruz. Durante longos anos de paciência, sofrimentos morais e soledade, o padre jesuíta viveu esta palavra de *Bernanos:* "todas as aventuras espirituais são um calvário", palavra que ele escreveu um dia em seu livro de notas íntimas, quando se encontrava no auge do combate.

Certamente, o *sábio biologista* não podia ignorar que, na Natureza, não há qualquer progresso, subida, sem dor, e que o mal não é senão um subproduto inevitável da criação, sua sombra afinal. Mas o *cristão* Teilhard sabia mais ainda. Sua fé ensinava-lhe que, para lá do calvário, há o dia glorioso da ressurreição; para lá da sexta-feira santa, o domingo de Páscoa. Encontramos precisamente aí o segredo de seu otimismo e de sua irradiante alegria de viver.

No decorrer de um dos últimos retiros, confiara ele a seu livro de notas íntimas esta oração, que é um traço bem revelador de

72. Cf. *C. Cuénot, Pierre Teilhard de Chardin,* Plon, Paris, 1958, p. 446.
73. Carta de 13.3.1932.
74. Carta a *Solange Lemaitre* de 2.3.1955.

toda sua espiritualidade: "Que o Cristo ressuscitado me conserve jovem, para a maior glória de Deus. Jovem, ou seja, otimista, ativo, sorridente, perspicaz". [75]

De fato, a Ressurreição de Cristo foi o alicerce último de todo seu otimismo e toda sua alegria de viver. O mundo, a natureza e o homem, tudo isso foi glorificado na esperança da Ressurreição, para se tornar um dia, na Parusia, uma profunda realidade. [76]

Que há de mais autenticamente cristão, e na linha dos *Padres Gregos* e de *Sto. Tomás,* que este otimismo de Teilhard?

E — A Unidade do Homem: o corpo-espírito; a natureza e a graça

1. O CORPO-ESPÍRITO

Conhece-se a originalidade da posição tomista neste ponto. Fiel a *Aristóteles,* mas fiel também à concepção bíblica da unidade do homem, a doutrina de *Tomás de Aquino* corresponde plenamente aos dados da experiência e da consciência humana. É, sem dúvida, um dos domínios mais clarividentes em que o tomismo conserva ainda sua atualidade.

O próprio Teilhard reconheceu um dia que a única mudança importante depois de *Sto. Tomás* foi o papel do fator *tempo:* "Poder-se-ia talvez dizer, neste sentido, que o *hilemorfismo aristotélico* representa a projeção do evolucionismo moderno num Mundo sem duração. Transportada para dentro de um Universo a que a duração traz uma dimensão a mais, a teoria da *matéria* e *forma* torna-se quase indiscernível de nossas atuais especulações sobre o desenvolvimento da Natureza". [77]

A Evolução vai doravante dar uma visão dinâmica a uma metafísica do ser, que naturalmente se apresentava demasiado está-

75. Cit. por *H. de Lubac, La pensée rel. du P. T. Ch.,* Aubier, Paris, 1962, p. 61.
Cf. *Lettres intimes de T. de Chardin* à Auguste Valensin, Bruno de Solages, H. de Lubac et au P. Ravier, Aubier-Montaigne, Paris, 1972-73, e tb. *Pierre Teilhard de Chardin: Journal (Notes et Esquisses),* Fayard, Paris, I vol., 1975 (texte intégral publié par Nicole et Karl Schmitz-Moormann). A publicação continua...
76. "Il vivait dans l'attente de la Parousie" diz, a respeito do padre Teilhard, *Etienne Borne* (Cf. Recherches et Débats, n.º 12, p. 164).
77. *Les fondements et le fond de l'idée d'Evolution,* 1926, *Oeuvres, tome III,* Seuil, Paris, p. 181 em nota.

tica. "A *forma* não é mais a da estátua inerte, comenta *Chauchard,* mas o princípio integrador de estruturas flutuantes". [78] A estrutura do hilemorfismo vai, no entanto, continuar no pensamento de Teilhard como a única pensável para quem quer, para além da distinção dos princípios, sustentar a *unidade* do real, de cada real.

Com efeito, numa visão evolucionista do mundo que observa apenas as aparências, há uma continuidade tal entre a matéria e o espírito, que será mesmo impossível falar em dualidade. Sabe-se, aliás, o que são para o homem e nele a matéria e o espírito, em sua profunda unidade substancial. Teilhard, sábio evolucionista, não podia, pois, de forma alguma, deixar-se prender pelo dualismo platônico ou cartesiano. Muito pelo contrário, ele tinha compreendido com o Estagirita e o Aquinense que *distinguir duas coisas não era separá-las.* [79]

Na seqüência de Teilhard, o teólogo *Karl Rahner* acaba de justificá-lo: "Se, na noção de ser absoluto, há um devir na matéria, pelo qual esta se ultrapassa a si própria, esta ultrapassagem não pode operar-se a não ser em direção ao espírito, pois este ser absoluto é espírito, domínio de si e liberdade (...) Poder-se-á então dizer calmamente que uma evolução da matéria em direção ao espírito e à autotranscendência da matéria no espírito é filosófica e cristãmente uma idéia legítima". [80]

O tema da evolução não devia trazer dificuldades a Teilhard. E isto por duas razões. Primeiro, porque como disse muito bem Teilhard, *Deus faz as coisas fazerem-se pouco a pouco,* de acordo com suas respectivas leis. Aliás, já para o Aquinense, Deus é a Causa Primeira, jamais causa segunda; por outras palavras, é o Criador o fundamento das causas, a Causa por excelência. Em segundo lugar, porque a verdadeira leitura da evolução não é para trás, mas para a frente. A redução de tipo materialista, reduzindo

78. *Paul Chauchard, L'être humain selon T. de Ch.,* Gabalda, Paris, 1959, p. 176.
79. É por isso que nenhuma filosofia parece, mais que o tomismo, haver realizado com êxito a síntese integradora das aparentes contradições. "Entre as incertezas e as contradições do materialismo dialético e do idealismo, observa o *Dr. Chauchard,* é a filosofia tomista que, com o hilemorfismo, pode fornecer-nos a justa síntese, pois ela não dissocia a unidade do ser, ou seja, *não separa* o espírito da matéria, o corpo da alma, o animal e o homem, sabendo reconhecer que esta unidade encobre realidades metafísicas distintas." (Cf. L'être humain selon T. de Chardin, Gabalda, Paris, 1959, p. 173).
80. *Science, Evolution et Pensée chrétienne,* D. D. B., Paris, 1967, p. 111.

o pensamento à vida e a vida à matéria, equivoca-se acerca da evolução, ao tomá-la em sentido oposto. "Deslocar um objeto para trás, em direção ao passado, escreveu Teilhard, equivale a reduzi-lo a seus elementos mais simples". [81] Ora, logo que é elementar, a matéria apresenta-nos uma face de pluralidade e indeterminação; e fazer deste aspecto cego e absurdo a verdade e a razão do universo, tal é para ele o contra-senso materialista. [82]

Mas se rejeita cientificamente o materialismo, Teilhard de Chardin rejeita também um certo espiritualismo desencarnado, o mesmo que *Tomás de Aquino* havia já criticado no seu tempo. Se matéria e espírito, e por conseguinte alma e corpo, fazem duas realidades radicalmente heterogêneas, haveria aí uma realidade bem enigmática, muito próxima do absurdo, pois o verdadeiro e o real não se encontram a não ser na unidade. À luz do *credo* cristão, é mesmo evidente que matéria e espírito têm entre si mais afinidades que divergências.

Matéria e Espírito contradizer-se-ão, evidentemente, se as simbolizamos sob forma de *noções abstratas,* desprendidas da vida e da evolução do mundo. Chegar-se-á a esse dualismo por força de uma falsa dialética, ou negando a matéria (todas as formas ressuscitadas do maniqueísmo) ou negando o espírito (todos os materialismos). No plano das *realidades concretas,* em que o mundo e o homem são realidades unas, nem o mundo nem o homem podem porém ser dois, matéria e corpo de um lado, espírito e alma do outro.

Em *"Le Phénomène humain",* Teilhard fala das "dificuldades em que nos encontramos ainda de agrupar numa mesma perspectiva racional Espírito e Matéria", para nos indicar logo a seguir seu propósito: "tornar a ligar uma à outra, de modo coerente, as duas energias, do corpo e do espírito"; [83] e para observar na página seguinte: "Sem dúvida alguma, Energia material e Energia espiritual se prendem e se prolongam, *por meio de qualquer coisa.* Na realidade, de qualquer modo, não deve haver no Mundo em agitação senão uma Energia universal."

"Contra o antagonismo, observa *E. Borne,* do materialismo e do espiritualismo, que reflete apenas a guerra acadêmica e insolúvel de dois conceitos construídos para se contradizer no domínio

81. *Le Phénomène humain,* 1938-40, *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 33.
82. Ibidem, pp. 34-35.
83. Ibidem, pp. 59-60.

do abstrato, Teilhard afirmará, pois, a unidade profunda da matéria e do espírito, não decerto numa substância inacessível em que matéria e espírito não seriam senão expressões segundas, de acordo com um monismo espinozista, mas numa organização no interior da qual nada se perde e não cessa de se criar como uma única corrente que aumenta incessantemente em volume, em força, em energia. Nada de espiritual puro. Nada de matéria pura. Mas espiritual na matéria, e material no espírito". [84]

Para compreender melhor esta posição do padre Teilhard, será necessário lembrar a distinção por ele proposta entre o *dedans* e o *dehors* das coisas, a faceta interior e exterior delas, distinção que lhe permite encontrar a solução do problema da matéria e do espírito.

Com efeito, Teilhard que vê na Energia a estrutura interna dos seres, ao mesmo tempo que o princípio de seu movimento histórico, distingue *no exterior* e *no interior* das coisas duas formas próprias de Energia, uma e outra finitas mas solidárias em seu próprio afastamento. Há assim, *no exterior,* uma forma de energia observável, mesurável, chamada *tangencial;* e há, *no interior,* uma energia de orientação que se chama *radial.* Se o universo é energeticamente fechado e se situa "entre as realidades que nascem, crescem e morrem", [85] é por outro lado, em contínuo e progressivo renovamento, ao inventar formas novas e superiores de existência.

A energia *tangencial* é mecânica, externa, superficial e periférica. A energia *radial* é espiritual e interna, crescente e irreversível, axial ou cêntrica. Uma é uma forma de energia de degradação e dissociação. A outra é uma energia de arrumação, unificação e ascensão.

Ora, em razão da lei de complexidade-consciência, se "a Matéria manifesta a propriedade de se arrumar em agrupamentos cada vez mais complexos, e ao mesmo tempo cada vez mais subtensos de consciência; uma vez posto em marcha este duplo movimento conjugado de enrolamento *físico* e de interiorização *psíquica* que prossegue, se acelera e impele tão longe quanto possível", [86] sucede que a face exterior das Coisas (matéria) se vai complicando ainda mais e sua face interior (espírito) torna-se progressivamente psiquismo, reflexão e amor, à medida que avança a história do mundo. É, assim, que num universo em que a realidade é dupla energia, a energia *tangencial* tende a manter estaticamente o estado material do mundo e a outra, a energia *radial,* atira-o para um estado de mais intensa espiritualização.

84. *Essais sur Teilhard de Chardin* (Recherches et Débats, n.º 40, p. 54).
85. *Le Phénomène humain,* 1938-40, *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 47.
86. *La structure phylétique du groupe humain,* 1951, *Oeuvres, tome II,* p. 195.

Teilhard, como aliás *Aristóteles, Tomás de Aquino* e *Bergson,* ao fazer do ser biológico o modelo de todo o ser, afirmava-se um filósofo da Vida. O homem é para ele e para eles o *animal pensante* ou *consciente.* Ora, numa filosofia de tipo biológico e cosmológico como esta, o problema da matéria e do espírito contém na sua dependência a questão mais propriamente humana da *alma* e do *corpo.* Não se explicará o mundo a partir do homem (o idealismo), mas o homem a partir do mundo (o realismo). *O hilemorfismo aristotélico,* como teoria de estrutura, vale primeiro para o ser vivo, depois para o ser em geral e, por fim, para o homem, cada um e todos compostos de *matéria* e *forma.* E, se tudo é união de um *dehors* indeterminado (a matéria) e de um *dedans* centrado (a forma), compreende-se bem a dualidade e a unidade humanas, dissipa-se o falso mistério que é a união da alma e do corpo.

Evidentemente, a correspondência não é perfeita, unívoca, entre a *matéria* e a *forma* aristotélicas e o *dehors* e o *dedans* de Teilhard. Se *Aristóteles* se movia no terreno ontológico, Teilhard move-se de preferência no campo fenomenológico. Parece haver aí, no entanto, uma analogia de proporção, pois que, para lá das semelhanças e diferenças, uma relação se estabelece entre a *matéria* e a *forma* do Ser, para *Aristóteles,* e o *dehors* e o *dedans* do Real, para Teilhard.

Com a doutrina do *dehors* e do *dedans,* da energia *tangencial* e da energia *radial,* Teilhard repensava cientificamente a filosofia tradicional tomista da *matéria* e da *forma,* do corpo e do espírito. Com efeito, de um lado, um elemento genérico, indeterminado, o múltiplo — aquilo a que Teilhard chama o *dehors* das coisas e a que *Sto. Tomás* chamava a *matéria;* do outro lado, um elemento específico que lhe garante unidade, consistência e individualidade — aquilo a que o sábio moderno chama o *dedans* das coisas e a que o filósofo medieval chamava a *forma.* O inovador Teilhard enraíza-se assim profundamente na grande tradição da Igreja, que sustenta a unidade do homem.

"A concepção teilhardiana, reconhece apesar de tudo *Paul Grenet,* constitui contra o idealismo e o existencialismo absurdista, uma verdadeira e válida reabilitação da noção de *corpo.* O corpo

não é o reflexo do espírito-constituinte numa matéria indiferenciada, como o pretendia o idealismo transcendental e como o sustenta ainda hoje o existencialismo sartreano. O corpo é um ser determinado e estruturado em si próprio, porque possui, independentemente de todo o conhecimento que se lhe possa admitir, uma forma substancial que define seu tipo e suas leis". [87] Mas *Grenet* formula a seguir uma reserva: "Somente, qualquer que seja a importância do serviço prestado assim por Teilhard (...), ele elimina a verdadeira noção de 'matéria', o que tem por conseqüência imediata tornar-nos inacessível à verdadeira noção de 'espírito'." [88]

Impõe-se, porém, fazer notar que, no pensamento de Teilhard de Chardin, a continuidade entre a matéria e o espírito é fenomenal, diz respeito às aparências perceptíveis e não às estruturas ocultas. Por outras palavras, a questão é considerada de um ponto de vista fenomenológico e não de um ponto de vista ontológico. Esta continuidade entre a matéria e o espírito é, pois, compatível com a crença cristã da transcendência da alma humana sobre a matéria, mas ajuda a compreender, no homem, a harmonia, a unidade, entre o corpo e o espírito. [89]

Não tomemos, de modo nenhum, certas expressões teilhardianas como significando que o espírito seja um produto da matéria. "Isso seria, observa *H. de Lubac,* grosseira confusão. A perspectiva evolucionista renovou necessariamente em Teilhard o modo de entender a distinção clássica entre matéria e espírito: tal distinção não foi de forma nenhuma abolida. Se algumas vezes o compreenderam mal, é porque logo à primeira vista deram um significado metafísico a explicações que se situavam no plano meramente fenomenal. O padre Teilhard não deixou, no entanto, de se explicar. [90] O espírito não é a matéria do mesmo modo que o *dedans* das coisas não é seu *dehors.* Há, sem dúvida, no mesmo ser uma certa unidade concreta do *dehors* e do *dedans,* da matéria e do espírito; já se observou até que era isto o que Sto. Tomás, na realidade, ensinava". [91]

87. *Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui,* Beauchesne, Paris, 1960, p. 169.
88. Ibidem, p. 170.
89. Cf. *Le Phénomène humain,* 1938-40, *Oeuvres, tome I,* Seuil, p. 186 em nota.
90. Cf. *L'Union créatrice,* 1917, *E. T. G.,* Grasset, Paris, 1965, pp. 177-178.
91. *Teilhard missionnaire et apologiste,* éd. *Prière et Vie,* Toulouse, 1966, pp. 67-69.

Se Teilhard e *Bergson* se encontraram, aliás, no mesmo objetivo (esclarecer o significado evolutivo da matéria, da vida e do cosmo), é indubitável que o conceito de matéria, em *Bergson,* traz tipicamente os traços de idealidade que a visão filosófica impõe, enquanto que Teilhard se afasta deste dualismo bergsoniano e não aceita de modo nenhum a divisão do real em matéria inerte de um lado, vida e espírito do outro. "Matéria e Espírito, escreveu o sábio jesuíta, de forma nenhuma duas coisas, mas dois *estados,* duas faces de um mesmo Tecido cósmico, consoante a face que se olha ou se prolonga, no sentido em que ela se faz, ou pelo contrário no sentido em que ela se desfaz". [92]

"A concepção respectiva de Teilhard e de *Bergson* a propósito da matéria, observa a *Sra. Barthélemy-Madaule,* é o que melhor avalia o ponto de oposição entre eles". [93] Com efeito, enquanto a matéria concebida por Bergson se insere nos velhos conceitos da filosofia clássica, a matéria concebida por Teilhard exige novas categorias. Ele fê-lo, todavia, integrando-as nas do tomismo e do aristotelismo, como no séc. XIX, por exemplo, a lógica dialética de *Hegel* integrou a lógica de *Aristóteles,* ao ultrapassá-la sem a negar por isso.

O hilemorfismo aristotélico-tomista oferecia ao inovador Teilhard uma estrutura inteiramente favorável à sua visão de cientista moderno, e por isso a integrou firmemente.

2. A NATUREZA E A GRAÇA

Mais uma vez, o padre Teilhard de Chardin parece dever aqui bastante ao tomismo clássico. [94] Ao admitir a distinção das duas ordens, da ordem da natureza e da ordem da graça, ele insiste, porém, na unidade real de ambas no ser humano.

Bastante consciente do caráter delicado do problema, Teilhard aplicou-se primeiro a afirmar *a gratuidade absoluta da graça e sua transcendência.* Os textos que assinalam este ponto doutrinal

92. *Le Coeur de la Matière,* 1950.
93. *Bergson et Teilhard de Chardin,* Seuil, Paris, 1963, p. 239.
94. Se há certamente em Sto. Tomás a *distinção* entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, não há porém qualquer separação real entre uma e outra. O homem, o cristão, é uma unidade, um todo. Será mais tarde, após a reforma protestante, que infelizmente a teologia passará a considerar esta separação. Em Tomás de Aquino não há lugar para uma antropologia natural e para uma antropologia cristã, tal como já sucedera com os Padres Gregos, sobretudo *Santo Ireneu* e os *Apologistas.*

são tão numerosos e decisivos,[95] que nos limitaremos a escolher dois ou três que nos parecem mais importantes.

Já em 1916, podia ele escrever: "Et Verbum caro factum est. Foi a Encarnação. Deste primeiro e fundamental contato de Deus com nossa raça, em virtude da penetração do Divino em nossa natureza, uma *Vida nova nasceu,* engrandecimento inesperado e prolongamento obediencial de nossas aptidões naturais, a Graça".[96] Um ano depois, diz: "Cristo, evidentemente, não é o Centro que todas as coisas, aqui na terra, podiam *naturalmente* aspirar a consagrar-se. A destinação a Cristo é um favor *inesperado e gratuito* do Criador. Continua a ser verdade que a Encarnação refundiu de tal modo o Universo no sobrenatural, que, concretamente falando, não podemos mais procurar nem imaginar em volta de que Centro teriam gravitado, sem a elevação à Graça, os elementos deste Mundo".[97]

Mas, tal como *Sto. Tomás de Aquino,* Teilhard tem o cuidado de sublinhar que, se o sobrenatural transforma a natureza, *não pode porém passar sem ela.*[98] Distinção, sem dúvida, mas não separação.

Em *Le Milieu divin,* afirma de novo: "O sobrenatural é um fermento, uma alma, não um organismo completo. *Vem transformar a natureza; mas não poderia privar-se da matéria que esta lhe apresenta".*[99] Nesta sua obra-prima literária e mística, tinha ele já precisado: "O verdadeiro sobrenatural cristão, várias vezes definido pela Igreja, nem deixa a criatura no seu plano, nem a suprime: sobre-anima-a".[100]

Tais textos são demasiado claros e precisos para que se possa negligenciá-los. O padre Teilhard pretende afirmar aqui precisamente a união prática, indissolúvel, da natureza e da graça, com suas relações mútuas, no homem cristão. O sobrenatural não é um dom de Deus desencarnado, mas assume a natureza humana toda, ao fazer com ela um todo único.

---

95. Cf. *H. de Lubac, La pensée rel. du P. T. Ch.,* Aubier, Paris, 1962, pp. 178-183.
96. *La Vie cosmique,* 1916, *E. T. G.,* Grasset, Paris, 1965, p. 40.
97. *L'Union créatrice,* 1917, *E. T. G.,* Grasset, Paris, 1965, p. 195.
98. Para o Aquinense, há uma maravilhosa harmonia da graça e da natureza, de tal modo que a perfeição da natureza se realiza *na* e *pela* graça. "Gratia non tollit naturam sed perficit" (*Summa Theol.* Ia., qu. I, art. 8 ad 2); e mais explicitamente ainda: "Gratia proportionatur naturae ut perfectio perfectibili" (*De Veritate,* qu. 27, art. 5).
99. *Le Milieu divin,* 1926-27, *Oeuvres, tome IV,* Seuil, Paris, p. 199.
100. Ibidem, p. 128, nota I.

O padre jesuíta sabia muito bem que a fé cristã não lhe permitia que confundisse estas duas ordens. Ele o reconheceu, aliás, numa carta dirigida a sua prima *Marguerite:* "importaria evitar o clássico obstáculo de dar a entender que a Natureza pode exigir o sobrenatural".[101]

O que, porém, incomodava o padre Teilhard era uma certa teologia que lhe fora ensinada, em que o sobrenatural aparecia arbitrário, extrínseco, acrescentado a uma natureza que em nada o apela. Não podia ele admitir uma natureza humana fechada sobre si própria, a que um decreto puramente exterior de Deus ordenaria a aceitação do sobrenatural, psicologicamente mais anti-natural que outra coisa.

Graças a uma profunda intuição, Teilhard retomava assim (alguns anos antes do movimento teológico contemporâneo) a grande tradição patrística e medieval que sustenta a orientação da natureza para o seu fim sobrenatural. Ele falará mesmo de uma certa exigência de sobrenatural inserida em nossa natureza humana.[102]

"Tudo se passa, escreve ele, como se estivéssemos ordenados para a visão beatífica".[103] É o que *Sto. Tomás* havia já dito no século treze, ainda que se tenha negligenciado ou minimizado, a partir da Reforma, este ponto essencial de sua teologia. Para o Doutor Angélico, não há um ideal fechado de *natureza pura* plenamente realizado em si próprio, em que se introduziria a seguir o *sobrenatural,* como um intruso em um lugar que lhe parecia fechado de entrada. Muito pelo contrário, para *Tomás de Aquino,* a *aptidão* ao sobrenatural é já uma das primeiras características de nossa natureza humana. A potência obediencial não é, pois, para ele, uma simples não contrariedade de caráter puramente negativo, ou seja, uma simples não repugnância. Sto. Tomás considera-a antes como uma *aptidão* própria, um *desejo,* um *apetite* da visão beatífica,[104]

---

101. Carta de 1.1.1917 (Cf. *Genèse d'une pensée,* Grasset, Paris, 1961, p. 207).
102. Caderno 4 de seu *"Journal"* (13.5.1918). Cf. *Mgr. Bruno de Solages, Teilhard de Chardin,* Ed. Privat, Toulouse, 1967, p. 298.
Cf. *Marie-Joseph Nicolas, o.p., Evolution et Christianisme,* préface de Jacques Maritain, Fayard, Paris, 1973.
103. Caderno 4 de seu *"Journal"* (17.1.1918). Cf. *Mgr. Bruno de Solages,* op. cit., p. 297, nota 93.
104. A propósito deste "desejo natural de ver a Deus", pode citar-se a *Suma Teológica* (Ia. Parte, qu. 62, art. 2; qu. 12, art. 5; I-IIa. Parte, qu. 114, art. 1-2) e a *Suma contra os Gentios* (Livro III, cap. 48-140).

natural e ineficaz ao mesmo tempo.[105] É o que puseram em grande relevo toda uma geração de tomistas contemporâneos, tais como *Joseph Maréchal, Guy de Broglie* e mais recentemente *Henri de Lubac.*

A idéia dominante de Teilhard é que "não há no Universo senão *um só centro,* natural e sobrenatural ao mesmo tempo, e que move numa mesma linha toda a Criação, em direção à maior Consciência primeiro, à mais elevada santidade depois: a saber, Cristo Jesus, pessoal e cósmico".[106]

Partidário entusiasta de uma evolução finalista, Teilhard descobria aí uma correspondência, uma ordenação profunda entre a natureza e a graça, entre a consciência e a santidade.[107]

Se, para *Sto. Tomás,* a santificação remata e prolonga a criação, para Teilhard, a santificação remata e prolonga a marcha evolutiva. Isto parece lógico, pois na visão teilhardiana a criação desenvolve-se evolutivamente. A coerência dos princípios, entre um e outro, é portanto perfeita.[108]

A evolução não tem, por si própria, o poder de salvar; mas *prepara* a santificação na medida em que o homem, tornado mais espiritual e mais consciente, é também mais disponível à graça de Cristo. "A Ciência sozinha não pode descobrir Cristo, afirmava Teilhard em 1921, mas Cristo satisfaz os votos que nascem em nosso coração, na escola da Ciência".[109] E a razão profunda é que a graça da fé supõe "uma sensibilidade particular dos olhos e dos ouvidos de nossa alma".[110]

Com efeito, a nossa salvação far-se-á melhor se aceitamos tudo o que é cultura, civilização, progresso da humanidade. A aptidão *receptiva* do sobrenatural, sua abertura, é mais perfeita e eficaz numa tal humanidade de amanhã, pensa o padre Teilhard, como aliás já no pensamento de *Tomás de Aquino,* um corpo são e uma alma sã constituem as garantias mais sólidas da santidade.

---

105. "Quamvis homo *naturaliter inclinetur in finem ultimum,* non tamen potest naturaliter illum consequi *sed solum per gratiam;* et hoc est propter eminentiam illius finis." (*In Boet. de Trinitate,* qu. 6, art. 4 ad 5).
106. *Forma Christi,* 1918, *E. T. G.,* Grasset, Paris, 1965, p. 342.
107. "Minha intenção: estabelecer de uma forma admissível a *continuidade evolutiva* (na ontogênese e no esforço) entre a Natureza e o Sobrenatural", escreveu o padre Teilhard no Caderno 4 de seu *"Journal",* em 28.12.1916.
108. Cf. *Olivier Rabut, Dialogue avec T. de Chardin,* Cerf, Paris, 1960, p. 167.
109. *Science et Christ,* 1921, *Oeuvres, tome IX,* Seuil, Paris, p. 62.
110. *Introduction au Christianisme,* 1944.

Se a evolução dá a impressão de salvar o homem, é apenas no sentido de *dispor melhor* o homem a acolher os dons de Deus e a torná-los mais eficazes. No pensamento de Teilhard, é verdadeiramente a graça de Cristo, e só ela, que salva; não são as forças evolutivas. "Basta não confundir, observa *Olivier Rabut,* a disposição para receber e o dom recebido",[111] a condição necessária e a condição suficiente. Como já o havia dito *Tomás de Aquino:* "A natureza é preâmbulo à graça".[112]

O problema do natural e do sobrenatural aparecia sobretudo *prático* na visão de Teilhard: "Preocupados com disputas especulativas, os teólogos esquecem isto: conciliar praticamente o natural e o sobrenatural numa mesma orientação única e harmoniosa da atividade humana é um problema mil vezes mais penetrante que todas as dificuldades que amontoar se possa sobre a essência da graça. Para o resolver, é preciso mostrar que a renúncia, longe de empobrecer a natureza e de aborrecer o cristão do Universo, resulta essencialmente do esforço humano; a verdadeira castidade e a verdadeira contemplação sendo as formas enobrecidas, dilatadas por seu sentido nativo, da atividade e do amor humano, devia a opção cristã ser, pois, apresentada como a escolha, não precisamente entre o Céu e a Terra, mas entre dois esforços para completar o Universo *intra* ou *extra Christum".*[113]

"Em oposição a uma teologia do sobrenatural demasiado formal outrora, comenta *E. Rideau,* não se deixará de observar que, por um instante muito seguro e conforme à tradição, Teilhard reintroduzia nesta noção a realidade concreta e histórica de Cristo, obscuramente aguardado sem dúvida por uma expectativa da criação, mas essencialmente novo em relação àquela".[114]

De fato, era o sobrenatural para Teilhard de Chardin a realidade das realidades, mais real que todos os fenômenos — JESUS CRISTO; e sua presença misteriosa no mundo — O CRISTICO. Se a esfera do cosmo está repleta de Deus, isso é precisamente verdade a partir de seu Centro ou Foco histórico, o Jesus do Evangelho. Não conhecemos Deus nem o Sobrenatural a não ser nEle e por Ele.

---

111. *Olivier Rabut,* op. cit., p. 143.
112. "Natura praeambula est ad gratiam" (*In Boet. de Trinit.,* qu. 2, art. 3).
113. *Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux,* 1919, *E.T.G.,* Grasset, Paris, 1965, p. 379.
114. *Emile Rideau, La pensée du P. T. de Chardin,* Seuil, Paris, 1965, p. 392.

F — Uma moral ontológica e não jurídica

1. O padre Teilhard acreditava verdadeiramente na Natureza, porque ela subia em direção a "um vértice definitivo", ao "Centro dos centros". O sucesso biológico de Homem, pensava ele, não podia ser pois, para o cristão, uma simples probabilidade, era uma verdadeira certeza. [115]

Evidentemente, não há qualquer necessidade metafísica na certeza da infalibilidade da Evolução. Para o sábio, trata-se muito simplesmente de uma certeza baseada na observação dos fatos, uma certeza moral, digamos. Mas, em Teilhard, sua crença religiosa vem assegurar sua esperança de homem, confirmar sua visão científica.

O Homem é, antes de tudo, um fenômeno da Natureza, pois é ela que nele se prolonga. Mas o Homem não é apenas da Natureza; é também da moralidade, pois tem o poder singular de dizer *sim* e *não*. O Homem integra-se na Natureza, mas continuando livre diante dela. Ele é, portanto, *continuidade* e *ruptura;* há nele o dualismo de sua grandeza e de sua miséria, o duplo infinito pascaliano.

Numa visão dinâmica do universo, como é o caso da perspectiva evolucionista, vai a liberdade ser absorvida na necessidade do cosmo?

Teilhard faz apelo à necessidade da evolução cósmica e simultaneamente ao poder de recusa consciente, ou seja, à liberdade responsável do homem considerado individualmente.

A fé cristã assegurava-o do sucesso final do Universo e do Homem-espécie, pois Deus é o mais forte e sua obra de amor não pode ser destruída pela criatura. Mas se para Teilhard este resultado é seguro, ele sabe também que o homem-indivíduo pode dramaticamente afastar-se, rejeitar o Amor que o reuniria a Deus e aos outros em Deus.

Um dos pontos fundamentais do pensamento teilhardiano é precisamente o risco de suicídio, de recusa, de negação introduzido pela pessoa humana no processo evolutivo. A pessoa do homem pode, na verdade, rejeitar a Evolução, fazer parar tudo por "não sei que desgosto de viver", que "medo existencial", que "sentimento de absurdo". O que, antes do homem, não era senão uma história cósmica, torna-se com ele um drama da liberdade.

115. Cf. *Les directions et les conditions de l'Avenir,* 1948, *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris, pp. 304-305.

O sentido da totalidade não impedia Teilhard de ver a ruptura que o homem introduziu no cosmo. Apesar de seu otimismo, Teilhard sabia-o bem e, nas últimas páginas de *Le Phénomène humain,* falará de "a grande opção", "a aposta", "a desordem" e "o risco". "A Noosfera, alcançado seu ponto de unificação, escreveu ele, se clivará em duas zonas, respectivamente atraídas para dois pólos antagonistas de adoração. O Pensamento jamais completamente unido neste mundo. O amor universal não vivificando e não atraindo finalmente, para consumá-la, senão uma fração da Noosfera, — a que se decidirá a 'dar o passo' para fora de si, ao encontro do Outro. *Ainda uma última vez a ramificação".* [116]

Ele encara, pois, no futuro um "cisma interno da Consciência, cada vez mais dividido à volta de dois ideais opostos de evolução", "o êxtase na Concórdia ou a discórdia". [117] Teilhard é mesmo um dos raros cristãos de nosso tempo a ter escrito páginas bem densas e terríveis sobre o inferno. [118]

Ora, porque há a possibilidade do bem e do mal, do amor e do ódio, há necessariamente a moral.

Como o fora para *Sto. Tomás,* é no interior de sua visão cósmica, de seu otimismo radical da natureza e do homem, que se define a moral de Teilhard de Chardin. Num e noutro pensador, a *moralidade* dos seres livres e responsáveis faz parte integrante da *ordem física* do cosmo, pois cada ser realiza, de acordo com sua natureza, seu fim próprio dentro da finalidade geral do universo. Esta moralidade é assim essencialmente *ontológica.* E se, para o Aquinense, a moral está inscrita na natureza de cada ser e recebe o nome de natural, [119] para Teilhard ela é, de um ponto de vista dinâmico, a conformidade absoluta do real às leis da Evolução. "O Cosmo, afirma o padre jesuíta, constrói-se fisicamente a partir do Homem, por meio de grandezas de ordem moral. Não há mais,

116. *Le Phénomène humain,* 1938-40, Seuil, Paris, pp. 321-322.
117. Ibidem, p. 322.
118. Cf. *Le Milieu divin,* 1926-27, *Oeuvres, tome IV,* Seuil, Paris, pp. 187-192; *La lutte contre la multitude,* 1917; *Les Noms de la Matière,* 1919; *"Hymne de l'Univers",* Seuil, Paris, p. 131.
119. "Esta concepção de uma moral inscrita na ordem natural e histórica, apresenta-a e constrói-a *Sto. Tomás* graças a duas expressões doutrinais. Uma é recebida do grandioso esquema *neo-platônico* do Universo, concebido, a humanidade incluída, como uma emanação e um retorno (...) A segunda expressão, essa em doutrina bíblica: a criação é feita à imagem e semelhança de Deus (*Gên.* II)".
Cf. *M-D. Chenu, St. Thomas d'Aquin et la théologie,* Seuil, Paris, 1959, p. 128.

à nossa volta, um domínio físico e um domínio moral. Não há senão o Físico-moral".[120] E ainda: "O dever não é outra coisa, em sua origem, senão o reflexo do Universo no átomo".[121] E mais uma vez: "O esforço moral é o *prolongamento, nas nossas almas,* do mesmo dinamismo que lançou nossos corpos".[122]

Para lá da analogia de que Teilhard se serve, conforme era seu hábito, parece bem evidente que, para ele (e para *Tomás de Aquino* também), a moralidade dos seres livres faz parte integrante da ordem física do cosmo. Igualmente, nada de mais natural que o esforço moral, a ascensão do homem em ordem ao "ser-mais", à sua realização em Deus e seu Cristo. É assim que, através do homem, a Evolução torna-se não só mais consciente como também, pelo próprio fato, "se moraliza" e "se misticiza". A moral e a santidade, sublinha o padre Teilhard, ganham portanto um significado orgânico e essencial na economia do devir universal.[123]

Há em Teilhard uma moral *natural,* mas não uma moral naturalista no sentido biológico do termo, pois no plano da ação a natureza humana manifesta-se sobretudo pela aptidão do domínio de si, da dependência livre e responsável de um Vértice absoluto, imanente e transcendente à própria consciência. "Esta *explicitação* reflexiva do Absoluto, comenta o *Pe. Rideau,* e do Universal no dado Mundo-Homem evita o absurdo de uma *moral biológica,* ao conservar o fato de uma inserção do mérito na vida, de uma preparação da moral através da vida: a ética admite o descanso das unificações cósmicas".[124]

Ao admitir esta moral natural, Teilhard revela-se-nos um pensador profunda e autenticamente católico, na linha tradicional de *Tomás de Aquino,* para quem, em oposição ao juridismo de *Duns Scot* e de *Ockham* e depois dos teólogos das igrejas reformadas, a moral se define em conformidade com a natureza humana, integrada no plano criador de Deus.

A moral teilhardiana apresenta-se, pois, como uma moral do *sim,* da *vocação;* e o apelo vem de Deus *através da natureza.*

---

120. *Esquisse d'un Univers Personnel,* 1936, *Oeuvres, tome VI,* Seuil, Paris, p. 90.
121. *L'Esprit de la Terre,* 1931, *Oeuvres, tome VI,* Seuil, Paris, p. 36.
122. *L'Union créatrice,* 1917, *E. T. G.,* Grasset, Paris, 1965, p. 194.
123. Cf. *L'Atomisme de l'Esprit,* 1941, *Oeuvres, tome VII,* Seuil, pp. 53-63.
124. *La pensée du P. T. de Chardin,* Seuil, Paris, 1965, p. 256.

2. Uma vez que a moral teilhardiana é essencialmente uma *exigência inscrita no próprio ser,* é evidente que Teilhard se recusa a atribuir ao mal uma realidade ontológica. Para ele, tal como para *Tomás de Aquino,* e até *Agostinho, Gregório de Nissa* e outros *Padres da Igreja,* há no mal um paradoxo, é que ele *é* sem *ser.* O mal não existe senão como desordem, privação do ser. Sua existência torna-se assim ontologicamente negativa; é uma privação de ser, um nada.

Uma certa privação de bem nas criaturas é-lhes bastante natural, em razão de sua origem e condição de ser participado. "É por isso, observa *G. Crespy,* que elas sofrem todas do que *Gregório de Nissa* chamava uma *apousia* e *Santo Agostinho* designa pelas palavras: *privatio, amissio,* dito de outra maneira: o mal".[125]

Mas o mal não se manifesta em sua profunda realidade a não ser com o aparecimento do homem, pois com ele se torna pecado, obstinação, recusa de ordem, rejeição do amor divino. "Desarmonias ou decomposições físicas no Pré-Vivo, sofrimento no Ser Vivo, pecado no domínio da Liberdade, escreve Teilhard, não há *ordem em formação* que não implique desordem, em todos os graus".[126] Deste ponto de vista, o mal será pois considerado como um "subproduto evolutivo" inerente às naturais "resistências à ascensão do Espírito".[127] E Teilhard acrescenta: "Parece evidente que, num Universo de estrutura evolutiva, a origem do Mal não levante mais as mesmas dificuldades (nem exija mais as mesmas explicações) que num Universo estático, inicialmente perfeito. Não haverá, doravante, mais necessidade para a razão de suspeitar e procurar 'um culpado'. Desordens físicas e morais não nascem espontaneamente num sistema que se organiza, tão demoradamente quanto o dito sistema não se encontrar completamente organizado?"[128]

Teilhard preocupa-se, no entanto, em nos advertir de que esta *necessidade estatística* (de fato, mas não de direito) não implica qualquer obrigação, nem suprime a liberdade.[129] "De resto, comenta *H. de Lubac,* ele não sustenta menos que o próprio mal, muito especialmente o mal moral, assim como a liberdade, permanece um 'mistério'. Somos, então, levados a perguntar se certas críticas que lhe são dirigidas não atingiriam também, através dele,

---

125. *G. Crespy, La pensée théol. de T. de Chardin,* Ed. Univ., Paris, 1961, p. 148.
126. *Comment je vois,* 1948, *Oeuvres, tome XI,* Seuil, Paris, p. 212.
127. *Le Christ Évoluteur,* 1942, *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, pp. 163-175.
128. *Le Christ Évoluteur,* 1942, *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, p. 175.
129. Cf. *L'Analyse de la Vie,* 1945, *Oeuvres, t. VII,* Seuil, Paris, p. 145.

os maiores doutores da tradição cristã, um Santo Agostinho, um *Sto. Tomás,* todos os (...) que se recusam a atribuir ao mal, à maneira maniqueísta, uma realidade ontológica".[130]

Para Teilhard, o mal tem ainda, em seu aspecto negativo, um efeito desagregante, a tal ponto que se poderia dizer: *"Ubi peccata, ibi multitudo".* E nisso encontrou Teilhard ainda uma tradição dogmática muito importante, desde *Ireneu* a *Orígenes, Gregório de Nissa, Agostinho* e outros. "Ele reencontrava ao mesmo tempo, sublinha Lubac, a tradição correlativa, oriunda sobretudo do *Evangelho de S. João* e da *Epístola aos Hebreus,* sobre a obra de reunião e unidade realizada por Cristo".[131]

G — Um personalismo comunitário

1. O sistema teilhardiano é bem vincadamente personalista.

"O que tenho em vista, confessa Teilhard, é construir uma figura do mundo físico *à volta da pessoa humana* escolhida como elemento significativo de todo o sistema".[132]

Mas se a pessoa se situa no centro de sua visão, não é de modo nenhum como conceito abstrato, mas como posição existencial. Não diz ele, aliás, em *Le Phénomène humain,* "qual é, no próprio interesse da Vida em geral, a obra das obras humanas, senão o estabelecimento em si, para cada um de nós, de um centro absolutamente original, em que o Universo se reflete de uma maneira única, inimitável: nosso eu, nossa personalidade, muito justamente?"[133]

Teilhard não separa nunca a pessoa de sua experiência, do real por ela vivido, em razão de uma recusa intuitiva que havia nele a separar o intelectual do espiritual. Se por um lado a pessoa se situa no cosmo, em continuidade com o processo do real ("construir o mundo físico à volta da pessoa"), por outro lado a pessoa possui o primado deste real, ela é o efeito máximo de complexidade-consciência de centração e unificação.

130. *La pensée rel. du P. T. Chardin,* Aubier, Paris, 1962, pp. 164-165.
131. Ibidem, p. 166.
132. *Esquisse d'un Univers Personnel,* 1936, *Oeuvres, tome VI,* Seuil, p. 70. Esta idéia dominante aparece também em várias cartas. Assim, numa carta de 15.7.1929, Teilhard confessava abertamente: "Depois da idéia de Espiritual, a idéia de *Pessoa* ganha depressa, na minha visão do mundo, uma importância extraordinariamente crescente". — Ainda, numa outra carta enviada de Pequim em 15.8.1936, Teilhard insistia: "O essencial cristão é, em minha opinião, manter e salvar *o primado da Pessoa".*
133. *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 290.

"Mas, interroga-se *a Sra. Barthélemy-Madaule,* que é pois o que singulariza a pessoa e assinala sua transcendência ao universo que a precede e a contém? É que somos o elemento, entre outros, de um Centro Supremo (...) A pessoa é um foco de energia espiritual que só se pode consolidar irreversivelmente em Deus; o que significa que, uma vez completada, é de sua natureza imortal".[134]

No princípio desta visão personalista, há sem dúvida um compromisso vivido, uma experiência mística.

Já em 1918, Teilhard afirmava: "O movimento que me iniciou começara a partir de um ponto, de uma pessoa — a minha. Sob a excitação dos sentidos, este ponto se dilatara, como se quisesse absorver tudo. Mas, bem depressa, é ele que se encontrou apanhado e invertido. Com todos os seres que me envolviam, senti-me capturado por um Movimento superior que agitava os elementos do Universo e os agrupava numa ordem nova. Ora, quando me foi dado ver para onde tendia o deslumbrante rastro das belezas individuais e das harmonias parciais, apercebi-me de que tudo isso voltava a centrar-se num único ponto, numa Pessoa, — a Vossa (...), Jesus!"[135]

Jesus, como Centro do círculo da Pessoa, é uma idéia que tomará lugar cada vez mais importante na estrutura do pensamento teilhardiano. É uma idéia vivida, da ordem do existencial, inacabada portanto, como tudo o que é vivido, porque evolutivo.

Para Teilhard, por outro lado, a antinomia do pessoal e do universal não é mais que ilusória, pois que toda a organização química, biológica, psicológica ou social, à volta de um centro funcional, diferencia os elementos. O Pessoal-Universal é, para ele, a própria realidade que devia preexistir, para operar em nós, e que ultrapassa esta aparente contradição. O pessoal, pensa Teilhard, só será salvo neste ultra-centro, o Centro Pessoal último.

É assim que, partindo de uma filosofia da natureza, Teilhard de Chardin chega a uma filosofia da pessoa. E se as primeiras formas históricas de personalismo tinham separado a pessoa do mundo, a Evolução ter-nos-á agora permitido considerar a pessoa emergindo da tensão com o Ser. Esta dialética nada tem, no entanto, de *hegeliano,* pois para o sábio jesuíta o ÔMEGA é também o ALFA, mais uma vez sua experiência religiosa vem adiante de seu pensamento.

134. *A pessoa na perspectiva teilhardiana,* em *"Recherches et Débats",* n.º 40 (Octobre 1962), pp. 73-74.
135. *Le Milieu mystique,* 1918, *E. T. G.,* Grasset, Paris, 1965, p. 164.

Aliás, o que caracteriza especificamente *a dialética hegeliana* é o relevo decisivo da contradição e, portanto, da negação no âmago da própria realidade e de toda a realidade, que não pode ser ascensão criadora senão na medida em que se opõe a si própria. Ora, a evolução de Teilhard não tem nada de dialético neste sentido. A marcha do universo para um sempre mais de complexidade e sempre mais de consciência desenvolve *virtualidades* que vão muito simplesmente *se atualizando;* e em virtude desta relação da potência ao ato, Teilhard parece muito mais *tomista* que *hegeliano.* A dialética teilhardiana tem mesmo o sentido tradicional cristão, o do *Itinerário da alma a Deus de S. Boaventura,* por exemplo. É uma ascensão para o mais perfeito, a passagem do virtual ao atual. Seu valor positivo não se apóia na negação.

2. A concepção de pessoa que encontramos em Teilhard é verdadeiramente *a concepção cristã.* Ele é, aliás, aqui bem clássico.

Numa linguagem que quase coincide com a do personalismo contemporâneo, seja o da revista *"Esprit",* [136] seja o dos filósofos russos ortodoxos, [137] Teilhard analisa em *Le Phénomène humain* "a tríplice propriedade que possui cada consciência: 1) de centrar *tudo à volta de si;* 2) de poder centrar-se *em si* sempre cada vez mais; e 3) de vir, por esta própria centração, a *unir-se a todos os outros* centros que a envolvem". [138]

A pessoa é para Teilhard, tal como o era para *Sto. Tomás* e a grande tradição cristã, centrada em si *(in se)* e nos outros *(ad alios).* Em sua singularidade incomunicável, a pessoa é um ser subsistente que se pertence a si própria e cuja dignidade não admite nada que lhe esteja acima, exceto o próprio Deus. [139] Mas a pessoa é também social, comunitária, debruçada sobre os outros, enquanto elemento do Corpo místico de Cristo.

---

136. Fundada em 1932 por *E. Mounier,* à revista *"Esprit"* se ligam alguns dos filósofos franceses contemporâneos. Entre eles, foi *Maurice Nédoncelle* quem tentou, nos últimos anos, elaborar uma verdadeira sistemática da *pessoa,* em *"La réciprocité des consciences"* (Aubier, Paris, 3.ª edição, 1962) e *"Vers une philosophie de l'amour et de la personne"* (Aubier, Paris, 1957).

137. Foi sobretudo no exílio que esta filosofia russa cristã se manifestou, através de *N. Berdiaeff, Lossky, Féodoroff* e outros. Conhece-se a influência exercida no personalismo francês, sobretudo de um *Berdiaeff.*

138. *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 287.

139. "Único entre todos os seres, o ser intelectual ordena-se diretamente a Deus" (*Suma Teológica,* II-IIae, qu. 2, art. 3).

Em oposição a uma certa filosofia dos últimos séculos, que confunde pessoa e indivíduo, centrando-a exclusivamente em si *(in se),* o padre Teilhard de Chardin afirma: "O que constitui um centro *individual* é o ser distinto dos outros centros que o envolvem. O que o constitui *pessoal* é o fato de ser profundamente ele próprio (...) O individualismo decresce com a Centrogênese e anula-se (em Ômega), quando a personalidade atinge precisamente seu máximo". [140] Não estamos nós aqui no âmago do paradoxo cristão: quanto mais centrados nos outros, tanto mais o somos em nós?

"Seu único erro — escreve Teilhard a propósito de certa filosofia heterodoxa moderna, mas que lhe faz de extremo a extremo desviar-se do reto caminho, é *confundir individualidade e personalidade.* Ao procurar separar-se o mais possível dos outros, o elemento individualiza-se; mas, fazendo-o, (...) diminui-se e perde-se, de fato. Para sermos plenamente nós próprios, é em direção inversa, é no sentido de uma convergência com todos os outros, é em direção ao OUTRO, que é preciso avançar. O termo de nós próprios, o auge de nossa originalidade, não é nossa individualidade — é nossa pessoa; e esta, da parte da estrutura evolutiva do Mundo, não podemos encontrá-la senão unindo-nos. Nada de espírito sem síntese. Sempre a mesma lei, de alto a baixo. O *Ego* autêntico cresce na razão inversa do *Egoísmo.* À semelhança de Ômega que o atrai, o elemento não se torna pessoal senão universalizando-se. E inversamente, não se universaliza verdadeiramente senão supersonalizando-se". [141]

Numa conferência realizada em 27 de novembro de 1930, o padre Teilhard afirmava já então: "O indivíduo não tem em si próprio a perfeição, mas sua personalidade suprema e definitiva aperfeiçoar-se-á na medida em que ele souber unir-se a outras pessoas, para constituir com elas um sujeito cada vez mais desenvolvido e cada vez mais bem organizado". [142]

E eis-nos perante o problema do Amor.

"Só o Amor, diz Teilhard, pela séria razão de que só ele agarra e junta os seres pelo íntimo deles mesmos, é capaz, — constitui isto um fato de experiência quotidiana — de aperfeiçoar os seres enquanto seres, reunindo-os uns aos outros. Com efeito, em que

---

140. *Centrologie,* 1944, *Oeuvres, tome VII,* Seuil, Paris, p. 123 em nota.

141. *Le Phénomène humaln,* Seuil, Paris, pp. 292-293.

142. Cit. por *Émile Rideau,* em *"La pensée du P. T. de Chardin",* Seuil, Paris, 1965, p. 257.

momento atingem dois amantes a mais completa posse deles próprios senão quando se dizem perdidos um no outro? O gesto mágico, o gesto reputado contraditório de personalizar totalizando, não o realiza, de fato, o Amor a todo o instante no casal, na equipe, à nossa volta? E o que opera assim quotidianamente numa escala reduzida, por que não o repetiria o Amor um dia às dimensões da Terra?" [143]

Este amor "que precipita um no outro, sob a pressão de um Universo que se concentra, os elementos no Todo", [144] é precisamente, através de todas estas analogias naturais, o Amor de Cristo difundido por toda a parte. É por esse motivo que Teilhard pode imaginar "o Universo consumando-se numa síntese de centros, em conformidade perfeita com as leis da união. Deus, Centro dos centros". [145]

O Universo transcendente de Teilhard, este Universo por que ele aspira, é assim por excelência um *Universo pessoal* e um *Universo personalizante.* É, como ele já o afirmara em 1916 numa profunda intuição, um *Universo de almas e de centros pessoais à volta de um grande Centro, do próprio Deus.* [146]

Não há nisto contradição, pois o grande princípio teilhardiano é que *"a união diferencia"*. E nesta visão do Corpo místico de Cristo, do Hiper-Pessoal, a ação diferenciante e comungante do amor, pela qual Deus deverá ser, por fim, *tudo em todos* (*I Cor.* XV, 28), é precisamente o contrário de um processo de absorção em que Deus se tornaria Tudo. De fato, "longe de dissociar, consolida; longe de confundir, diferencia; longe de deixar a alma entorpecer numa união vaga e preguiçosa, a impele sempre mais alto nos caminhos precisos da ação". [147]

Que haverá de mais profundamente tradicional?

A propósito deste *homem único* que todos fazemos em Cristo, que belas e magníficas páginas não nos deixaram na literatura cristã os *Padres Gregos e Santo Agostinho?* [148]

Ao comentar algumas dessas páginas, o teólogo russo *Lossky* escrevia: "Mas este *homem único* em Cristo, sendo todo ele UM

143. *Le Phénomène humain,* 1938-40, Seuil, Paris, p. 295.
144. Ibidem, p. 296.
145. Ibidem, p. 328.
146. Cf. *La Vie cosmique,* 1916, *E. T. G.,* Grasset, Paris, 1965, p. 36 e seg.
147. *Mon Univers,* 1924, cit. em *Oeuvres, tome VI,* Seuil, Paris, p. 66.
148. Entre os *Padres Gregos,* v.g. *Clemente de Alexandria (P. G.* 8,229), *Origenes (éd. Baehrens,* p. 378), *Gregório de Nissa (P. G.*

pela sua natureza renovada, é todavia MÚLTIPLO em pessoas: existe em várias pessoas. Se a natureza humana se encontra reunida na hipóstase de Cristo, as pessoas humanas, as hipóstases desta natureza unificada não são suprimidas. Elas não se confundem com a Pessoa divina de Cristo". [149]

E eis a razão por que: enquanto a obra de Cristo diz respeito à *natureza humana* que Ele recapitula em sua hipóstase, é o Espírito Santo que se relaciona com as *pessoas,* se dirige a cada uma delas para as santificar. Como diz, aliás, *S. Basílio:* "O Espírito Santo é a fonte de santificação que não se esgota, apesar da multidão dos participantes (...) Ele é plenamente presente em cada um e por toda a parte. Dividindo-se, Ele não sofre porém divisão. Logo que nEle se comunga, não cessa de continuar íntegro, da mesma maneira que um raio de sol (...) que ocasiona delícias a todos, de forma que cada um se julga único a aproveitar, ao passo que esta claridade ilumina a terra e o mar e penetra a atmosfera. Assim, o Espírito se encontra presente a cada um dos que o recebem, como se fosse comunicado somente a ele". [150]

Deste modo, à *unidade* em Cristo corresponde a *diversidade* no Espírito Santo, à volta de Cristo. Tal é, pois, o próprio sentido do Pentecostes: no momento em que os fiéis se encontravam *todos eles reunidos,* as línguas de fogo se dividiam, e pousou *uma sobre cada um deles* (*At.* II, 1-4).

"O Pentecostes, afirma um outro teólogo ortodoxo, *Olivier Clément,* fez do Corpo de Cristo o meio ambiente em que cada pessoa encontra sua via própria para a deificação. *Uma multidão de centros pessoais anima a unidade do Corpo:* a hipóstase da Igreja não é, portanto, Cristo nem o Espírito Santo, mas cada pessoa humana em comunhão, ou seja consubstancial com seus irmãos na medida em que, pela Eucaristia, se torna presença do Senhor". [151]

Não é também surpreendente esta coincidência do pensamento do padre Teilhard com a grande tradição oriental?

É assim, de fato, que a concepção teilhardiana da pessoa, muito para lá da ordem puramente metafísica, é essencialmente

44,1316-20), *Máximo o Confessor (P. G.* 91,665-68) e *João Crisóstomo (P. G.* 59,361-62). Entre os *Padres Latinos,* sobretudo *Agostinho* (*P.L.* 42,895-96).
149. *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient,* Aubier, Paris, 1960, p. 162.
150. *De Spiritu Sancto* (*P. G.* 32,108-109).
151. *L'Eglise Orthodoxe,* P.U.F., Paris, 1961, p. 81.

da ordem mística e se integra nos quadros de uma experiência cristã profundamente vivida. É a partir de tal nascente sobrenatural que Teilhard faz sua reflexão de filósofo. Ele nos aparece aqui, mais uma vez, como um verdadeiro pensador cristão.

Embora tenha ido muito mais longe que os Padres da Igreja e os teólogos da Idade Média na sistematização da *pessoa* — o que é natural, pois aproveitou todo o progresso do personalismo contemporâneo —, Teilhard coloca-se na esteira de *Sto. Tomás* e da filosofia clássica cristã.

CAPÍTULO QUARTO

UMA ESPIRITUALIDADE CENTRADA NA EUCARISTIA

A vida interior supõe o pensamento. Uma espiritualidade não pode compreender-se nem julgar-se a não ser em relação ao conjunto de verdades que a animam. Deste modo, para compreender a espiritualidade de Teilhard, exige-se uma tomada de consciência de sua intuição inicial e das áxis de seu pensamento religioso, tal como para compreender a espiritualidade de Sto. Tomás, será necessário recorrer à sua teologia.

Tomás de Aquino e Teilhard de Chardin encontraram-se aqui, uma vez mais, na medida em que um e outro fizeram da Eucaristia sua devoção por excelência, a fonte de sua vida íntima no mistério de Cristo.

Não estão, evidentemente, isolados na história multissecular da Igreja. Muito pelo contrário, são nisso bem clássicos e se integram numa longa tradição da espiritualidade cristã, cujas origens remontam ao *Evangelho de S. João,* às promessas de Cristo na Ceia (XIV, 8-23) e ao discurso do pão da vida (VI, 22-66). Os *Padres da Igreja,* por seu lado, seja entre *os Gregos* particularmente *Cirilo de Alexandria, Gregório de Nissa* e *João Crisóstomo,* seja entre *os Latinos* com *Agostinho,* deixaram-nos bem admiráveis páginas sobre esta singular união realizada pela Eucaristia.

No séc. XIII, na própria época de *Tomás de Aquino,* bastará recordar *Guiard de Laon, Boaventura* e *Roger Bacon,* entre os teó-

logos, como *Francisco* e *Clara de Assis, Ângela de Foligno* e sobretudo o célebre movimento eucarístico de *Liège,* entre os grandes místicos.

Na seqüência da teologia, a hagiografia atesta igualmente, confirmando-a, que a Eucaristia se apresenta de fato como o sacramento por excelência da vida cristã. É, aliás, toda esta grande corrente tradicional que vai conduzir à instituição da Festa do Corpo de Deus por *Urbano IV,* em 1264.[1]

No interior desta grande tradição há, no entanto, certos elementos ou aspectos a que *Sto. Tomás* e o padre Teilhard deram um relevo particular que poderiam determinar bastante bem suas respectivas espiritualidades. Tais são a idéia de *transubstanciação* ou santificação da matéria e a visão dominante da Eucaristia como *sacramento de unidade.*

Se é verdade que a espiritualidade cristã é só uma em seu conjunto, há porém, em certas épocas e para determinados mestres espirituais, elementos que, em virtude de circunstâncias sociais e de carismas puramente pessoais, ganham um relevo decisivo, como há outros que pelo contrário se apagam.

Em *Tomás de Aquino* e Teilhard de Chardin, esses elementos ganharam um relevo muito particular, ainda que cada um os tenha vivido à sua maneira: *Sto. Tomás* como teólogo especulativo, Teilhard como pensador místico que foi, acima de tudo.[2]

A ESPIRITUALIDADE EUCARÍSTICA DO PADRE TEILHARD

A devoção do padre Teilhard à Eucaristia é um dos traços, e não dos menos decisivos, de sua vida interior. É, com efeito, "no mistério eucarístico, observa o *Pe. Lubac,* que Cristo mais habitualmente se apresentou à sua meditação".[3]

O volume intitulado *"Genèse d'une pensée",* que reúne as cartas de Teilhard a sua prima *Marguerite* durante os anos de 1914 a

1. Cf. *Piolanti, Eucaristia,* Roma, 1957.
Dict. de Spiritualité, vol. 4,1961, col. 1586-1620.
2. É a devoção eucarística de *Sto. Tomás* que o leva também a compor o ofício da Festa do Corpo de Deus, a pedido do *Papa Urbano IV.* Tal circunstância providencial fará de *Sto. Tomás de Aquino* o grande poeta da Eucaristia, talvez mesmo o maior poeta de língua latina de toda a Idade Média, na opinião de *Etienne Gilson* (Cf. *Le Thomisme,* Vrin, Paris, 1965, p. 500).
3. *La prière du P. Teilhard de Chardin,* Fayard, Paris, 1964, p. 66.

1919, pode ajudar-nos a conhecer a orientação de sua vida eucarística.[4] Mas é sobretudo em cinco de seus escritos abrasados de fervor, *"Le Christ dans la matière"* (1916), *"Le Prêtre"* (1918), *"La Messe sur le monde"* (1923), *"Mon Univers"* (1924) e *"Le Milieu divin"* (1927), sua obra-prima, que se nos revela toda a profundeza e todo o significado desta devoção de Teilhard, bem pessoal aliás e de acordo com seu temperamento dominantemente místico.

Em oposição a *Sto. Tomás* e a outros teólogos profissionais, não encontramos em Teilhard uma sistemática, uma exposição de caráter doutrinal sobre a Eucaristia, e ainda menos, novas formulações teológicas. Trata-se nele, sobretudo, de uma visão essencialmente mística que prolonga e amplifica o significado do dogma tradicional.

Há, evidentemente, no fundo de sua espiritualidade, um conhecimento bastante seguro do dogma. Mas este não é apresentado como tal. A reflexão teilhardiana, sua linguagem, têm a liberdade dos místicos. É o que Teilhard era verdadeiramente... A este respeito, ele recorda-nos *Francisco de Assis, Ângela de Foligno, João da Cruz, Teresa de Ávila* e tantos outros.

"A fé tradicional, assumida pela reflexão de Teilhard, comenta com precisão o *Pe. Ferrier,* é de algum modo ultrapassada pela revelação de um significado místico e espiritual".[5]

De acordo com seu carisma particular, Teilhard procura a todo o momento o encontro do dogma católico com o pensamento científico moderno. Para isso, ele leva a Revelação a ocupar um lugar próprio numa visão do mundo que se transforma. No coração da história humana, que continua a história natural, ele descobre, após a vinda de Cristo, um foco atraente de *amorização*[6] que tende a unir todos os homens no Cristo Total.

Por outro lado, no mais íntimo de sua diligência espiritual, há em Teilhard uma espiritualidade de união e de convergência. A concepção cristã de Encarnação, em que Deus assumiu precisamente a matéria, surge-lhe bem no pólo oposto de um maniqueísmo sempre mais ou menos latente em certos cristãos, para quem

4. Cf. *Genèse d'une pensée,* Grasset, Paris, 1961 (sobretudo, as pp. 86, 93, 153, 156-7, 255 e 294).
5. *Le sens de l'Eucharistie chez le P. Teilhard,* artigo de *"Parole et Pain",* n.º 8, 1965, p. 476.
6. É a palavra técnica com que o padre Teilhard exprime o movimento interior que impregna a evolução, e mais especialmente a coletivização humana, de um amor absoluto e pessoal. (Cf. *"Nouveau Lexique Teilhard de Chardin",* Seuil, Paris — por *Claude Cuénot*).

o que mais importava era se preservar e separar do que é considerado mau em si próprio, ou seja, a Matéria. O sábio jesuíta rejeita assim, com firmeza, tal diligência de evasão, que faz do cristão um estrangeiro na terra que é a nossa e em que Deus nos quer, para a transformar e a completar, segundo a palavra de S. Paulo: "Tudo é vosso (...) seja o mundo, seja a vida, seja a morte, seja o presente ou o futuro. Tudo é vosso; mas vós sois de Cristo, e Cristo é de Deus" (*I Cor.* III, 21-23).

Na linha destas áxis profundamente seguidas por seu pensamento religioso, o padre Teilhard apresenta-nos dois aspectos da Eucaristia que são essenciais para a compreensão de seu carisma pessoal: como princípio de transformação da matéria e como princípio realizador do Corpo místico. E aqui de novo, ele aparece-nos no sulco de Santo Tomás e da Tradição, ainda que à sua maneira, bem entendido.

1. *A Eucaristia, princípio de uma transformação do Universo*

Segundo o dogma católico, de que *Sto. Tomás* é um fiel intérprete, o pão e o vinho são realmente *transformados* no corpo e no sangue do Senhor, pelas palavras do padre na consagração. Mas para o olhar místico de Teilhard, que pode penetrar mais longe, não é apenas o pão e o vinho, mas num certo sentido todo o universo, a vida total do mundo com suas aspirações, suas dores, seus esforços para o *ser mais,* que são atingidos pela influência da Eucaristia: "O pão e o vinho ganham assim, observa o Pe. Smulders, dimensões cósmicas".[7]

A privação da celebração sacramental da missa na frente de combate, durante a primeira guerra mundial, permitiu a Teilhard a descoberta, para lá do *sinal,* de todo o *significado* do próprio sacrifício.

"Pois que eu, vosso padre, não tenho hoje, Senhor, nem pão, nem vinho, nem altar, vou estender minhas mãos sobre a totalidade do Universo, admitir sua imensidade como *matéria* de meu sacrifício.

"O círculo infinito das coisas não é ele a Hóstia definitiva que quereis transformar? Não é o cadinho efervescente, em que se misturam e agitam as atividades de toda a substância viva e cósmica, o cálice doloroso que desejais santificar?...

7. *Pierre Smulders, La vision de Teilhard de Chardin,* D. D. B., Paris, 2e. éd., 1965, p. 261.

"Que se repita ainda hoje, e amanhã, e sempre, enquanto a transformação não for completamente consumada, a divina Palavra: *Isto é meu Corpo".*[8]

Esta oração do padre-soldado na frente de guerra, em 1918, reaparece cinco anos depois, quando de novo, desta vez porém no deserto imenso da China, lhe faltam o pão e o vinho eucarísticos.

"Pois que, ainda uma vez, Senhor, não mais nas florestas do Aisne, mas nas estepes da Ásia, não tenho pão, nem vinho, nem altar, elevar-me-ei acima dos símbolos até à pura majestade do Real, e oferecer-vos-ei, eu vosso padre, no altar da Terra inteira, o trabalho e a oração do Mundo...

"Meu cálice e minha patena são as profundezas de uma alma largamente aberta a todas as forças que, dentro de um instante, vão se elevar de todos os pontos do Globo e que convergem para o Espírito...

"E agora pronunciai sobre ele, por meio de minha boca, a dupla e eficaz palavra, sem a qual tudo vacila, tudo se desliga, em nossa sabedoria e experiência...

"Sobre toda e qualquer forma de vida que vai, neste dia de hoje, germinar, crescer, florir e amadurecer, repeti: *Isto é meu Corpo.* E sobre toda e qualquer forma de morte que se apresta a consumir, a murchar, a destruir, ordenai (mistério de fé por excelência!): *Isto é meu Sangue".*[9]

Evidentemente que Teilhard não confunde a transubstanciação propriamente dita com esta presença universal do Verbo na Criação. Não emprega habitualmente a palavra transubstanciação a não ser para o pão e o vinho da eucaristia sacramental. Ele tinha, aliás, já precisado e distinguido, em *Le Prêtre* (1918), o sentido próprio e o sentido ampliado desta presença eucarística: "Logo que Cristo, prolongando o movimento de sua Encarnação, desce ao pão para o substituir, sua ação não se limita à partícula material que sua Presença vem, por um momento, volatilizar. Mas a *trans-substanciação* se aureola de uma divinização real, ainda que atenuada, de todo o Universo. A partir do elemento cósmico em que se inseriu, o Verbo age em ordem a subjugar e a assimilar a si o Resto todo".[10]

8. *Le Prêtre,* 1918, *Ecrits du temps de la guerre,* Grasset, Paris, 1965, pp. 285-287.
9. *La Messe sur le monde,* 1923, *Hymne de l'Univers,* Seuil, Paris, pp. 17, 21-22.
10. *Le Prêtre,* 1918, *E. T. G.,* Grasset, Paris, 1965, p. 287.

É, no entanto, mais tarde, em *Mon Univers* de 1924 e sobretudo em *Le Milieu divin*, que o padre Teilhard terá ocasião de desenvolver e precisar suas reflexões sobre as *extensões* da Eucaristia.

"Para interpretar dignamente o lugar fundamental que a Eucaristia tem de fato na economia do Mundo, escreve ele em 1924, para satisfazer a legítima exigência dos que, amando Jesus, não podem permitir-se um instante fora dEle, penso que importa que se dê um grande lugar, no pensamento e na oração cristã, às *extensões reais e físicas* da Presença Eucarística.

"Evidentemente que a Hóstia é primeiro e antes de tudo o fragmento de matéria em que, graças à transubstanciação, se instala no meio de nós, ou seja, na zona humana do Universo, a Presença do Verbo encarnado. Na Hóstia se fixa realmente o Centro da energia pessoal de Cristo. *E, assim como chamamos propriamente nosso corpo ao Centro local de nossa irradiação espiritual* (sem que talvez a nossa carne seja mais nossa do que qualquer outra matéria), *assim também se deve dizer que o Corpo inicial, o Corpo primário de Cristo, é limitado às espécies do pão e do vinho. Mas poderá Cristo permanecer apenas neste Corpo primário? Evidentemente, não (...) A Hóstia é semelhante a uma fornalha ardente donde irradia e se propaga a chama.* Como a faúlha, atirada para a esteva, se rodeia dentro em pouco de um largo círculo de fogo, assim, no decorrer dos séculos, a Hóstia sacramental (pois não há senão uma única Hóstia, que aumenta, nas mãos dos padres que se sucedem uns aos outros), *a Hóstia de pão,* digo, *vai-se envolvendo cada vez mais intimamente de uma outra Hóstia infinitamente maior, que não é nada menos que o próprio Universo.* Assim, quando se pronuncia a fórmula: 'Isto é o Meu Corpo', 'Hoc' designa *primário* o pão. Mas, *secundário,* num segundo tempo da natureza, a matéria do sacramento é o próprio Mundo, em que a presença sobre-humana de Cristo Universal se propaga para o consumar. O Mundo é a Hóstia definitiva e real em que Cristo desce pouco a pouco até à consumação de sua idade". [11]

Teilhard retoma em 1927 esta idéia dominante, no seu ensaio de teologia ascética e mística, *Le Milieu divin:* "Quando o padre diz estas palavras: 'Hoc est Corpus Meum', a palavra cai diretamente sobre o pão, e diretamente o transforma na realidade individual de Cristo. Mas a grande operação sacramental não se fica por este acontecimento local e momentâneo (...) Na realidade, desde as origens da preparação messiânica até à Parusia, passando pela manifestação histórica de Jesus e as fases de crescimento de sua Igreja, um único acontecimento se desenrola no Mundo: a *Encarnação, realizada em cada indivíduo pela Eucaristia".* [12]

11. *Mon Univers,* 1924, *Oeuvres, tome IX,* Seuil, Paris, pp. 93-94.

"Em cada realidade, à nossa volta, prossegue Teilhard, Cristo — para quem e em quem nos formamos, com nossa individualidade e segundo nossa vocação particular — se descobre e brilha como uma *última determinação,* como um Centro, poder-se-ia quase dizer como um elemento universal. Nossa humanidade assimilando o Mundo material, e a Hóstia assimilando nossa humanidade, *a Transformação eucarística transborda e completa a Transubstanciação do pão do altar.* Pouco a pouco, invade irresistivelmente o Universo". [13]

Em 1955, alguns dias antes de sua morte, o padre Teilhard retoma mais uma vez, em *Le Christique,* este aspecto fundamental de sua visão religiosa: "E eis, então, que ao olhar surpreendido do crente é o próprio mistério eucarístico que se prolonga até ao infinito numa verdadeira transubstanciação universal, em que não é já apenas sobre o pão e o vinho do sacrifício, mas efetivamente sobre a totalidade das alegrias e das penas geradas, neste progresso, pela Convergência do Mundo, que caem as palavras da consagração, e provêm por conseqüência as possibilidades de uma Comunhão universal". [14]

Se tentarmos apreender o fundo real desta visão teilhardiana, parece-nos que encontraremos duas vias de aproximação entre a Eucaristia sacramental e a santificação final do Cosmo. Alicerça-se uma no paralelismo bem evidente que existe entre a matéria eucarística e o cosmo, entre o pão e o vinho e a Natureza de que eles são um símbolo e um protótipo. A outra via, mais indireta, atinge a consagração do cosmo através da consagração da Igreja, o mesmo é dizer do Corpo místico do Senhor. Tentemos, pois, compreender uma e outra destas vias de aproximação.

"O que Teilhard viu, escreve *Ferrier,* é que a Eucaristia é o sinal e como que as primícias de uma transformação do Universo que se fará *em todo o ser* da matéria. Encontramos aí, sob uma outra forma, um modo tradicional de considerar a presença eucarística, particularmente em Tomás de Aquino". [15]

12. *Le Milieu divin,* 1926-27, *Oeuvres, tome IV,* Seuil, Paris, pp. 150-151.
13. Ibidem, pp. 153-154.
14. *Le Christique,* 1955.
15. Artigo cit. em *"Parole et Pain",* n.º 8, 1965, p. 479.

Não é do lado de Jesus Cristo que se situa o mistério. A partir do momento da Ascensão, é a santa humanidade do Salvador ressuscitado que "atrai tudo a si", e não é ela que é atraída ou modificada em quer que seja por coisa alguma. Não é Ele que se transforma ou se desloca. Muito pelo contrário, é do lado do pão e do vinho que importa situar o mistério. É a substância material de um e do outro que se transforma e torna-se no Corpo e no Sangue do Senhor. E, por meio do pão e do vinho, é pois toda a criação que retorna ao Criador. É no plano do próprio *ser,* e não de suas *aparências físicas,* que o pão e o vinho *são substituídos* pelo corpo e o sangue de Cristo.

Nesta perspectiva, será muito fácil compreender o que sejam as dimensões cósmicas da Eucaristia, tão audaciosamente consideradas pelo padre Teilhard.

Não é absolutamente seguro que o Verbo Encarnado, *"in quo omnia constant"* (*Col.* I,17), se tornou na realidade o princípio de existência não apenas do pão e do vinho, mas de todo o real criado? Se, na Eucaristia, "a figura deste mundo passa" (*I Cor.* VII,31), é em referência a seus elementos físicos; em compensação, a realidade eucarística é um princípio que não passa, pois é a santa e gloriosa humanidade do Verbo encarnado, que se encontra à direita do Pai.

Desde as mais longínquas preparações cósmicas do trigo da hóstia e do vinho do cálice destinados ao altar até às imensas coordenadas de espaço e tempo em que esse pão e esse vinho não cessaram, não cessam, nem cessarão de ser transubstanciados no corpo e no sangue de Cristo glorioso, eis que o universo todos nos aparece em orientação, em convergência, para Cristo, e eis que finalmente, pelo mistério eucarístico, todas as coisas *passam em Deus.* Como foi isso possível? Graças ao realismo da transubstanciação.

"Esse realismo de que vive a mística"[16] foi, aliás, posto em relevo por toda uma escola moderna de teólogos anglo-saxônicos, entre os quais *Dom Vonier,*[17] e mais recentemente pelo padre *Féret,* dominicano, no seu admirável livrinho "L'Eucharistie, pâque de l'univers".

16. *Genèse d'une pensée,* Grasset, Paris, 1961, p. 254.
17. Cf. *La clef de la doctrine eucharistique* (publicado em inglês, em 1925 e de que há uma tradução francesa, nas ed. de l'Abeille, Lyon, 1943).

"Só pelo fato da transubstanciação, comenta *Féret, este universo material aparece,* por toda a parte onde haja uma hóstia ou um cálice consagrados, *como um todo repleto da presença de Jesus Cristo,* não de uma presença qualquer e indefinida, mas de sua presença pessoal, corporal até, de Senhor ressuscitado e glorioso, de Senhor que atrai doravante irresistivelmente, na glória do Pai, toda a criação polarizada em direção a Ele".[18]

Mas se, no início, a celebração sacramental aparece nos escritos do padre Teilhard como o protótipo e a origem da *consagração* cósmica, ele vai depois descobrir aí, numa progressiva reflexão, um movimento de unificação, de centração, provocado por esta presença maravilhosa de Cristo na Hóstia.

Deus, pensa Teilhard, quis permanecer na Eucaristia precisamente para isso, para transformar a *consagração* em *comunhão cósmica,* através da Igreja, seu Corpo místico. E eis assim, a segunda via de aproximação que nos permitirá compreender o sentido real da linguagem figurada de Teilhard de Chardin.[19]

2. *A Eucaristia realiza o Corpo Místico*

A visão de fé do padre Teilhard, depois de ter considerado na Eucaristia um movimento de consagração cósmica, descobre aí a origem de uma centração e comunhão universal, *o meio pelo qual Deus será TUDO EM TODOS,* segundo a perspectiva pan-crística de S. Paulo.

Já em 1917, ao referir-se à vitória alcançada por Cristo sobre a multidão, o padre jesuíta podia escrever, embora de modo ainda ocasional: "A figura orgânica do Universo assim deificado é Jesus Cristo em seu corpo individual, místico e cósmico, Jesus Cristo que, pela atração de seu amor e pela eficácia da Eucaristia, concentra pouco a pouco em Si todo o poder de unidade difuso na Criação".[20]

Será, porém, só em 1923 que ele vai abordar este ponto, de modo bem formal: "Quando Cristo diz, por meio do padre, *Hoc est corpus meum,* estas palavras ultrapassam o bocado de pão sobre

18. *L'Eucharistie, pâque de l'univers,* éd. du Cerf, Paris, 1966, p. 109.
19. Cf. *Pierre Smulders, La vision de Teilhard de Chardin,* D. D. B., Paris, 2e. éd., 1965, pp. 262-272. Estas páginas são, em meu parecer, o que há de melhor sobre este aspecto da Eucaristia em Teilhard.
20. *La lutte contre la multitude,* 1917, *E. T. G.,* Grasset, Paris, 1965, p. 128.

o qual foram pronunciadas, e originam o Corpo místico integral. Para lá da Hóstia transubstanciada, a operação sacerdotal estende-se ao próprio Cosmo". [21]

Alguns anos mais tarde, Teilhard escreve em *Le Milieu divin:* "Através da enormidade do tempo e da multiplicidade desconcertante dos indivíduos, uma única operação se prossegue: a anexação a Cristo dos eleitos; uma única coisa se faz: o Corpo místico de Cristo, a partir de todas as potências espirituais dispersas ou esboçadas no Mundo. *Hoc est corpus meum".* [22]

Desenvolve ele, a seguir, esta ação divina ainda mais misteriosa que a própria criação, ou seja, o movimento de unificação provocado no universo pela aparição do amor de Cristo, para terminar com esta oração bem significativa: "Jesus, Salvador da atividade humana, a que trazeis uma razão de agir, — Salvador do sofrimento humano, a que trazeis um valor de vida, — *sede a salvação da unidade humana,* forçando-nos a abandonar nossas ninharias, e a aventurar-nos, apoiados em Vós, no oceano imenso da caridade". [23]

Ora, este movimento de convergência para Deus, este retorno a Ele da criação em Cristo, através desse misterioso Pleroma de que fala o apóstolo dos gentios, *é a Eucaristia que precisamente se ordena a realizá-lo.*

Para lá do simbolismo baseado na reunião dos múltiplos grãos de trigo e dos múltiplos bagos de uva em um só pão e único vinho, de que a *Didaquê* é já o testemunho no primeiro século, [24] há na Eucaristia uma presença unificadora e atuante de Cristo, que realmente santifica e une tudo nEle. É o que *G. Crespy,* ao analisar os textos bastante realistas do padre Teilhard, chama *"a eucaristização,* ou seja, o movimento pelo qual a Hóstia assimila a si a humanidade e o universo inteiro".[25]

Se fosse necessário, para nos fazermos compreender melhor, retomar aqui a linguagem de *Sto. Tomás* e da Escolástica, diríamos que Teilhard se dedica a desenvolver o *"res tantum"* da Eucaristia, ou seja, o Corpo místico, apoiando-se apenas como condição necessária no *"res et sacramentum".* [26] De fato, na doutrina tomista, a presença real de Cristo glorioso nas espécies eucarísticas é precisamente ordenada a esta finalidade, a este efeito do sacramento: a edificação do Corpo Místico, do Cristo Total. "Nós que comemos o mesmo pão, gosta de repetir Teilhard depois de *S. Paulo,* tornamo-nos um mesmo corpo, uma mesma Eucaristia". [27]

Este Corpo místico, não o considera Teilhard como uma realidade de ordem moral, nem como uma realidade jurídica, mas sim como uma realidade *física,* no sentido em que, segundo ele, este termo se opõe aos outros dois e assinala com mais precisão as verdadeiras relações que se estabelecem entre Cristo e seus membros.

"Para que os homens possam na Terra, na Terra inteira, chegar a amar-se, escreve ele, não é bastante que uns e outros se reconheçam como elementos de uma mesma *qualquer coisa;* mas exige-se que, ao se planetizarem, tenham consciência de se tornar, sem se confundirem, um mesmo *Alguém".* [28]

Para lá da original intuição, que nele havia, de um encontro entre o movimento de união do Corpo místico de Cristo e aquele outro que se desenrola por toda a parte no nosso planeta, unindo os homens, as raças e as nações, Teilhard considera-o numa perspectiva tão real, tão *física* (na falta de outra palavra), que o imagina como *um mesmo Alguém.* Encontramos já, entre *os Padres Gregos,* este realismo tão audacioso, logo que falam do *Homem único,* por referência ao Cristo Total. [29] Nos nossos dias, aliás, certos teólogos do Corpo místico, como *Mersch, Cerfaux, Sauras, Bover* e outros, puseram em relevo a existência, entre Cristo e seus membros, de laços bem mais fortes que simples relações puramente morais, e que eles denominam orgânicos.

---

21. Cit. em *Hymne de l'Univers,* Seuil, Paris, p. 14.
22. *Le Milieu divin,* 1926-27, *Oeuvres, tome IV,* Seuil, Paris, p. 181.
23. Ibidem, p. 187.
24. *Didaqué,* IX, 4.
25. Cf. *G. Crespy, La pensée théologique de Teilhard de Chardin,* Ed. Univ., Paris, 1961, p. 85.

26. Deve recordar-se que os teólogos dos séc. XII e XIII consideraram, nos sacramentos, três elementos bem distintos: o *sacramentum tantum* que é o sinal sensível que simboliza as realidades invisíveis que ele produz; o *res tantum,* que é a graça própria de cada sacramento; e depois entre ambos, o *res et sacramentum,* que contém ao mesmo tempo o sinal e a realidade sobrenatural, cujo tipo mais perfeito é o caráter sacramental.
No caso da Eucaristia, o *sacramentum tantum* é o pão e o vinho; o *res tantum* é o efeito deste sacramento, ou seja, a unidade mística em Cristo; e o *res et sacramentum* é a presença real de Cristo sob as duas espécies.
27. *Genèse d'une pensée,* Grasset, Paris, 1961, pp. 93 e 153.
28. *Vie et planètes,* em *Etudes,* mai 1946, p. 166.
29. Cf. *Clemente de Alexandria* (*P. G.* 8,229), *Orígenes* (edição *Baehrens,* p. 378), *Gregório de Nissa* (*P. G.* 44,1316-1320), *Máximo o Confessor* (*P. G.* 91,665-668), *João Crisóstomo* (*P. G.* 59,361-362), etc.

Teilhard crê constatar que, "a despeito das afirmações repetidas de *S. Paulo* e *dos Padres Gregos,* o poder universal de Cristo sobre a Criação foi sobretudo considerado até aqui pelos teólogos sob um aspecto extrínseco e jurídico". [30]

Para ele, pelo contrário, a participação dos cristãos no corpo e sangue do Senhor é bem mais que uma pura união moral de comensais, como se se tratasse muito simplesmente de uma refeição vulgar. De fato, parece haver na Eucaristia bem mais que uma união de vontades dirigidas para um fim comum ou que uma pertença a um mesmo corpo social. Uma mesma vida, tão real e profunda como a que faz de todos nós um único *alguém, o homem único,* o Cristo Total, pressupõe laços tão orgânicos que, à falta de uma palavra mais própria, Teilhard designa-os com o nome de *físicos.* Poder-se-á discutir o rigor técnico do termo, mas o sentido que Teilhard lhe atribui parece, no entanto, bem ortodoxo e na linha da tradição oriental e até de bastantes autores ocidentais. [31]

Teilhard fala, no entanto, de uma *comunhão,* não apenas da Igreja, mas do próprio Cosmo; de um Corpo, não apenas místico, mas cósmico. Como será isso possível? [32]

A resposta é simples: através do homem cristão e de seus laços com o mundo material, que está dentro e fora dele. Tipo e antecipação da santificação do cosmo, a Eucaristia realiza-a pela transformação vital do cristão. Não há aqui qualquer lugar para uma

30. *Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité,* 1943, *Oeuvres, tome IX,* Seuil, Paris, p. 210.

31. De fato, encontramos na tradição teológica muito mais representantes de tais concepções bem realistas do Corpo Místico do que julgava Teilhard.

32. Se o Cristo *místico* é considerado em suas relações com a humanidade, o Cristo *cósmico* aparece-nos em suas relações com toda a criação, o universo inteiro. Este aspecto é, aliás, bem paulino (*Col.* I,15-17). Aliás, importa reconhecer que o uso teilhardiano se encontra autorizado pela interpretação da maioria dos exegetas contemporâneos, tais como *Jules Lebreton, Lighfoot, Prat, Goguel, Cerfaux* e *Benoit.* Mas em *Orígenes, Teodoro* e *Tomás de Aquino,* encontramos já as bases que dariam justificação à interpretação comum de *Blondel* e Teilhard de Chardin.

"Este Cristo cósmico, observa o padre *H. de Lubac,* — qualquer que seja o modo como o queiramos depois compreender — não é uma espécie de organismo que só teria uma relação mais ou menos extrínseca com o ser pessoal cujo nome, conhecido na história, é o de Jesus de Nazaré. Para ele (Teilhard) e para *S. Paulo,* 'a Pessoa de Jesus Cristo (é ao mesmo tempo) intensamente individual e no entanto magnificamente universal'. É bem o próprio Jesus que foi constituído cabeça do Corpo inteiro, seu princípio unificador e cuja influência orgânica se estende ao mundo inteiro". (*Teilhard de Chardin et St. Paul,* artigo em *"SPIRITUS",* n.º 26, p. 36).

ação automática, como o próprio Teilhard, aliás, o dá a entender: *"Nossa humanidade assimilando o Mundo material e a Hóstia assimilando nossa humanidade,* a transformação eucarística ultrapassa e completa a transubstanciação do pão do altar". [33]

Mas isto realiza-se no tempo de forma ainda imperfeita, que só se completará na Parusia. Há, pois, aqui uma nítida perspectiva escatológica. A Eucaristia, ao prolongar a Encarnação do Verbo ao universo inteiro, é a promessa e já as primícias da *transfiguração* deste mesmo universo. Eis o aspecto escatológico do sacramento eucarístico, tão tradicional que a liturgia da Igreja o proclama passo a passo, sobretudo nas orações depois da comunhão.

Uma coisa é certa: nosso universo cósmico, considerando-o no aspecto físico que é o seu presentemente, deverá transformar-se para poder entrar no Reino de Deus, no fim dos tempos. "A figura deste mundo passa", afirma a Escritura (*I Cor.* VII, 31; *I Jo.* II,17). Como? O padre Teilhard vê na Eucaristia esse *poder* extraordinário *de assimilação,* pelo qual o material se converte em espiritual, o físico em divino, o profano em sagrado. "A nova terra e os novos céus" de que fala *o Apocalipse,* é obra afinal da Eucaristia que, vivificando nossos corpos mortais (*Rom.* VIII, 11), refaz o mundo, pouco a pouco, à imagem de Cristo Total.

A Eucaristia torna-se assim o "sacramentum unitatis mundi", na medida em que a transubstanciação se destina à comunhão, e seu realismo não tem outra finalidade senão introduzir na união.

Apoiando-se no presente, a Eucaristia prepara o futuro, o fim dos tempos, de que é já uma certa antecipação. Até ao último dia da história, a Eucaristia é o elemento de continuidade entre este mundo de hoje, que passa, e a nova terra, que será sua figura definitiva. Isto é, aliás, bem tomista e bem tradicional. [34]

33. *Le Milieu divin,* 1926-27, *Oeuvres, tome IV,* Seuil, Paris, p. 154.

34. É sabido como *Tomás de Aquino* sustentou também que a Eucaristia não terá alcançado plenamente o seu efeito, ou seja, o *res sacramenti,* a não ser na consumação escatológica. (*Suma Teológica,* III, qu. 79, art. 2).

SEGUNDA PARTE

SEGUINDO POR VEZES CAMINHOS DIFERENTES

CAPÍTULO QUINTO

O TEÓLOGO ESPECULATIVO E O SÁBIO MÍSTICO

1. É natural que haja entre *Sto. Tomás* e o padre Teilhard, não apenas convergências, mas também divergências.

Antes de tudo o mais, há entre os dois pensadores a imensa distância que separa um teólogo medieval de um homem de ciência do século vinte, mesmo profundamente cristão que este seja.

Por um lado, com efeito, o universo encarado pela ciência moderna é bem um outro universo, bastante diferente do de *Tomás de Aquino* e de toda a cosmologia grega de que ele foi herdeiro. A revolução do *espaço-tempo* modificou totalmente a visão clássica do mundo.

Não menos profundamente que o próprio pensamento de que depende, o universo a que aquele se aplica muda continuamente de aspecto e como que de conteúdo. O universo em que nos inserimos desde nosso nascimento não é apenas o da sensação, é também definido pela representação intelectual que nossa época e nosso meio-ambiente tendem a nos impor. O homem do séc. XX não nasce no mesmo mundo que o homem do séc. XIII.

Por muito livre que seja um pensamento, ele move-se sempre no interior de um mundo determinado. Ora, o mundo imediatamente determinado, tal como era então o da filosofia de *Aristóteles,* é hoje o da ciência.

Por outro lado, como o reconhece *Rabut, "Sto. Tomás* é um metafísico, reflete sobre o ser enquanto ser, utilizando a análise aristotélica do devir até e inclusive para estudar a santificação da humanidade (e nisto anuncia já Teilhard), transpõe o hilemorfismo aristotélico para fazer dele uma teoria estritamente ontológica... Ora, nada de semelhante em qualquer pensador moderno, *nada de comum com um pensamento de inspiração científica".* [1]

"E grandes diferenças também, prossegue *Rabut, com um pensamento filosófico moderno,* em que um problema de radicalidade epistemológica é logo reconhecido. Mais particularmente, para qualquer homem moderno, há condições epistemológicas à adesão da fé. Teilhard diz, e bem, que não poderia crer em Cristo, se Cristo não se lhe apresentasse como a cabeça de uma cosmogênese. Uma concepção profana do universo entrechoca-se naturalmente com uma visão de fé, e a doutrina de Teilhard é uma vitória comprada muito caro a partir de um drama que foi bem duro. Ora, não há qualquer drama deste gênero em Sto. Tomás, e isto muda tudo. Com Teilhard e qualquer espírito verdadeiramente moderno, é sabido logo à primeira vista que algo da fé será posto em questão". [2]

Em suma, se o fundo cultural da formulação teológica tomista é a sua própria metafísica, o fundo da síntese teilhardiana é a ciência moderna com a teoria da Evolução. Há, portanto, uma nítida divergência de planos, em razão dos quadros culturais próprios dos séculos treze e vinte.

2. Mas para além do clima intelectual de cada época, o que separa Teilhard e *Sto. Tomás* é também uma questão de temperamento.

Tomás de Aquino era um puro intelectual, a simetria e a especulação racionais personificadas. "Mais ou menos bem copiado e reconstituído, escreve *J. Maritain,* o retrato de *Viterbo* deixa vislumbrar um rosto marcado por uma admirável força pacífica e pura, e por debaixo dos arcos elevados e cândidos das sobrancelhas, uns olhos tranqüilos de criança; traços regulares, um pouco amolecidos pela gordura, mas firmes pela inteligência, uma boca espiritual nos lábios precisos e belos, e que jamais mentiu. Possuía ele, diz-nos Guilherme de Tocco, esta carne delicada e terna que, segundo *Aristóteles,* é própria dos grandes intelectuais". [3]

1. Carta de *O. Rabut* a *C. Cuénot, de* 11.10.1961 (inédita).
2. *Ibidem.*
3. *Le Docteur Angélique,* Desclée de Brouwer, Paris, 1930, p. 17.

Punha-se facilmente em meditação e tornava-se em breve tão distraído do que se passava à sua volta, que poder-se-ia fazer-lhe o que se quisesse, que ele não dava por isso. "Esta faculdade de se alhear em espírito, extraordinariamente desenvolvida nele, observa J. Maritain, pregou-lhe por vezes algumas partidas. À mesa de *S. Luís,* rei de França (a cujo convite se devera render por ordem do Prior, subtraindo-se à *Suma Teológica,* que então ditava), *Sto. Tomás* dá de súbito um murro na mesa e exclama: 'eis o argumento decisivo contra a heresia dos maniqueus'." [4]

Frei Tomás, diz-nos *Tocco,* era um homem maravilhosamente contemplativo, *vir miro modo contemplativus.* De fato, a tradição no-lo apresenta como um homem de maneiras habitualmente taciturnas, e a própria doutrina tomista nos atesta que ele considerava a vida humana ideal como uma vida contemplativa. Por essa razão, seus companheiros de estudos o apelidavam de *boi mudo;* e havia nesta alcunha, reconheçamo-lo, um certo fundo de realismo e de verdade.

Seu pensamento era sua própria vida interior. *Sto. Tomás de Aquino* rezava de acordo com o que pensava. "Estudem-se as orações tomistas que vieram até nós, escreve *Gilson,* e cujo valor religioso é tão profundo que a Igreja as inseriu no breviário, e constatar-se-á sem dificuldade que seu fervor não assentava em exaltações afetivas, nem em exclamações apaixonadas, nem ainda nas deleitações espirituais que caracterizam outras formas de oração. O fervor de *Sto. Tomás* exprime-se inteiramente na vontade de pedir a Deus tudo o que se deve pedir-lhe e como deve ser pedido. Fervor real, profundo, sensível, apesar de seu rigor, no balanceamento rítmico e na assonância das fórmulas; mas fervor de uma espiritualidade cujos movimentos são regulados de acordo com a ordem e o ritmo do pensamento". [5]

Gilson podia, por isso, afirmar numa fórmula precisa: "sua filosofia é tão rica de beleza como sua oração é carregada de pensamento". [6] Jamais, de fato, uma razão mais exigente respondeu ao apelo de um coração tão religioso.

Ora, não se poderá considerar exatamente o padre Teilhard de Chardin como um pensador especulativo, um homem de pura dedução metódica, seduzido pela lógica fria e implacável de seu raciocínio. Havia nele, pelo contrário, o horror das simetrias e de

4. *Ibidem.*
5. *Le Thomisme,* Vrin, Paris, 5eme éd., p. 499.
6. *Ibidem.*

certas metafísicas puramente dedutivas e abstratas. Ainda que ele não devaneie e seja de fato um homem de reflexão, Teilhard aparece-nos sobretudo como um místico e um homem habitualmente dotado de profundas intuições. Amava ele decerto o pensamento, mas de modo diferente de *Sto. Tomás.*

É numa carta a sua prima *Marguerite,* datada de 29 de junho de 1916, que Teilhard terá ocasião de nos revelar seu próprio temperamento: "Creio, diz ele, que tens perfeitamente razão em julgar que a seiva de meu pensamento e de minha ação é ainda mais sensível que intelectual. Embora a distinção das duas forças *afetiva* e *apreensiva* seja bem menos clara do que possa parecer à primeira vista, e embora o sentir intensamente conduza quase necessariamente a uma visão bastante íntima do que é experimentado (meu pobre amigo *Rousselot* julgava que todo o conhecimento é *simpatia* e, por conseguinte, redutível ao amor), a verdade é que há temperamentos c mque a intuição nasce de um excesso de tensão ou ardor vital, muito mais que de um esforço metódico; e, evidentemente, é a esses que me comparo. Sou muito mais apaixonado que sábio (desculpa o palavrão, desmedido em relação ao meu valor). Julgaste-me bem". [7]

E Teilhard fala a seguir de "este gosto, esta paixão de viver", "este gosto e esta alegria de agir", que sua prima lhe inveja e que ele reconhece como um dom, "uma nascente que jorra em nós, sem ser nossa", "um *primum datum,* análogo na vida prática à percepção dos primeiros princípios para a vida intelectual". [8]

Ele chega a aproximar este seu esforço por compreender e amar o seu tempo do dos grandes místicos, como o *Poverello de Assis, Santa Ângela de Foligno* ou *Santa Catarina de Sena,* diante de suas épocas respectivas. [9]

Alguns anos depois, em nova carta a sua prima, Teilhard confessa ainda mais precisamente: "Sou muito menos interessado que eles (meus amigos) pelo lado metafísico das coisas, por que poderia ter sido ou não, pelas condições abstratas da existência: tudo isso me parece invencivelmente falacioso ou frágil. Vejo que sou essencialmente *sensível ao real, ao que aconteceu.* O que me preocupa é encontrar as condições de progresso tal como se nos apresenta". [10]

7. Cf. *Genèse d'une pensée,* Grasset, Paris, 1961, p. 134.
8. *Ibidem,* p. 135.
9. Carta de 9.10.1916, em *Genèse d'une pensée,* Grasset, Paris, 1961, p. 166.
10. Carta de 21.8.1919, *ibidem,* p. 396.

Tal era Pierre Teilhard de Chardin, este homem que, ao amar a inteligência, não se perdia no entanto no labirinto das abstrações. As idéias fortes e as grandes intuições o conduziram sempre, através da vida. De repente, intuitivamente, ele se sentia no bom caminho, num ponto sólido, um cume donde se descobre um horizonte admirável. Que interessava, então, para ele justificar as diligências e os caminhos seguidos?... Era de tal modo entusiasta e comunicativo, que tomava o aspecto de alguém que não admitia se pudesse duvidar do que dizia; e acabava-se por nos interrogarmos se não estaríamos em erro, ao pretendermos esquivar-nos a isso.

3. A partir de quadros culturais tão diversos e de temperamentos de modo nenhum semelhantes, não parecerá estranho que *para lá de uma missão profética idêntica, tenha havido realizações concretas bem distintas.*

Assim, *Sto. Tomás* elaborou no séc. XIII uma teologia especulativa, enquanto o padre Teilhard ousou realizar uma síntese da mística cristã com a visão científica do mundo moderno. E nisto, Teilhard de Chardin está, talvez paradoxalmente, mais próximo de Pascal do que seria de imaginar. [11]

STO. TOMÁS E A TEOLOGIA ESPECULATIVA

Na época do Doutor Angélico, toda a teologia então ensinada subordinava a investigação intelectual às necessidades da caridade teologal. Esses doutores, fiéis ao espírito de *Santo Agostinho,* embora fossem simultaneamente buscar a *Aristóteles* a técnica de suas investigações, recusam-se a admitir que a finalidade especulativa possa aplicar-se às coisas da fé.

Os teólogos medievais estavam de acordo em recusar uma finalidade puramente especulativa ao saber teológico, mesmo *Santo Alberto Magno,* pois todos parecem pensar com *S. Bernardo,* que, nas coisas da fé, procurar saber só por saber "é uma vergonhosa curiosidade". [12]

Sto. Tomás, afastando-se deles, constrói, não uma teologia afetiva a mais, mas uma teologia essencialmente especulativa, ou seja, uma *ciência* sagrada que não pretende outra ambição que não seja aprender a julgar as coisas divinas "per modum cognitionis". [13]

11. Cf. *Ignace Lepp, Teilhard et la foi des hommes,* Ed. Univ., Paris, 1963, p. 21; *Etienne Borne, De Pascal à Teilhard,* Clement-Ferrand, 1963.
12. *In Cant.,* sermo 36 (*P. L.* 183, col. 968).
13. *Suma Teológica,* I Pars, qu. I, art. 6 ad 3.

O objetivo de sua teologia será, pois, na fidelidade a *Aristóteles, conhecer por conhecer,* pois havia no Aquinense esta profunda convicção: mais que uma *fruitio,* a vida eterna é uma *cognitio Dei.*

"Se examinarmos, escreve *Gagnebet,* a solução dada por Sto. Tomás ao problema da fé, métodos e natureza da teologia, seremos forçados a constatar que ele aceita a noção aristotélica de *ciência* que seus contemporâneos mais ilustres rejeitam. Ele faz de sua teologia uma *ciência análoga às outras ciências naturais,* a qual procura o conhecimento do Deus da revelação por processos racionais". [14]

É o próprio *Tomás de Aquino* que o justifica: "A natureza de uma ciência deve ser determinada em função do fim respectivo. Ora, o fim da teologia é a contemplação da primeira Verdade na pátria celeste. Daí que ela seja principalmente especulativa". [15]

Para o *Doutor Angélico,* o pensamento não é um meio que prepara à ação. Para ele, esta ordem é invertida: a ação é o meio, e é o conhecimento que se apresenta como o fim. Tal convicção profunda tem suas raízes na *Ética a Nicomaco* (X, 7) de *Aristóteles,* e talvez existisse mesmo já no próprio espírito de *Sto. Tomás,* como uma penetrante intuição pessoal de seu temperamento. "A ação, diz ele, não é o fim último pretendido por esta ciência, mas é-o a contemplação da primeira Verdade, que atingiremos preparados por nossas boas obras, conforme afirma S. Mateus: 'Bem-aventurados os puros de coração, pois verão a Deus'!" [16]

Se o fim último do homem é, pois, considerado como o conhecimento da primeira Verdade, a teologia, que se ordena a nos preparar para isso, deve logicamente aparecer como um esboço deste conhecimento de Deus. [17]

No prólogo da *Suma contra os gentios, Tomás de Aquino* prova que compete ao sábio a missão de meditar na primeira Verdade e de a manifestar aos homens; e o sábio de que ele fala, é o teólogo. "Eu, também, diz ele, tenho consciência de dever a Deus que todas as minhas palavras e todos os meus pensamentos *o ensinem.* É isso, pelo menos, a principal obrigação de minha vida". [18]

---

14. Cf. *Revue Thomiste,* 1938, p. 213.
15. *I Sent.,* Prol., qu. I, art. III, qua. 3, sol. 1; e *Suma Teológica,* I Pars, qu. I, art. 2 ad 4.
16. *I Sent.,* Prol., qu. I, art. III, qua. 3, sol. 1.
17. *Ibidem,* art. IV.
18. *De Trinitate* I, 37; *Summa contra gentiles,* cap. II.

"Conhecer a verdade, manifestar a verdade, comenta *Gagnebet,* não é, como entre os doutores agostinianos, meditar na divina palavra para alimento de nossa piedade (...), mas sim aceitar a própria finalidade do ato de pensamento que tende, por essência sua, a realizar a perfeição da inteligência". [19]

O nó do problema é evidentemente o de determinar com precisão qual é o fim, o objetivo do saber. É o conhecimento ordenado a si próprio ou à ação? Se pensamos para agir, nosso fim sobrenatural não poderá estar no conhecimento de Deus, mas no seu amor. Mas, se, pelo contrário, agimos para conhecer, o amor poderá conduzir-nos até ao nosso fim último e acompanhar sua posse. Não é pelo amor que, porém, O atingiremos, mas por um ato de contemplação intelectual.

A propósito da finalidade do pensamento humano, há com efeito, na antigüidade clássica, depois de *Sócrates, Platão* e *Aristóteles,* duas grandes correntes que vieram até nossos dias.

Para a primeira corrente, a atividade intelectual não obtém seu fim próprio no conhecimento especulativo, mas ordena-se para a ação. "Somos feitos para agir tanto e mais que para pensar, dizia *Bergson,* ou melhor, quando seguimos o movimento da natureza, é para agir que pensamos". [20]

Para a segunda, que encontra sua expressão mais perfeita na concepção aristotélica de ciência, "é, segundo a fórmula de *Poincaré,* o conhecimento que é o fim, e a ação que é o meio". [21]

Entre o *homo faber* de *Bergson* e o *homo sapiens* de *Aristóteles, Tomás de Aquino* escolhera este último. Nesta perspectiva aristotélica que ele vai adotar, o conhecimento especulativo dos seres readquire todo seu valor. É ele mesmo o fim para que se orienta toda a atividade exterior tal como a atividade moral humana.

Foi esta, sem dúvida, a originalidade de *Sto. Tomás.* Pôde ele, assim, reconciliar a sabedoria de Aristóteles com a sabedoria cristã, a filosofia da moda em seu tempo com o cristianismo, a natureza e a graça, em suma. O sábio cristão não será mais um homem dividido, pois a Revelação vem coroar a sabedoria natural, com a condição necessária e única que seja verdadeiramente uma sabedoria. O desejo que nos leva a saber é já, segundo *Tomás de Aquino,* uma das múltiplas formas através das quais o homem tende

---

19. Cf. *Revue Thomiste,* 1938, p. 217.
20. *L'Evolution Créatrice,* Paris, 1907, p. 321.
21. *La Science et l'Hypothèse,* Flammarion, Paris, s.d., p. 258.

para Deus. O homem que procura a verdade pela verdade, qualquer que ela seja, é a Deus que procura.

O pensamento torna-se a expressão da oração, pois é pela inteligência que o homem vai ao encontro de Deus. A este propósito, Gilson podia afirmar: "A *Suma Teológica* com sua limpidez abstrata e sua transparência impessoal é, cristalizada a nossos olhos e como que fixada para a eternidade, a própria vida interior de *Tomás de Aquino*". [22]

TEILHARD E A MÍSTICA

Diferentemente de *Sto. Tomás,* o padre Teilhard não era um metafísico profissional. [23] É como sábio e místico que sobretudo importa considerá-lo.

"Ele gozava em vida, escreve o acadêmico *J. Piveteau,* de grande reputação nos meios científicos, quer em França, quer no estrangeiro. Seus trabalhos sobre a paleontologia dos mamíferos foram apreciados por especialistas; continuam a ter ainda um bom lugar na mesa de trabalho de qualquer investigador e não sofreram senão a parte inevitável da destruição do tempo". [24]

Depois da morte, o sucesso enorme de suas obras filosófico-religiosas terá porventura ofuscado o renome do homem de ciência, mas teve o mérito de pôr em relevo o pensador místico extraordinário que havia nele.

Do pai, recebeu Pierre Teilhard o amor das letras e da terra, a cultura humanista e sua firme vocação de naturalista. Da mãe, veio-lhe o misticismo, uma profunda experiência do dom de Deus, que fará dele um padre impregnado do divino, um homem que roçou as fronteiras da santidade, uma testemunha viva de Cristo no mundo da ciência.

Duas paixões dominantes encheram, pois, a sua vida, desde a infância: o amor da natureza e o amor de Deus. Geólogo e paleontólogo eminente, Teilhard de Chardin possuía também a espiritualidade forte e rara de um renovador dos caminhos que levam até Deus; e bem poderíamos considerar, com E. Borne, seu *Le*

22. *Le Thomisme,* Vrin, Paris, 5eme éd., p. 499.
23. Como o defendeu já a *Sra. Barthélemy-Madaule,* havia decerto em Teilhard a envergadura de um grande metafísico, que se revela sobretudo nalgumas páginas do *"Comment je vois"* (*Oeuvres, tome XI,* pp. 177-223). Mas a análise metafísica, enquanto disciplina formal, não era de fato seu *"métier"*.
24. *Le Père Teilhard de Chardin Savant,* Fayard, Paris, 1964, p. 3.

Milieu divin como a *Imitação de Jesus Cristo* para o homem do século vinte. [25]

O próprio Teilhard confessara um dia: "A originalidade de minha crença é que ela tem suas raízes em dois domínios de vida habitualmente considerados como antagonistas. Por educação e formação intelectual, pertenço aos *filhos do Céu.* Mas por temperamento e estudos profissionais, sou um *filho da Terra.* Colocado assim pela vida no coração de dois mundos de que conheço, por experiência familiar, a teoria, a língua, os sentimentos, não levantei qualquer divisória interior. Mas deixei reagir em plena liberdade uma sobre a outra, no fundo de mim mesmo, as duas influências aparentemente opostas. Ora, no termo desta operação, após trinta anos consagrados à procura da unidade interior, tenho a impressão que uma síntese se operou naturalmente entre as duas correntes que me solicitam. Uma não matou, mas reforçou a outra. Hoje, creio provavelmente melhor que nunca em Deus, — e certamente mais que nunca no Mundo. Não existirá aqui, numa escala individual, a solução singular, pelo menos esboçada, do grande problema espiritual com que se entrechoca, na hora presente, a primeira linha em marcha da humanidade?" [26]

Eis-nos, pois, no próprio âmago da intuição profunda de Pierre Teilhard de Chardin. Não é propriamente o problema metafísico da antinomia de Deus e o Mundo, já resolvido pelo realismo analógico de *Tomás de Aquino,* o que preocupou o espírito do sábio jesuíta. Seu verdadeiro problema situa-se mais no plano da ação: trata-se de descobrir a maneira de reconciliar e unificar *o amor de Deus e o amor do Mundo.* [27]

Desde o início de sua carreira científica, está ele profundamente convencido de que é possível uma reconciliação entre o amor cósmico do mundo e o amor celeste de Deus, entre o culto do Progresso e a paixão do Amor divino. "Deve encontrar-se algures, escrevia ele em 1916, um ângulo de visão donde Cristo e a Terra nos surjam situados de tal modo, Um por referência ao outro, que eu não saiba possuir Um sem estreitar o outro, comungar nAquele senão incorporando-me neste, ser absolutamente cristão senão à força de ser desesperadamente humano". [28]

25. Cit. em *"Paris-Match"* de 9.10.1962, p. 70.
26. *Comment je crois,* 1934, em *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, pp. 117-118.
27. Cf. sobretudo *Genèse d'une pensée,* Paris, 1961, pp. 202, 213 e 277.
28. *La Vie Cosmique,* 1916, *Ecrits du temps de la guerre,* Grasset, Paris, 1965, p. 46.

É a partir desta preocupação fundamental do padre Teilhard que será possível compreender bem sua obra. É ela, de fato, a chave secreta de sua aventura espiritual, de sua nova visão do mundo sob o signo da Cruz, — mundo que doravante não é mais profano, pois se concentra, se complexifica, se eleva e dirige para Cristo.

Se, na origem psicológica da mística, se revela sempre a atração que atrai cada elemento consciente a se unir ao Todo, Teilhard de Chardin foi toda a vida alguém comprometido com esta visão de fé num Deus presente no mundo: uma mística do mundo portador de Deus.

Desde bem cedo o foi assim, e esta visão será nele sempre em progresso constante: "a partir de um ponto de ignição inicial — congenital — o Mundo, no decorrer de minha vida toda, através de toda minha vida, se foi pouco a pouco acendendo, inflamando a meus olhos, até tornar-se à minha volta inteiramente luminoso por dentro". [29]

O pensamento teilhardiano, como o sublinhou *H. de Lubac,* [30] é incontestavelmente um pensamento de natureza mística. Teilhard faz desta palavra um uso freqüente. Para ele, a Mística é "a Ciência das ciências", "a grande Ciência e a grande Arte, a única força capaz de *sintetizar* as riquezas acumuladas pelas outras formas da atividade humana". [31] Seu domínio, reconhece ele, é "imenso e polimorfo"; [32] é ela "a necessidade, a ciência e a arte de atingir, ao mesmo tempo e um por meio do outro, o Universal e o Espiritual". [33]

Tomás de Aquino tinha feito da teologia a rainha das ciências; para Teilhard, sê-lo-á a mística. Ela constitui, para ele, a síntese e o vértice unificado de todas as atividades do espírito. Não chega ele mesmo a declarar num escrito de caráter científico, como *Le Phénomène humain,* que quis realizar "a conjunção da razão e da mística"? [34]

Mas mais que um *pensador* místico, é preciso reconhecer no padre Teilhard um *verdadeiro místico.* Tinha ele um temperamento e uma vida espiritual pessoal de tendência bem marcadamente

29. *Le Coeur de la Matière,* 1950.
30. *La pensée religieuse du P. T. Ch.,* Aubier, Paris, 1962, pp. 119-123.
31. *Lettres de Voyage,* Grasset, Paris, 1961, p. 47; e *Genèse d'une pensée,* Grasset, Paris, 1961, p. 350.
32. *Comment je crois,* 1934, em *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, p. 123.
33. *Comment je vois,* 1948, em *Oeuvres, tome XI,* Seuil, Paris, p. 214.
34. *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 317.

mística. Havia nele a intuição de uma presença e um contato íntimo com Deus. A propósito de seu *Le Milieu divin,* sua obra-prima mística, Teilhard chega a confessar de maneira bem formal: "é exatamente eu próprio". [35]

Desde a infância que a paixão do Absoluto o tinha absorvido. "Tão longe quanto alcance nas minhas recordações (desde a idade de menos de dez anos), escrevia ele no *Mon Univers* de 1918, observo em mim a existência de uma paixão que me dominou nitidamente: a paixão do Absoluto (...) A necessidade de possuir, em tudo, *qualquer Absoluto,* era, desde a infância, a áxis de minha vida interior (...) Tinha desde já a necessidade invencível de me deter sem cessar em Qualquer coisa de tangível e de definitivo". [36]

Será, porém, em 1950, no *Coeur de la Matière,* sua autobiografia espiritual, que o padre Teilhard nos descreverá os traços dominantes que nele esta paixão revestia sucessivamente, para o conduzir por fim ao Sagrado Coração de Jesus, a sede e a origem de toda a energia universal, a causa e o fim de todo o criado. [37]

"Tinha ele de nascimento, observa *Pe. de Lubac,* as duas disposições íntimas, fundamento do impulso místico, que ele denominou o *sentido da Plenitude* e o *sentido da Unidade".* [38]

De fato, a partir de 1916, a força de sua experiência interior manifesta-se em numerosos de seus escritos. "Se ... com uma plenitude e convicção crescentes, reconhecia Teilhard em 1918, sempre tenho amado e investigado a Natureza, posso pois dizer que isso não é na condição de sábio, mas de *devoto.* Parece-me que em mim qualquer esforço, mesmo respeitante a um objeto puramente natural, foi sempre um esforço religioso e substancialmente único. Tenho consciência de haver procurado, em tudo, atingir o Absoluto. Creio que, sem essa finalidade, não teria tido a coragem de agir. Ciência (o mesmo é dizer todas as formas de atividade humana) e Religião não fizeram jamais, a meus olhos, que uma mesma coisa, sendo uma e outra para mim a procura de um mesmo objeto". [39]

35. Carta a *Edouard Le Roy,* de 28.1.1934 (inédita).
36. Cf. *Ecrits du temps de la guerre,* Grasset, Paris, 1965, p. 269.
37. Era nossa intenção transcrever algumas das páginas mais incisivas desta autobiografia espiritual do padre Teilhard, quando tivemos conhecimento de que se preparava a publicação próxima deste inédito nas edições do Seuil, em Paris *(Oeuvres, tome XII).*
38. *La pensée rel. du P. T. Ch.,* Aubier, Paris, 1962, p. 120.
39. *Mon Univers,* 1918, *E. T. G.,* Grasset, Paris, 1965, p. 270.

E um pouco mais longe: "Hoje parece-me ver, sentir, que as duas sedes de todo o amor humano se atraem e se completam naturalmente de uma forma maravilhosa, Deus servindo-se do Mundo para ser atingido por nós e nos atingir; o Mundo, por sua vez, dependente de Deus para ultrapassar sua contingência e pluralidade. É N. S. Jesus Cristo outra coisa senão esta síntese do Universo criado e de seu Criador?" [40]

"Por tendência, prossegue Teilhard, invencivelmente *universalizo o que amo, para o poder amar.* Ora, um Cristo que não correspondesse senão a uma parte do Universo, um Cristo que não fosse, de algum modo, o Mundo, parecer-me-ia um Cristo menor que o Real. O Deus da nossa Fé parecer-me-ia menor, menos dominador, que o Universo de nossa experiência. Como poderia eu, então, amá-lo mais que todas as coisas, mais que o Mundo?" [41]

Em *La Messe sur le Monde,* de 1923, Teilhard dirá com acentuado lirismo: "Obrigado, meu Deus, por terdes, de mil maneiras, conduzido meu olhar até o fazerdes descobrir *a imensa simplicidade das coisas.* Através do estímulo de terríveis e doces iniciações cujos círculos Vós me tendes sucessivamente feito transpor, acabei por não poder ver nada nem poder respirar fora do *Meio-ambiente em que tudo é um".* [42]

Alguns anos mais tarde, numa carta a *Léontine Zanta,* escrevia ele: "Por momentos, quando me encontro bem imerso no mundo das rochas e dos fósseis, sinto uma beatitude sem nome em recordar-me que possuo, num Elemento total, incorruptível e amante, o Princípio supremo em que tudo subsiste e se anima. *Per quem omnia semper bona creas, vivificas, sanctificas et praestas nobis...* diz-se na Missa. Que ciência e que filosofia poderão comparar-se ao conhecimento desta Realidade, e sobretudo à sua percepção, por modesta e incipiente que ela seja?" [43]

Na linha dos grandes místicos, Teilhard atinge objetivamente o próprio Deus através de todos os sinais em que Ele se revela. "Para lá das aparências fragmentárias e incoerentes, através da casca desprezível de qualquer figura e posse física, por debaixo dos véus e das imagens, comenta a este propósito o *Pe. Rideau,* o místico descobre, no mundo e na história, a realidade viva e ativa de Deus, a gênese do divino. O homem deve ser um Vidente,

40. *Ibidem,* p. 272.
41. *Ibidem,* p. 273.
42. *Hymne de l'Univers,* Seuil, Paris, p. 25.
43. *Lettres à Léontine Zanta,* D. D. B., Paris, 1965, pp. 79-80.

sensibilizado com a humilde ou magnífica Luz de Deus, aberto à sua irradiação e incandescência, receptivo à sua diafania, em toda a sua obra: pois não há nada que não emane dele, que dele não dependa, que não seja seu *sacramento.* Do centro até à esfera, sem se multiplicar nem se degradar, Deus se manifesta como a Existência universal, a Unidade difusa na imensidade do mundo, o Elemento último, em que todas as coisas encontram sua consistência definitiva. O Meio divino é, precisamente, este ambiente espiritual, este reino interior, em que o homem descobre, em profundidade, a visibilidade do Deus que se revela por meio dos sinais e que, no entanto, escapa a todo o estreitamento. E isto, não propriamente na contemplação de um quadro, mas no reconhecimento de um movimento objetivo em que o mundo inteiro, penetrado de Deus, e como que incorporado a ele por Cristo, avança para a sua realização absoluta na Unidade; mais intimamente ainda, num encontro direto de amizade". [44]

Emergindo, por uma revolução em profundidade, de suas condições materiais e vitais, é com efeito um universo essencialmente espiritual, um mundo em que se afirma "o primado do Espírito", que Teilhard descobre. [45] Mais precisamente, é no fim de contas *"Um Universo Pessoal", "Um Mundo de almas",* esse cosmo que, pela *"evasão em profundidade"* ou pelo *"êxtase",* o místico Teilhard de Chardin se esforça por nos fazer ver. [46]

Mas este mesmo desejo de comunhão devolve o homem ao mundo. Este sábio, profundamente místico, é pois, também um homem que ama a ação.

A história cósmica com sua história humana é, no fundo de si própria, a história de Deus. E tal história divina não se realizou ainda plenamente, mas apenas em gênese e dores de parto (*Rom.* VIII, 22-23). Trata-se de prolongá-la e de realizá-la, até que tudo esteja terminado e totalizado (*I Cor.* XV, 28). Para isso, pensa Teilhard, o cristão deve imergir no próprio mundo, fazer corpo com o universo, "deliberar das coisas, pela posse, até à última parcela, tudo o que elas contenham de vida eterna, a fim de que nada se perca", "trabalhar em extrair do Mundo tudo o que o Mundo possa conter de verdade e energia", "experimentar todos os caminhos, sondar tudo". [47]

44. *La pensée du P. Teilhard de Chardin,* Seuil, Paris, 1965, p. 439.
45. Cf. sobretudo *Oeuvres, tome VII,* Seuil, Paris, pp. 47, 53 e 200.
46. Cf. *La Vie Cosmique,* 1916, *E. T. G.,* Grasset, Paris, 1965, p. 42; e *Oeuvres, tome VI,* Seuil, Paris, p. 88.
47. *Genèse d'une pensée,* Grasset, Paris, 1961, pp. 148, 160-161.

É precisamente nisto que Teilhard se separa dos místicos do Oriente e nos aparece como um pensador religioso do Ocidente, um místico cristão. [48]

Esta colaboração com o *Deus que age* é absolutamente fundamental para o místico cristão que ele era. "Quanto mais me analiso, diz ele, tanto mais descubro esta verdade psicológica: que nenhum homem levanta o dedo mínimo para a mais pequena obra sem ser determinado pela convicção, mais ou menos obscura, de que ele trabalha infinitesimalmente (pelo menos, de um modo indireto) para a edificação de qualquer Definitivo, ou seja, para a Vossa própria obra, Deus meu". [49] E Teilhard explicará esta *comunhão pela ação:* "Na ação, em primeiro lugar, adiro à força criadora de Deus; coincido com ela; torno-me nisso, não apenas o instrumento, mas o prolongamento vivo. E como não há nada de mais íntimo num ser que a sua vontade, confundo-me, de certo modo, através de meu coração, com o próprio coração de Deus". [50]

O padre Teilhard foi, decerto, um autêntico intelectual. Para ele, o homem primeiro pensa e depois determina-se à ação, pois *nada é desejado que não seja conhecido.* Mas Teilhard sustentou também apaixonadamente que a ação é o complemento necessário do pensamento, a perfeição última da coisa; e é pela ação que fazemos a história e nos preparamos para a vinda de Cristo.

Em oposição à teoria de *Abelardo,* segundo a qual a moralidade dependia *apenas da intenção,* não tendo qualquer importância a matéria dos atos, Teilhard sustenta (de acordo com a espiritualidade clássica) o primado da intenção, é certo, mas não sua exclusividade. Ele declarou-a insuficiente, embora essencial. O valor moral de um ato humano *não é apenas determinado* pela intenção, *mas ainda* pelo objeto e pelo próprio resultado da ação. E isto em razão da natureza do homem, ele próprio *corpo-espírito.* "Se consideramos, observa *Smulders,* como regra geral que cumprimos a vontade de Deus tanto com uma ação insignificante como por meio de uma ação importante, um fracasso como um sucesso, fazemos da vontade de Deus um princípio puramente formal sem conteúdo próprio. Está aqui uma concepção essencialmente nominalista de Deus, que não pode propriamente estar de acordo com o pensamento católico". [51]

---

48. Cf. *La route de l'Ouest. Vers une mystique nouvelle,* 1932, *Oeuvres, tome XI,* Seuil, Paris, pp. 45-64.
49. *Le Milieu divin,* 1926-7, *Oeuvres, tome IV,* Seuil, Paris, p. 40.
50. *Ibidem,* p. 51.
51. *Pe. Smulders, La vision de Teilhard de Chardin,* D. D. B., Paris, 1965, p. 219.

Já em 1916, ao afirmar de uma maneira clássica o primado da intenção do sujeito, Teilhard acrescentava porém: "Quem não o vê, infelizmente? O inconveniente e o reverso desta economia é deixar quase inteiramente de lado o material do ato, seu valor, seu sucesso natural... Que o fator *'sucesso'* se torne secundário, é uma imensa consolação. Mas é ao mesmo tempo um grande perigo e uma grande fraqueza. Em que se fundamentará doravante a severidade da luta, a fecunda angústia da investigação?" [52]

Em 1924, volta de novo: "Tenho a felicidade de poder pensar que o fruto de meu trabalho é esperado por Cristo; — o fruto, compreendei bem, ou seja, não apenas a intenção de minha ação, mas também o resultado tangível de minha obra, *opus ipsum et non tantum operatio* (...) O cristão deve agir, e agir bastante, e agir com tanta seriedade como o operário mais convicto da Terra, para que Cristo nasça sempre mais no Mundo à sua volta. Mais que todo o incrédulo, deve ele venerar e promover o esforço humano; — o esforço sob todas as formas". [53]

Dois anos mais tarde, este problema do valor cristão da ação temporal será um dos temas fundamentais do *Le Milieu divin.*

Teilhard dá aí à intenção um lugar de primeiro plano, ao reconhecer muito justamente que ela "é verdadeiramente a chave de ouro através da qual se abre à Presença divina o nosso mundo interior", [54] mas ele acusa-a de ser "incompleta", [55] pois parece "faltar-lhe um acabamento que a nossa paz e alegria espiritual imperiosamente requerem". [56] Ele julga que há, pois, uma correção a fazer: "É já muito poder pensar que, se amamos a Deus, há algo que não se perderá jamais de nossa atividade interior, de nossa *operatio.* Mas o próprio trabalho de nossos espíritos, de nossos corações e de nossas mãos, — nossos resultados, nossas obras, nossa *opus* — não será ele também, de algum modo, eternizado, salvo?...". [57] E eis-nos perante "a solução definitiva: todo o esforço coopera em completar o mundo *in Christo Jesu*". [58]

O Evangelho e a grande Tradição da Igreja falam do mérito das *obras.* No fundo, é o que fez Teilhard de Chardin ainda que à sua maneira e para o seu tempo.

---

52. *La Vie Cosmique,* 1916, *E. T. G.,* Grasset, Paris, 1965, p. 43.
53. *Mon Univers,* 1924, *Oeuvres, tome IX,* Seuil, Paris, p. 96.
54. *Le Milieu divin,* 1926-7, *Oeuvres, tome IV,* Seuil, Paris, p. 39.
55. *Ibidem,* p. 36.
56. *Ibidem,* p. 39.
57. *Ibidem,* pp. 39-40.
58. *Ibidem,* p. 41.

CAPÍTULO SEXTO

ALGUNS PONTOS DE DIVERGÊNCIA TEOLÓGICA

Uma das tarefas principais do teólogo (e o padre Teilhard o foi em certo sentido) é certamente a de realizar a articulação do dogma cristão com a visão do mundo de seu tempo. O espírito humano, que é essencialmente uno, necessita para viver de *unificar* suas representações. É assim que os Padres da Igreja e os teólogos medievais adotaram o *Hexameron* do mundo grego, e *Tomás de Aquino* ousadamente adotou a *Física* de *Aristóteles.*

Como necessariamente a visão do mundo evolui, resulta que uma parte do trabalho do teólogo está dependente deste devir. Há, pois, em Teilhard de Chardin algo que não seria de atender entre os teólogos da idade-média: uma forma moderna de apologética e uma verdadeira teologia da história.

Por outro lado, Teilhard afasta-se por vezes de *Sto. Tomás,* quando se encontra perante uma tradição teológica dupla. Se o dominicano segue religiosamente a tradição teológica agostiniana, que se consolidou no ocidente, o jesuíta prefere voltar-se habitualmente para os Padres Gregos e a tradição oriental. É, por isso, que Teilhard gosta de retomar os pontos de vista de *Santo Ireneu,* a propósito do motivo formal da Encarnação, a uma outra tradição já esboçada em alguns Padres Gregos e teólogos, e depois sistematizada pela escola franciscana ou escotista no séc. XIV.

A — Da Apologética escolástica à Apologética moderna

1. A teologia escolástica, mesmo em seus primórdios, apresentava já um certo caráter apologético. De fato, Santo Anselmo reconhecia-se animado pela dupla ambição de responder às exigências do crente que procura compreender o que crê, *"fides quaerens intellectum"*,[1] e de justificar a fé cristã junto dos infiéis, *"illis vero rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnant"*.[2]

Tomás de Aquino, dois séculos depois, vem completá-lo quando acresce aos fins de *Santo Anselmo* um outro fim que, logicamente, é o primeiro: demonstrar os preâmbulos da fé, *"ad demonstrandum ea quae sunt preambula fidei"*.[3]

Este último aspecto epistemológico ou crítico, chamado a tornar-se capital em nossos dias, não foi, porém, tratado à parte pelos teólogos medievais; tocaram nele apenas ao de leve, a propósito do nexo existente entre o ato de fé e os motivos de credibilidade. "Este problema, escreve *Van Steenberghen,* ocupava então um lugar muito secundário no espírito dos teólogos e aqui, como em tudo aliás, Santo Tomás não escapa senão muito parceladamente à mentalidade de seu meio".[4]

Quando se falava, no século treze, em *defender a fé* ou em mostrar o caráter *racional da fé,* observa *R. Aubert,* "procurava-se muito menos mostrar que importa aceitar a revelação cristã tomada em bloco do que provar a verdade de cada dogma tomado isoladamente, e isto tanto quanto possível através de argumentos filosóficos".[5]

O exame da obra apologética fundamental de *Sto. Tomás,* a *"Suma contra os gentios"* (1258-1260), é bem revelador de tal estado de espírito, na medida em que o Doutor Angélico se esforça por apresentar aí (livro IV) a defesa das verdades sobrenaturais reveladas, cuja demonstração propriamente dita pertence sobretudo à teologia dogmática.

---

1. Prefácio do *"Proslogion"* (*P. L.*, t. 158, col. 225).
2. *Epist.* lib. 2, cp. XLI (*P. L.*, t. 158, col. 1193).
3. *In Boet. de Trinitate,* qu. 2, art. 3.
4. *Le mouvement doctrinal du XI au XIVeme siècle,* Bloud & Gay, Paris, 1951, p. 280.
5. *Le caractère raisonable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIeme,* em *"Revue d'histoire ecclésiastique"*, ano de 1943, p. 35.

Os três primeiros livros referem-se, no entanto, quase que totalmente ao que hoje chamamos a teodicéia e que constitui a parte filosófica de nossos tratados modernos de Religião: a existência de Deus (livro I), a criação (livro II) e Deus como fim supremo de todos os seres (livro III). É precisamente aqui, no coração da teologia natural — a parte filosófica que ele mais profundamente elaborou — que *Tomás de Aquino* se revela como um pensador verdadeiramente original. Ele não é nisto nem discípulo de *Aristóteles,* nem discípulo de ninguém; é ele próprio apenas, com a marca de seu gênio.

Embora a filosofia cristã saiba pela sua fé para que termo se dirige, a verdade é que não progride a não ser graças à lógica da sua razão. Se a primeira coisa que Deus nos revela é sua própria existência, irá ser por aí que *Tomás de Aquino* começará sua apologética (livro I da *S.C.G.*). Mas ele fundamenta a existência de Deus nas coisas sensíveis e em sua existência metafísica. É assim que o Doutor Angélico parte do movimento para chegar ao primeiro Motor e ao Ato puro, parte dos efeitos e causas segundas para chegar à Causa primeira, parte dos seres contingentes para chegar ao Ser necessário etc. "Todas as provas tomistas, observa *E. Gilson,* põem em jogo dois elementos distintos: a constatação de uma realidade sensível que requer uma explicação, e a afirmação de uma série casual de que esta realidade é a base e Deus o vértice".[6]

Além disso, no início da *"Suma contra os gentios"*, o Aquinense consagra até um capítulo (livro I, capítulo 6) a delinear a prova do fato da Revelação, chamando brevemente a atenção para as razões que fundamentam a fé dos cristãos: os milagres evangélicos, as profecias do Antigo Testamento, e sobretudo a conversão do mundo, com todas as circunstâncias históricas que fazem deste extraordinário fato um milagre que perpetua, de certo modo, todos os outros. Mas deve reconhecer-se que, se o problema dos motivos de credibilidade não era de modo nenhum ignorado por *Sto. Tomás,* não se encontrava porém no primeiro plano de suas preocupações.[7] Ele anuncia, no entanto, o processo tornado clássico nos séculos que vão seguir-se.

---

6. *La philosophie au Moyen-Age,* Payot, Paris, 1952, p. 530.
7. Cf. *Van Hove, La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique, Paris,* 1927, pp. 127-37 e 229-69; *R. Aigrain, L'Apologétique des grands scolastiques,* em *"Apologétique"*, Paris, 1937, pp. 975-976; *R. Aubert,* art. cit. em *"Revue d'histoire ecclésiastique"*, 1943, pp. 22-99.

Esta estrutura apologética vai continuar homogênea, em seus princípios e métodos, até ao aparecimento dos tempos modernos. A partir da reforma protestante, o assalto acaba por visar progressivamente não mais este ou aquele dogma, mas a própria Igreja no seu caráter e aspecto de religião positiva, revelada. Indefinido em seu objeto, o ataque torna-se porém múltiplo na forma e toma aspectos filosóficos, históricos e científicos. A história atesta-nos, então, uma pluralidade de processos apologéticos, mais ou menos integrados, no entanto, nas grandes linhas da apologética clássica, cujo fim específico é apresentar através de provas racionais o fato da Revelação divina de que Jesus Cristo foi o arauto e de que a Igreja permanece o órgão autorizado. De natureza histórico-filosófica, pode a apologética clássica definir-se como a ciência da credibilidade da religião católica.

Tal apologética, considerada em suas grandes linhas, poderia muito justamente merecer o epíteto de tradicional. De fato, a Igreja tem por várias vezes sustentado o valor objetivo dos motivos de credibilidade que a apologética clássica considera em primeiro lugar. [8]

2. Se a época de *Tomás de Aquino* foi essencialmente uma época de cultura metafísica, a nossa apresenta-se hoje por toda a parte como o tempo da ciência experimental e da técnica.

Ora, o apologista, o verdadeiro e autêntico apologista, considera as pessoas como elas são. No século da ciência, Teilhard dirige-se, pois, como sábio aos sábios de seu tempo.

É absolutamente verdadeiro que um certo número de espíritos impregnados de cultura científica, os seus *gentios,* como gostava de dizer o padre Teilhard, [9] permanecem insensíveis ao argumento histórico-metafísico da apologética tradicional, ou mesmo à argumentação psicológica dos fins do século passado. Na época da ciência e da fenomenologia, impunha-se apresentar uma apologia cristã ao nível fenomenológico que se apoiasse em bases científicas. Teilhard de Chardin compreendeu-o bem cedo, decerto em razão de sua experiência pessoal. Ele esforçou-se, assim, por estabelecer uma harmonia entre a Evolução e Cristo, entre a Ciência e a Fé. Ele próprio fala freqüentemente de "sua" apologética. [10]

"Toda a obra do padre Teilhard de Chardin, reconhece *Henri de Lubac,* pode ser considerada como uma vasta prova, renovada numa perspectiva científica, da imortalidade da alma humana e da existência de Deus; prova completada por um esforço de encaminhamento até ao seio da fé cristã". [11]

De fato, importa sublinhar o novo apoio que o pensamento do padre Teilhard trouxe em nossos dias ao espiritualismo cristão. Bem ao contrário do que alguns autores puderam levianamente pensar, não somente o sistema teilhardiano não põe em perigo os postulados espiritualistas, como vem sobretudo reforçá-los.

Embora a dialética teilhardiana possa no ponto de partida se apresentar como uma filosofia da natureza, é um fato que, ultrapassando-a, ela se dirige, por seu movimento próprio, para a afirmação de um Absoluto — que é Deus — e para a visão de um primado espiritualista da pessoa humana. A própria análise do universo, que é o objeto da filosofia da natureza, não pode ser levada até ao fundo sem que se ponha necessariamente o problema de Deus: para onde se dirige, afinal, a Evolução? Para onde vai e donde vem o universo, através de todo o longo processo evolutivo? *São Paulo* fizera já, aliás, apelo a este conhecimento natural de Deus (*Rom.* I, 20).

O que, em Teilhard, se apresenta como mais original não é o processo em si, dado que tal método se tornou clássico e comum a toda a filosofia espiritualista. Já o havíamos salientado antes, a propósito de *Sto. Tomás,* quando ele parte da constatação de uma realidade sensível que exige uma explicação de ordem *ultra*-física.

O que há de mais interessante em Teilhard é o próprio ponto de partida de seu raciocínio, ou seja, a visão científica moderna que ele tem do universo e da vida, essa visão grandiosa que as últimas descobertas da ciência nos apresentam e que permitem

---

8. Cf. *Concílio Vaticano I, Constitutio de fide catholica* (Dz. 1812-1813).

9. A propósito de *"L'Esprit de la Terre",* Teilhard escrevia em carta de 17.10.1932: "Seria necessário compreender que estas páginas são para os gentios *(ad gentiles)".* Numa outra carta de 7 de janeiro de 1934, propunha ele sua nova apologética: "A gênese de uma fé em Cristo a partir da simples fé no ser (...) Quem nos dará, pergunta ele, esta *Summa ad Gentiles?".* E ainda numa outra carta de 22 de agosto de 1925, traçara já ele a estrutura de sua obra: "Entretanto, reúno pouco a pouco os elementos de uma 'Divinização' (da Terra) que se seguirá *(ad usum christianorum)* à 'Hominização', que ainda vos não mostrei, escrita essa, *ad usum gentilium.* O conjunto fará, em suma, a minha Apologética, uma Apologética de base evolucionista, mas que me parece de alma verdadeira e adequadamente cristã".

10. *Mon Univers,* 1924, *Oeuvres, tome IX,* Seuil, Paris, p. 67: "Mostrar esta coerência sólida, natural, total, será a minha 'apologética' toda".

11. *Teilhard missionnaire et apologiste,* Ed. Prière et Vie, Toulouse, 1966, p. 57.

vislumbrar uma perspectiva de Deus mais ampliada que a concebida por nossos antepassados. Era, em razão disto, que Teilhard não descobria no ateísmo contemporâneo senão um certo *teísmo insatisfeito.* Ele pôde assim escrever: "Os homens, dizeis vós, não querem mais Deus. Ora estais bem seguros de que o que eles rejeitam não é simplesmente a imagem de um Deus demasiado pequeno para poder alimentar em nós o interesse de sobreviver e de viver mais alto a que se reduz, no fim de contas, a necessidade de adorar?" [12]

O grande interesse de Teilhard está precisamente em nos ter mostrado como as origens da vida, a evolução orgânica, o aparecimento do homem e sua ascensão espiritual não são um puro acaso. O acaso não pode criar coisa alguma, por si próprio. O acaso poderá, certamente, oferecer ocasiões; mas estas devem ser aproveitadas por uma força infinitamente inteligente, que tudo dirige para um fim determinado, que é o seu.

Diante do movimento evolutivo revelado pela ciência moderna, um dilema surge:

— "Ou a Vida não vai, diz Teilhard, em direção a termo algum que recolha e consuma sua obra: e então o Mundo é absurdo, destruidor de si próprio, condenado pelo primeiro olhar refletido que ele gerou ao preço de um imenso esforço; e de novo é a revolta, não mais somente como tentação, mas *como dever.*

— "Ou existe Algo (Alguém), em que cada elemento encontra gradualmente, em sua reunião ao Todo, a realização do que se construiu de salvável na sua individualidade: e então, vale a pena se submeter e até se dedicar ao labor; mas num esforço que tome a forma de uma adoração". [13]

Profundamente tradicional, Teilhard é também profundamente inovador. "Se nos esforçarmos por compreender, observa *Mons. Bruno de Solages,* a estrutura racional desta prova pela evolução, ver-se-á seu estreito parentesco com as provas clássicas da existência de Deus pela finalidade. Somente, enquanto estas tomam como ponto de partida (como premissa menor, diria um lógico) as aspirações de cada um de nós ou da natureza humana, a prova a que nos referimos estima a aspiração coletiva, global, da Humanidade inteira, considerada ela própria como a flecha da Evolução do Universo. O mesmo é dizer que seu fundamento é mais vasto

12. *Le Gout de vivre,* 1950, em *Oeuvres, tome VII,* Seuil, Paris, p. 248.
13. *L'Hominisation,* 1925, em *Oeuvres, tome III,* Seuil, Paris, p. 110.

e mais concreto. O padre Teilhard tinha plenamente consciência deste reforço do argumento: 'não é mais apenas a perspectiva de uma morte humana que se instala no nosso horizonte, mas a ameaça e o escândalo de uma morte da Humanidade'." [14]

Mons. de Solages mostrou recentemente, com felicidade, o valor das provas teilhardianas da existência de Deus. [15] É aí, de fato, que a reflexão do padre Teilhard traz sobretudo algo de novo. Retomando os dois filões tornados clássicos na teodicéia — a casualidade eficiente e a casualidade final —, deu-lhes porém uma nova forma, de acordo com a visão científica do mundo de hoje.

Se a Evolução postula um Absoluto, se Deus é o primeiro Motor da Evolução e o Infinito divino a amar é a condição da unificação última de uma noosfera convergente, [16] poder-se-á descobrir aí facilmente as vias de Sto. Tomás.

Já se insistiu na analogia entre as provas teilhardianas e a *quinta via tomista.* [17] *Mons. de Solages* aí descobre também uma certa analogia com a *primeira via* e com o princípio aristotélico segundo o qual "a natureza não faz nada em vão" ou com a afirmação semelhante de *Tomás de Aquino,* para quem "o desejo da natureza não pode ser vão". [18]

Na verdade, em sua visão de conjunto, a Evolução apresenta-se ao mesmo tempo como uma ação transformadora (e seria, então, a via do primeiro Motor) e como um movimento de convergência para a unidade (estaríamos, assim, perante a via que se alicerça na ordem do mundo). O problema racional de um primeiro Motor

14. *Mons. Bruno de Solages, Teilhard de Chardin,* Ed. Privat, Toulouse, 1967, p. 243.
15. Cf. op. cit., pp. 240-254.
16. Cf. *Mons. Bruno de Solages, "Les preuves teilhardiennes de Dieu",* em obra coletiva *L'Homme devant Dieu* (col. "Théologie"), Aubier, Paris, *tome III,* 1964, pp. 125-132; *Mons. Bruno de Solages, Teilhard de Chardin,* Ed. Privat, Toulouse, 1967, pp. 240 e ss.
17. No Congresso tomista internacional de Roma, em setembro de 1965, o *Pe. Valverde, S.J.* apresentou um parecer sobre *Evolucionismo telhardiano y quinta via.* Num outro parecer do mesmo Congresso, o *Pe. Duquesne* fez análoga aproximação, a propósito de *La preuve de Dieu par le gouvernement des choses.*
Mais recentemente, o *Pe. Romano Rezek O.S.B.* apresentou uma tentativa interessante e de real valor, *"a Sexta Via — de casibus",* ou seja, uma resposta a *Jacques Monod* ("Le hasard et la nécessité"), e uma "prova da existência de Deus" — não da causalidade, mas sim da *casualidade dos seres,* em seu livro *Deus ou Nada* (reflexões sobre o ateísmo moderno), Col. "Homem em questão", n.º 11, Edições Paulinas, São Paulo, 1975, especialmente as pp. 289-310.
18. Cf. *Teilhard de Chardin,* Ed. Privat, Toulouse, 1967, p. 244.

e de um último Coletor postulados pela própria Evolução, — eis a finalidade apologética do Padre Teilhard, através da transposição moderna das *vias* de *Sto. Tomás.*

Decerto, o pensamento teilhardiano não se apresenta exclusivamente como uma Apologética, mas ela é capital na sua síntese. Se Teilhard encarou sempre uma reconciliação do Universo da ciência com o Deus da fé, não surpreenderá que se encontre na sua obra um caráter nitidamente apologético.

Em uma página datilografada de 1948, enviada ao *Colégio de Namur,* com o título *"A minha posição intelectual",*[19] o padre jesuíta resumia a sua obra toda em três etapas ou momentos de pensamento: Fenomenologia — Apologética — Mística.

Mesmo a cristologia, ainda que muito importante no conjunto da dialética teilhardiana, é essencialmente concebida como um remate de sua intenção apologética.

Há, no decorrer da vida do Padre Teilhard, uma explicação progressiva dessa intenção que vai desembocar no *"Comment je crois"* (1934) e na *"Esquisse d'une dialectique de l'Esprit"* (1946), seus dois ensaios apologéticos por excelência. O Padre *C. d'Armagnac* já o mostrou com precisão.[20] Não insistiremos, pois, nesse aspecto.

Importa ainda salientar a *aproximação* do mais alto interesse que Teilhard estabelece entre a ciência e a fé, e que permite ao homem moderno uma adesão religiosa preparada e conduzida por uma lógica racional que continua os dados científicos, e deste modo seu encaminhamento até ao seio da fé cristã. O mérito do Padre Teilhard reside precisamente aí, na relação dialética original que ele estabeleceu entre a natureza e o homem, entre a história evolutiva do mundo e a história santa, enfim entre a fenomenologia *natural* e a fenomenologia *sobrenatural* (que supõe, ultrapassa e completa a primeira). "O Deus da Bíblia, como ele escreveu, não é diferente do Deus da Natureza".[21]

É assim por meio de tal esforço de síntese e harmonia que Teilhard evita os dois escolhos: o panteísmo oriental e o materialismo marxista.[22]

---

19. Publicada ulteriormente pelas *Etudes philosophiques,* n.º d'octobre 1955.
20. *"La pensée du P. Teilhard de Chardin comme apologétique moderne",* em *Nouvelle Revue Théologique* (Louvain), juin 1962, pp. 598-621.
21. *Ecrits du temps de la guerre,* Grasset, Paris, 1965, p. 372.
22. Cf. *Comment je crois,* 1934, *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, pp. 115-152.

Seu cosmo é um mundo sagrado, mas a sacralidade não lhe advém de um certo simbolismo platônico. O homem, a vida, a terra e o universo não são, de modo nenhum, puros símbolos; têm, muito pelo contrário, sua própria consistência, em razão da Encarnação do Verbo divino, que assumiu tudo isso. Na matéria, o crente sabe decifrar em filigrana a figura de um Absoluto — o Ponto Ômega da Evolução, o Cristo do Deus transcendente. *Le Christique* é esta mesma visão de um Cristo presente em toda a parte, para tudo transfigurar e divinizar.

A primeira originalidade da apologética teilhardiana reside precisamente nisto: Teilhard soube mostrar ao mundo moderno como um homem de ciência pode *ressacralizar* o cosmo sem apelar para os esquemas míticos antigos, inaceitáveis para o homem de nossos dias. Se o homem primitivo sacralizou seu cosmo, foi, como se sabe, pelo recurso aos mitos, que lhe davam a explicação dos ciclos e movimentos por uma intervenção direta das divindades.

Le Milieu divin torna o mundo sagrado, mas por outras razões. O caráter sacramental do universo teilhardiano tem seu fundamento último no mistério da Encarnação e nas extensões eucarísticas que o prolongam. O mundo da matéria torna-se, pois, um instrumento de salvação, um canal da graça, um sacramento de Deus. O próprio Teilhard falou expressamente do "sacramento do mundo", a propósito da Eucaristia.[23]

A fé do padre Teilhard apresenta-se assim como um *panteísmo superado.* Mas ela é também, importa salientá-lo, um *materialismo superado.*

Teilhard não terminou apenas por se afastar de Espinoza e de todos os panteísmos do antigo Oriente. Ele venceu também a tentação de *Marx* e de seu materialismo ateu.

Parece mesmo que este aspecto da apologética teilhardiana, em relação ao marxismo, se apresenta como o mais atual que se possa imaginar. De fato, a partir de 1930, pode dizer-se que a febre do panteísmo, entre os intelectuais europeus, está definitivamente ultrapassada. A sacralidade do cosmo não se apresenta hoje mais como um ponto de partida apologético; apresentar-se-á, sim, como um termo, uma meta a que devem chegar os *gentios* de nosso tempo.

---

23. *La Messe sur le Monde,* 1923, *Hymne de l'Univers,* Seuil, Paris, p. 25.

O homem técnico de nossos dias torna-se cada vez mais indiferente e irreligioso. A nova tentação é o materialismo, de que o marxismo é, sem dúvida, a forma mais ameaçadora. Ora, diante do marxismo, o pensamento de Teilhard pode permitir um diálogo construtivo. Há, entre um e outro, convergências e divergências, uma mesma base (a Terra) mas um outro vértice (Cristo) — o clima ideal, portanto, para um diálogo doutrinal.

Antes de tudo o mais, "poder-se-ia estabelecer, escreve *C. Cuénot,* uma espécie de quadro de concordância: teoria realista do conhecimento, recusa a distinguir a forma do seu conteúdo, idéia de que um crescimento quantitativo provoca saltos qualitativos, imanentismo, monismo, evolucionismo, papel importante reservado à matéria, lugar importante reservado ao darwinismo, à ação do acaso e da seleção, (...) espírito da Terra, concepção do homem total, amor do cosmo, eis uma longa série de analogias que se poderia desenvolver. Além disso, poder-se-ia apelar ainda para a sociedade sem classes e para a noosfera que culminará numa complexidade centrada".[24] Sobretudo, há entre Teilhard e *Marx* dois pontos comuns: a fé no homem e a dialética da natureza.

Bem entendido que estas analogias implicam por vezes nuanças radicalmente opostas. Assim, a fé no homem, em Teilhard, é personalista e cristã, pois, de acordo com a fórmula de *Santo Ireneu,* "a glória de Deus é a vida do homem; e a vida do homem é o projeto de Deus".[25] A dialética teilhardiana, como já antes o fizemos salientar, não se apóia jamais na negação ou contradição; é, no entanto, um movimento cujo ritmo é divergência — convergência — emergência.

Ora, é precisamente em conseqüência deste ritmo que Teilhard de Chardin chega a postular o Centro Ômega, o Deus dos cristãos, como pólo e origem de todo o movimento evolutivo: "A racionalidade do mundo segundo Teilhard, observa *Cuénot,* está inevitavelmente ligada à existência de um ponto Ômega, que não somente desempenha o papel de foco virtual, de centro matemático, mas se encontra já pré-emerso, subsistente em si próprio, transfenomenal, o mesmo é dizer para além de espaço e tempo, capaz, como um fecho de abóboda, de agüentar o devir do universo e de eternizar 'a sua flor' (o essencial de suas conquistas). E como a evolução é irreversível, como deu de fato em resultado a elaboração da pessoa, e esta pessoa não poderia suprimir-se como a espuma se dissipa

24. *Teilhard et le Marxisme,* na rev. *Europe,* mars-avril 1965, p. 166.
25. Cf. *Oeuvres, tome VII,* Seuil, Paris, p. 248 note 2.

à ação do vento, o Ponto Ômega deve pois desempenhar o papel de Centro dos centros, e pertencer à zona do ultra-pessoal, ou seja, cumprir as funções de universal-pessoal, de um ser pessoal que seria ao mesmo tempo o todo e a unidade suprema, simultaneamente amante e amável, capaz de preservar por amor o que cada pessoa humana traz consigo de original e de incomunicável".[26]

A energética humana exige, portanto, a existência de um Deus que não seja apenas imanente mas também transcendente e pessoal. Este Deus é Cristo, o Verbo divino encarnado na figura histórica de Jesus de Nazaré.

Eis como o cristianismo, apoiado na dialética teilhardiana, se torna conquistador e não sente mais, perante o marxismo, nem má consciência nem complexos de inferioridade.[27] Muito pelo contrário, só o cristianismo compreende, em última instância, a intenção obscura da ciência. Ele se julga assim a religião da evolução, a religião do futuro. É pelo menos, de fato, uma de suas dimensões.

3. Quem há que não veja a atualidade e oportunidade desta apologética?

Havia verdadeiramente em Teilhard um poder apologético extraordinário. Poder-se-ia muito justamente colocá-lo ao lado dos grandes apologistas cristãos, de um *Justino* e *Tertuliano,* de um *Orígenes* e *Agostinho,* de um *Pascal* e *Blondel.*

Ele se afasta, é verdade, de *Pascal* e *Blondel,* do filão agostiniano que neles corria. Não havia, em Teilhard, lugar para uma apologética de *insuficiência* e de *finitude,* baseada na condição frágil e pecadora da natureza humana. Teilhard é precisamente o que há de mais situado nos antípodas do existencialismo moderno e de seu mundo de incerteza, absurdo e angústia. É exatamente por isso que a apologética teilhardiana permanece ainda válida diante do humanismo de *suficiência* do pensamento marxista. A tradução russa de *Le Phénomène humain* e alguns artigos ultimamente aparecidos na imprensa soviética, a propósito de Teilhard, constituem para além de um curioso acontecimento, uma prova objetiva em favor da atualidade de sua mensagem. Pensamos mesmo que é aí, no valor de sua apologética, que reside precisamente o grande interesse de Teilhard de Chardin.

26. *Claude Cuénot,* art. cit. (rev. *Europe,* n.º mars-avril, 1965, p. 171).
27. *Ibidem,* p. 176.

Bem cedo, aliás, ele teve consciência desta vocação de apologista e de missionário. "Pensava eu, escrevia ele em 1926, no abismo que separa o mundo intelectual, em que me encontrava e cuja linguagem conhecia, do mundo teológico e romano cujo idioma me é também conhecido (...) Oh! eis as Índias me atraem mais ainda que as de S. Francisco Xavier. Mas que enorme questão por resolver, não mais de ritos mas de idéias, antes que os possamos verdadeiramente converter". [28]

A obra toda de Teilhard não é, de fato, senão um verdadeiro diálogo do sábio e do místico cristão, que ele era, com os ateus do séc. XX, diálogo não de escolas e sistemas, mas de homens uns com os outros. É talvez por isso que Teilhard adota na sua argumentação, como já o observou *H. de Lubac,* [29] um tom freqüentemente pessoal, ele que não tinha outra ambição senão pôr ao serviço de Cristo este homem moderno e o seu mundo.

Mas também para os próprios cristãos a mensagem apologética de Teilhard tem o seu valor peculiar. Ela ajuda a compreender e a viver o cristianismo, na medida em que o padre reagiu contra as sobrevivências jansenistas e contra os desvios de caráter individualista, para insistir nas harmonias da natureza e da graça, do mundo e de Deus, e chamar a nossa atenção para um personalismo comunitário que nos interpela a construir, no Amor, esta terra que o Senhor nos deu, para continuarmos nela a Sua obra criadora e redentora.

Como verdadeiro católico que era, Teilhard tinha um espírito aberto a tudo o que é humano, uma alma apaixonada pelo diálogo com os homens, todos os homens. "Para agir eficazmente sobre uma corrente de vida, qualquer que ela seja, afirmava ele já em 1919, é necessário que se pertença a essa própria corrente. Só um operário pode ser entendido pelos operários. Só um geólogo ou um soldado pode falar a geólogos ou a soldados... — Só um Homem se pode fazer escutado pelos Homens (...) Não há senão um único meio de fazer que Deus reine nos homens de nosso tempo: é assumir seus ideais; é procurar, com eles, o Deus que já possuímos, mas que está ainda no meio de nós como se não o conhecêssemos." [30]

---

28. *Lettres de Voyage,* Grasset, Paris, 1962, pp. 91-92; 1965, p. 92.
29. Cf. *Teilhard missionnaire et apologiste,* Ed. Prière et Vie, Toulouse, 1966, p. 108.
30. *Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux,* 1919, *Ecrits du temps de la guerre,* Grasset, Paris, 1965, p. 367.

Este tema do *diálogo,* esboçado de início num pequenino ensaio, significativamente intitulado *"Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux",* será freqüentemente retomado em vários ensaios, especialmente em *"L'Esprit de la Terre"* (1931), *"Réflexions sur la conversion du monde"* (1936), *"La Parole attendue"* (1941), *"Le Coeur du problème"* (1949) e *"Recherche, Travail et Adoration"* (1955).

A abertura da Igreja ao mundo moderno (de que Teilhard de Chardin foi um verdadeiro precursor) está hoje oficialmente consagrada pelo *Vaticano II.* Poder-se-á lamentar que o Jesuíta não tenha tido a alegria de vê-lo em vida.

B — Uma teologia da história

1. Haverá uma teologoia da história? O problema é, evidentemente, de origem recente e, ainda que intérpretes autorizados do pensamento cristão se dividam a este respeito, [1] há hoje porém teólogos da história, assim como há igualmente filósofos da mesma. Os ensaios multiplicam-se. Pode dizer-se que não há humanismo nem condutor de povos que não se reclame de uma filosofia da história em que se inspire todo o seu programa de ação político-social.

Importa, para ser justo, reconhecer que foi o pensamento judeu-cristão que introduziu o sentido do tempo e, com ele, a idéia de uma história autêntica. "Constituía isso uma idéia nova, escreve *Gilson,* pois que nem em Platão, nem em Aristóteles, nem mesmo entre os estóicos se encontrava esta noção, hoje familiar, de uma humanidade concebida como um ser coletivo único, em marcha e progresso constante para uma perfeição de que se aproxima continuamente". [2]

Mais recentemente, *Oscar Cullmann* opõe duas concepções do tempo: a do helenismo e a da história bíblica da revelação. "Para o cristianismo primitivo, diz ele, a expressão simbólica do tempo é *a linha ascendente,* enquanto para o helenismo é o *círculo".* [3]

---

1. *"Discussions récentes autour de la théologie de l'histoire",* em *Collect. Mechlin.,* 1948, pp. 146-148.
2. *E. Gilson, "L'Esprit de la philosophie médiévale",* Vrin, Paris, 1948, p. 371.
3. *Christ et le Temps,* Neuchâtel, Paris, 1947, p. 36.

De fato, para o mundo indiano e grego, a história era um eterno retorno. "É o judaísmo, observa Jean Guitton, que abriu o caminho à idéia de progresso e de liberdade (...) Havia já, pois, entre a mentalidade judaica e a mentalidade grega, uma grande oposição. O cristianismo devia levá-la ao mais alto grau". [4]

"Este valor do tempo, comenta *G. Thils*, recebeu-o o cristianismo do judaísmo, mas completando-o e coroando-o. É essa a obra da Encarnação do Verbo, e da inserção dos homens em Cristo". [5]

Com o cristianismo, "o mundo, tendo uma finalidade, observa *H. de Lubac*, ganha pois um *sentido*, o mesmo é dizer simultaneamente uma direção e um significado. A raça humana é toda ela o filho de Deus, e com um grande movimento que persiste através da variedade desconcertante dos seus gestos, (...) sustentada pelas duas mãos de Deus, o Verbo e o Espírito, ela se dirige para o Pai". [6]

Para os cristãos, o tempo tem pois um *arquê* e um *telos*, um princípio e um fim, o que se torna inconcebível na hipótese de um eterno retorno cíclico. E em razão desta nova concepção do tempo, há necessariamente uma nova concepção da história: a de uma *linha que progride* em direção ao seu fim e ao seu limite. Há, conseqüentemente, algo de novo no tempo e na história humana. Ela não se repete indefinidamente, como o pensavam os Gregos. Não há eterno retorno.

2. Tem-se por vezes recusado aos autores medievais qualquer sentido da história. "Ora a verdade, nisto como noutras questões, reconhece o medievista *E. Gilson*, é que, se procuramos na idade-média a *nossa* concepção da história, é desde já certo que não a encontraremos". [7]

Os autores medievais estavam no entanto informados, prossegue *Gilson*, "do começo e do fim da história, dois fatos essenciais cuja ignorância não impedia apenas os infiéis de compreender o seu sentido, mas até de imaginar que ela pudesse ter um. É, pois, porque creram na Bíblia e no Evangelho, na narrativa da criação e no anúncio do reino de Deus, que os cristãos ousaram ensaiar a síntese da história total. Todas as tentativas do mesmo

4. *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin*, Paris, 1933, p. 358.
5. *Théologie des réalités terrestres*, II vol., D.D.B., Bruges, 1949, p. 15.
6. *Catholicisme*, Cerf, Paris, 1965, p. 93.
7. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1948, p. 365.

gênero que se produziram depois, não fizeram mais que substituir o fim transcendente, que assegurava a unidade da síntese medieval, por forças imanentes diversas que não são os substitutos de Deus; o empreendimento permanece, porém, substancialmente o mesmo". [8]

Decerto, a concepção da história de um *Sto. Tomás de Aquino*, por exemplo, foi essencialmente cíclica, mas não, de maneira nenhuma, no sentido grego. Aliás, o esquema linear não é o único esquema possível da história cristã. "*Fessard, Eliade, Balthasar, Mouroux* e muitos outros ainda, comenta *H. de Lavalette*, mostraram já suficientemente que o esquema circular é essencial a uma visão religiosa do tempo, como vindo da eternidade e aí retornando *(egressus-regressus)*". [9]

Numa obra bastante recente, *Max Seckler* mostrou bem como *Sto. Tomás* usa freqüentemente deste esquema e em que é que o círculo cristão se distingue, afinal, do círculo neoplatônico: em lugar da emanação, a criação. [10]

Em razão desse *egressus* (a criação) e da conversão da criatura humana a Deus, seu fim último (a visão beatífica), há um esquema circular essencial a uma visão religiosa do tempo, que é comum à tradição mais antiga do cristianismo e de que *Tomás de Aquino* é um dos bem numerosos intérpretes.

Mas se o esquema *egressus-regressus* nos dá uma estrutura fundamental de toda a história humana, "deixa por ele próprio reconhece o *Pe. de Lavalette*, o caminho aberto para a possibilidade de várias determinações do progresso temporal da linha horizontal do tempo". [11] Por outras palavras, esta concepção tomista da história é tão metafísica e tão larga que pode admitir as diversas interpretações concretas da teologia da história. Havia, no entanto, em *Sto. Tomás* uma hostilidade singular a toda e qualquer fixação *a priori* dos períodos da história; isto aparece sobretudo evidente na discussão com *Joaquim de Fiore*. Não procurava este precisamente determinar "os tempos e os momentos" da futura história da Igreja, a partir de arbitrárias especulações sobre as idades do mundo?

8. *Ibidem*, p. 372.
9. *Recherches des Sciences Religieuses, tome LIV*, n.º 1 (1966), p. 157.
10. *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Deuken bei Thomas von Aquin.* Kosel Verlag, Munchen, 1964. Há também uma tradução francesa: *Le Salut et l'Histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire.* Ed. du Cerf, Paris, 1967.
11. *Rech. Sc. Rel., tome LIV*, n.º 1 (1966), p. 157.

O que, pelo contrário, interessa ao Doutor Angélico é a economia da salvação da história no seu conjunto. "Cristo traz a salvação definitiva da história, observa o *Pe. de Lavalette,* ao fazer da nossa história a *via* aberta para a beatitude. A função da Igreja *peregrinante* não é outra, afinal. Não há, pois, *um tempo* que seja próprio da Igreja. A sua história é a própria história do mundo",[12] em marcha para o seu fim último. A extrema sensibilidade de Tomás de Aquino ao nosso estado de caminhantes, a visão fundamental de Cristo-*Via* (o sentido global da terceira parte da *Suma Teológica)* são, com efeito, bem características do seu pensamento e do seu espírito.

Mesmo se tivermos habitualmente presente ao espírito a diferenciação entre a problemática de *Sto. Tomás* e a nossa, parecerá bem evidente o ceticismo do Doutor Angélico quanto à possibilidade de uma filosofia ou teologia da história.[13] *Tomás de Aquino* afasta-se nitidamente das posições de seu contemporâneo *Boaventura* e parece mesmo sentir alergia a um tal empreendimento.[14]

3. Se *Sto. Tomás* se sentia alérgico a um tal empreendimento, Teilhard rasgaria novos horizontes com a sua visão original da história.

A visão teilhardiana da história é tríplice: biológica, antropocêntrica e teológica.

Antes de tudo o mais, é *biológica e antropocêntrica.* De fato, o sábio jesuíta vê na história humana um aspecto particular e específico da história natural: o prolongamento da Evolução. Foi essa, aliás, uma das mais ardentes convicções do padre Teilhard. A matéria, pensa ele, tem já a sua história, está sujeita a uma gênese sucessiva, é em ascensão contínua para estados superiores: a aparição de formas biológicas e, sobretudo, a aparição do homem.

"Por meio da hominização, afirma Teilhard, não obstante as insignificâncias do salto anatômico, é uma nova idade que começa. A Terra ganha uma *nova pele.* Melhor ainda, descobre uma alma".[15]

12. *Ibidem,* p. 159.
13. Cf. *H. Rondet, "Saint Thomas a-t-il une philosophie de l'histoire?"* em *Rech. Sc. Rel.,* 1963, pp. 117-195.
14. O livro de *J. Ratzinger "Die Geschichtstheologie des Bonaventura",* München, 1959, estabelece o contraste entre a teologia da história de *S. Boaventura* e as posições de *Sto. Tomás.*
15. *Le Phénomène humain,* 1938-40, *Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 201.

Sob certo ponto de vista, a história tal como Teilhard a concebe é fundamentalmente um processo biológico. O desenvolvimento da espécie humana parece obedecer, de fato, à primeira vista, aos mesmos ritmos que o desenvolvimento das espécies animais em geral. Também aí se produziu uma seleção, ou antes uma "centração" da humanidade sobre si mesma, através da fração ocidental ou euro-americana. Assim como os mamíferos conheceram um notável predomínio do sistema nervoso central (o que lhes permitiu dominar o restante reino animal), assim também a humanidade do Ocidente viu crescer consideravelmente o seu poderio por meio da ciência e da técnica.

Este juízo deverá, no entanto, ser matizado. É certo que os homens possuem também, como todos os animais, sistemas que exercem uma função reguladora. Mas o automatismo dos sistemas duplica-se, no homem, com um tipo de organização que lhe é peculiar e que se designa pelo nome de vontade. "Poder-se-ia traduzir esta particularidade, comenta *G. Crespy,* ao dizer que os animais são *objetos da natureza,* enquanto os homens — objetos, eles também, da natureza, sob múltiplos aspectos — são *sujeitos da história".*[16]

É o que Teilhard de Chardin desejava, afinal, sublinhar quando nos descreve a maneira de ser peculiar da espécie humana, pois a evolução desenrola-se, desde a aparição do homem, num plano nitidamente superior — o da liberdade, da opção e compromisso pessoais. Neste sentido, a evolução não é mais determinada, mas livre e voluntária.

Para Teilhard, o homem não é, no entanto, sem referências cósmicas, pois está intimamente ligado ao mundo, à natureza, ao céu e à terra, pertence-lhes até pela sua singularidade. O homem faz a história, não pela evasão, como se pensava no século passado, mas por integração nas leis da natureza e da evolução.

4. Por outro lado, para conhecer a história, é preciso conhecer o seu termo. Só o futuro pode esclarecer plenamente o presente e o passado. Ora, é aqui que *a visão teilhardiana da história se torna teológica.*

A experiência bélica, científica e mística de Teilhard constituíram para ele uma tomada de consciência histórica, despertan-

16. *De la Science à la Théologie,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, p. 93.

do-o de início para o sentido da historicidade do real e, depois, para a atual situação do devir histórico, com as suas profundas mutações e a crise de crescimento por elas originada.

Em 1942, Teilhard podia confessar: "No decorrer destes últimos anos, procurei numa série longa de Ensaios (...) esclarecer, como naturalista e físico, o significado geral dos acontecimentos em que nos encontramos tangivelmente inseridos".[17]

"Eis, pois, comenta *F. Bravo,* o tema essencial e, no fundo, o tema único, que o autor aborda de modo direto, explícito e incessante, a propósito do devir histórico: *o sentido da história.* O seu 'esforço para ver claro'[18] aplica-se totalmente a descobrir um 'princípio absoluto de visão, a fim de discernir sem equívoco o sentido dos acontecimentos em curso, e um princípio absoluto de ação para determinar sem hesitação e a cada instante o que há a fazer'.[19] Teilhard luta, assim, por discernir o sentido da história no meio da vertigem originada pela impressão que sentimos de 'perder pé numa catástrofe de dimensões e complicações maiores que a altura do Homem'." [20-21]

A intenção de Teilhard é, pois, bem clara e incisiva: descobrir *um sentido para a história.*[22] Este sentido da história identifica-se nele com o sentido da evolução. Vimos já que há uma história natural em que a história humana se insere como seu complemento e epílogo. Procurar o sentido da história é, pois, procurar o sentido da evolução, o sentido do real que nos envolve e em que nos inserimos.

"O tema que apaixona Teilhard, escreve *F. Bravo,* é o tema do sentido da história. É por referência a isso que ele lê *Vico, Hegel e Marx.* Lê e anota sobretudo *Condorcet,* algumas obras respeitantes a *Saint-Simon* e o *Saint-Simonismo; Cournot, Nietzsche, Splenger* e *Toynbee".*[23]

Vimos já em capítulo anterior, ao estudarmos a tarefa de Teilhard diante da ciência moderna, que era na *lei da complexidade-*

17. *L'Esprit Nouveau,* 1942, *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris, p. 109.
18. *Universalisation et Union,* 1942, *Oeuvres, tome VII,* p. 83.
19. *Ibidem,* p. 85.
20. *Ibidem,* p. 85.
21. *"La vision de l'histoire chez T. de Chardin",* Éd. du Cerf, Paris, 1970, p. 124.
22. *La Place de l'homme dans l'Univers,* 1942, *Oeuvres, tome III,* p. 305.
23. *"La vision de l'histoire chez T. de Chardin",* Cerf, Paris, 1970, p. 131.

-consciência que o sábio jesuíta descobria um *contínuo sucessivo* na evolução e no devir histórico. Essa lei enunciada já a partir de 1916,[24] mas só claramente formulada com todas as suas conseqüências a partir de 1935[25] — e que bem se poderá considerar a grande intuição original de Teilhard — permite-lhe descobrir que "há uma *orientação* precisa e um *eixo* privilegiado de Evolução",[26] o mesmo é dizer que, na perspectiva teilhardiana do mundo, do homem e da história, tudo se apóia no "terceiro infinito", no infinitamente complexo que se realiza no curso do tempo.

Mas se o passado ajuda a interpretar o presente, não o explica adequadamente. O conhecimento perfeito e final só se obtém com a visão do futuro. Daí que Teilhard tenha dedicado ao problema da meta final da Evolução uma importância decisiva. "Ou a vida não se dirige para nenhuma meta que recolha e consuma a sua obra — e, então, o Mundo é absurdo (...); ou existe Algo (Alguém) em que cada elemento encontra gradualmente, na sua reunião ao Todo, a realização plena de tudo o que se construiu de salvável na sua individualidade — e, então, vale a pena conformarmo-nos e dedicarmo-nos ao trabalho".[27]

"A direção e a orientação da história, comenta *F. Bravo,* o significado que daí decorre, o gosto de viver daí resultante e que torna possível a construção da terra, a marcha para a frente do devir, tudo depende do problema da finalidade da história. Para Teilhard é a escatologia que dá um sentido ao devir total".[28]

Quando não se conhece o fim da história, é preciso resolver-se a inventá-lo. Foi o que fizeram muitos pensadores modernos. Teilhard, como cristão que era, não tinha porém necessidade de inventar. A sua fé dizia-lhe o essencial sobre o fim dos tempos, o *escatós.*

Se há uma escatologia autêntica, é ela a escatologia judeu-cristã, dado o caráter verdadeiramente histórico da sua visão do mundo. A história do mundo é uma história santa que compromete Deus e o homem, e através desta história e por meio dela, uma história cósmica. Não será, pois, de estranhar que a escatologia da história humana coincida com a escatologia do universo. O termo definitivo da história dos homens não é senão os novos céus e

24. *La Vie Cosmique,* em *Ecrits du temps de la guerre,* Grasset, 1965, p. 9.
25. *Le Phénomène humain, Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 154.
26. *Ibidem,* p. 154.
27. *L'Hominisation,* 1925, *Oeuvres, tome III,* Seuil, Paris, p. 110.
28. *"La vision de l'histoire chez Teilhard de Chardin",* Cerf, Paris, 1970, p. 355.

a nova terra de que fala a Bíblia no livro do Apocalipse. O sentido pleno do tempo e da história é EM CRISTO que o padre Teilhard o lê. É, assim, que na sua visão de naturalista se vai enxertar a sua visão cristã.

"Se a História tem um valor e um *sentido,* discerníveis e inteligíveis, se o tempo organiza qualquer coisa, observa *G. Crespy,* então é necessário à História e ao tempo o coroamento de um Cristo-Ômega, que só a fé conhece". [29]

E, então, dirá Teilhard maravilhado, "se Cristo é Ômega, nada é estranho à edificação física do seu corpo universal. Procurai, não importa onde, na série indefinida dos movimentos materiais ou biológicos que, em cada instante, se executam no Mundo, a ação que quiserdes — por mais humilde e oculta que seja essa ação, desde que apenas seja feita no sentido de unificação, ela realiza um átomo de ser mais e este, pelo melhor de si próprio, encontra-se imediatamente assimilado, para sempre, pelo Cristo Total. No Universo, todo o movimento de crescimento material é finalmente para o espírito e todo o movimento de crescimento espiritual é finalmente para Cristo". [30]

Eis como Cristo se insere no próprio âmago de toda a história natural e de toda a história humana, *por referência à Parusia.* Sendo a Parusia o fim da história, ela é também a meta final e o coroamento de toda a evolução. Como a concebe exatamente o padre Teilhard? É a Parusia uma catástrofe ou antes uma realização?

Teilhard teve da Parusia *duas representações:* uma, enquanto místico cristão; a outra, como sábio do fenômeno.

Como crente, via na Parusia uma *morte* [31] deste universo material e a sua transfiguração através dela, a fim de o tornar passível do êxtase em Deus. Neste ponto, o pensamento de Teilhard encontra-se perfeitamente de acordo com o pensamento de Blondel, quando este afirma que "só há uma experiência metafísica, é a morte". [32]

Em linguagem teilhardiana, a morte é a modalidade absoluta e única da transição do cosmo para o "meio divino", do fenômeno para o "crístico". A morte aparece a seus olhos como o batismo

29. *"La pensée théologique de Teilhard de Chardin",* Ed. Univ., Paris, 1961, p. 207.
30. *Mon Univers,* 1924, *Oeuvres, tome IX,* Seuil, Paris, p. 96.
31. Cf. *La Messe sur le Monde,* 1923, *Hymne de l'Univers,* Seuil, Paris, pp. 30-31: "mort de l'univers", "retournement", "ex-centration".
32. *Maurice Blondel, "L'Action"* (1893), P.U.F., Paris, 1950, p. 33.

da imersão no "meio divino", a comunhão com o Todo, o "crístico". Morrer constitui, pois, um ato metafísico, uma comunhão plena com o Real. Teilhard falará mesmo nas suas *Notas de retiro* (1944-45) da "Comunhão *pela* Morte". [33] É o que lhe permite dizer. "Feliz o Mundo que acabará no êxtase!..." [34] A morte cósmica aparece assim como o reverso doloroso da comunhão e do êxtase em Deus.

Se, como crente, Teilhard não se liberta jamais desta representação, como homem de ciência, porém, acaba por conceber a consumação do mundo como um ponto crítico, contínuo e descontínuo ao mesmo tempo, em relação à história anterior, absolutamente semelhante às outras grandes etapas da cosmogênese: a emergência da biosfera e da noosfera. Esta tendência para conceber cientificamente o fim do mundo ganha nele terreno, cada vez mais, e termina por se lhe impor de forma definitiva.

Já em 1919, em plena fase mística da sua vida, o padre Teilhard hesitava acerca do esquema mais próprio para representar a consumação do universo. [35]

Depois de ter afirmado, em perfeito acordo com *Maurice Blondel,* que "o Esforço universal do Mundo pode ser entendido como *a preparação de um holocausto"* [36] e que este holocausto se produz por meio do fogo divino "que age, destrói, deixando subsistir algo em nós", [37] Teilhard interroga-se: "o que é esse resíduo precisamente divinizável das nossas aquisições naturais?" [38] e, sobretudo, como se deve imaginar esse Fogo e o seu modo de operar? E o sábio jesuíta pensa que é Cristo "o Fogo do Céu, que nos consome, atinge, ao abrasar-nos (depois de ter abrasado o Mundo): de forma que ele é, em parte, Fogo da Terra, e o Universo, *tornado Fogo,* implica *agora* o Fogo a título de 'constituinte' — analógico, mas real". [39] Teilhard vê mesmo "neste abrasamento universal", "nesta solidificação de tudo *in Christo",* a operação a que a natureza deverá submeter-se, no momento da Parusia, para ser integrada no Pleroma. [40]

33. *Hymne de l'Univers,* Seuil, Paris, p. 107.
34. *La grande monade,* 1918, *E.T.G.,* Grasset, Paris, 1965, p. 246.
35. Cf. *"Mémoires échangées entre M. Blondel et le P. Teilhard de Chardin"* (*Arch. de Philosophie,* n.º de Janvier-Mars 1961, pp. 150-156).
36. *Ibidem,* p. 151.
37. *Ibidem,* p. 151.
38. *Ibidem,* p. 152.
39. *Ibidem,* p. 153.
40. *Ibidem,* p. 153.

No fundo, é bem este o problema posto pelo padre Teilhard: a passagem do cósmico ao crístico será um caso singular e totalmente diferente dos outros (como o queria o filósofo *Blondel*) ou será de preferência uma metamorfose semelhante, embora mais perfeita, à que se situa entre a matéria e a vida, ou entre a vida e a consciência reflexiva? Tal questão perseguiria sempre o seu espírito.

Se por um lado, como místico, Teilhard postula que a entrada definitiva na glória de Cristo seja uma *morte* e um *êxtase*, por outro lado, como fenomenologista, não dispõe ele, para tornar inteligível uma tal mudança, senão das categorias lógicas que lhe são habituais: a evolução, a convergência e a *emergência*. É em razão disso que Teilhard acaba por conceber a Parusia do Cristo cósmico de acordo com os quadros representativos das emergências já conhecidas: a biosfera e a noosfera.

Nesta luta entre a mística e a inteligência racional, é a lógica que acaba por se impor. O transcendente (o êxtase) não pode ser compreendido senão através do imanente (a evolução). O recurso aos quadros da evolução era, de fato, a única categoria de que o *físico* moderno dispunha para compreender o cristianismo neste aspecto natural.

Dito isto, voltemos pois à *representação dominante* da Parusia no espírito de Teilhard.

"Por costume, escreve ele, continuamos a pensar e a representar no nosso espírito a Parusia (pela qual se deve consumar na Terra o Reino de Deus) como um acontecimento de natureza puramente catastrófica, quer dizer, suscetível de se realizar sem relação precisa com nenhum estado determinado da Humanidade, em qualquer momento da História. É um ponto de vista... Mas por que razão, em plena conformidade com as novas concepções científicas de uma Humanidade em via atual de Antropogênese (e em perfeita analogia, acrescente-se, com o mistério do primeiro Natal que se não pode realizar senão entre o Céu e uma Terra *preparada* social, política e psicologicamente para receber Jesus), por que razão não admitir antes que a faúlha parusíaca não seria capaz de jorrar, por necessidade física e orgânica, a não ser entre o Céu e uma Humanidade que já tenha atingido biologicamente um certo ponto crítico evolutivo de maturação coletiva?

"Teológica e tradicionalmente, não vejo de modo nenhum, pelo que me diz respeito, que esta perspectiva *corrigida* possa levantar a mínima séria dificuldade. Mas, em contrapartida, o que me parece

certo é que, só como efeito de um reajustamento tão simples da nossa visão 'escatológica', encontrar-se-ia realizada uma operação psíquica cujas conseqüências são incalculáveis. Pois que, enfim, se na verdade, para que venha o Reino de Deus (para que o Pleroma atinja a sua plenitude), é necessário — condição fisicamente necessária (mas não suficiente, bem entendido!) — que a Terra humana alcance *previamente* o termo natural do seu crescimento evolutivo, — sucederá, então, que o remate ultra-humano previsto para a Evolução pelo Neo-humanismo coincide concretamente com o coroamento da Encarnação aguardado por todos os cristãos". [41]

Há em Teilhard de Chardin a convicção profunda de que a Evolução prepara, com seu remate final, a transformação da Terra em Reino de Deus sob a ação do próprio Deus. Mas tal convicção não é, porém, a idéia única da sua escatologia. [42]

"Quando chegar o fim dos tempos, diz ele, uma pressão espiritual espantosa se exercerá sobre as fronteiras do Real, sob o esforço das almas desesperadamente tensas pelo desejo de se evadirem da Terra. Esta pressão será unânime. Mas a Escritura ensina-nos que ao mesmo tempo (a Terra) será atravessada por um cisma profundo, — uns querendo sair de si próprios para dominar ainda mais o Mundo, — outros, à palavra de Cristo, esperando apaixonadamente que o Mundo morra, para serem absorvidos com Ele em Deus.

"Então, sem dúvida, a Parusia se exercerá sobre uma Criação levada ao paroxismo das suas aptidões para a união (...) Agitadas pela mais poderosa atração orgânica que imaginar se possa (a própria força de coesão do Universo), as mônadas precipitar-se-ão para o local onde a maturação total das coisas e a implacável irreversibilidade da História completa do Mundo irrevocavelmente as destinarão, — umas, matéria espiritualizada, para a perfeição sem limites de uma eterna Comunhão, — as outras, espírito materializado, para os horrores conscientes de uma interminável decomposição". [43]

---

41. *Le Coeur du problème*, 1949, *Oeuvres, tome V*, Seuil, Paris, pp. 347-348.

42. Cf. *Hymne de l'Univers*, Seuil, Paris, pp. 30-31: "Se vosso Reino, meu Deus, fosse deste Mundo (...) O Mundo não pode finalmente unir-se a Vós, Senhor, a não ser por uma espécie de inversão, de reviravolta?, de excentração, em que desaparece por algum tempo, não apenas o sucesso dos indivíduos, mas a própria aparência de qualquer vitória humana".

43. *Mon Univers*, 1924, *Oeuvres, tome IX*, Seuil, Paris, p. 113.

Foi em *Le Milieu divin* que Teilhard tratou, porém, deste problema com mais precisão: "A história do Reino de Deus, diz ele, é diretamente a história de uma reunião. O Meio divino total constitui-se por incorporação a Jesus Cristo de todo o espírito eleito. Mas quem diz eleito, diz escolha, seleção. Não seria, pois, cristãmente suficiente imaginar a ação universal de Jesus como se Ele fosse apenas centro de atração e de beatificação. Precisamente, porque é Aquele que une, é também O que escolhe, separa e julga. Há, no Evangelho, a boa semente, as ovelhas e a direita do Filho do Homem, a sala do festim e o fogo que abrasa de alegria. Mas há também o joio; há os bodes, a esquerda do Juiz, a porta fechada, as trevas exteriores; há, nos antípodas das chamas que unem no amor, o fogo que corrompe no isolamento. O processo completo de que nasce gradualmente a Nova Terra é uma *agregação* dobrada por uma *segregação*". [44]

E Teilhard prossegue dizendo que, se o réprobo não é excluído do Pleroma, é-o porém da sua face luminosa e da sua beatitude. "Ele perde-o (o Pleroma), mas não é perdido para ele". [45]

Cristo situa-se, pois, no vértice do Mundo "como o princípio da *atração* universal e da universal *repulsa*". [46]

O padre Teilhard volta de novo a este tema, alguns anos mais tarde, em *Le Phénomène humain:* "Mas pode também suceder que, de acordo com uma lei a que nada escapou ainda no Passado, o Mal, crescendo ao mesmo tempo que o Bem, atinja no final o seu paroxismo, ele também sob forma especificamente nova. Não há cumes sem abismos". [47]

"No decurso e em virtude do próprio processo que a congrega, prossegue Teilhard, a Noosfera, ao atingir o seu ponto de unificação, clivar-se-ia em duas zonas, respectivamente atraídas para dois pólos antagônicos de adoração. O pensamento jamais completamente unido em si próprio, cá na terra. O amor universal não vivificando e não destacando finalmente, para o consumir, senão uma fração da Noosfera, — aquela que se decidirá a 'dar o passo' para fora de si, ao encontro do Outro. *Mais uma vez ainda a ramificação*". [48]

44. *Le Milieu divin,* 1926-27, *Oeuvres, tome IV,* Seuil, Paris, p. 187.
45. *Ibidem,* p. 190.
46. *Ibidem,* p. 191.
47. *Le Phénomène humain, Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 321.
48. *Ibidem,* pp. 321-322.

Através destes textos, parece pois evidente que, na escatologia do padre Teilhard de Chardin, *há também uma apocalíptica.*

"O mundo, comenta muito justamente a este propósito o pastor *Georges Crespy,* não se abre para ele como uma flor, quando está próximo do inevitável termo da sua história; divide-se ainda em uma espécie de última ramificação, antes de abrir-se ao calor de Cristo". [49]

Importa reconhecer que se cruzam aqui as duas representações do fim dos tempos tradicionalmente seguidas pelo pensamento cristão. Se para uns, o regresso do Senhor significa sobretudo o remate ou acabamento do que foi já realizado na sua Ressurreição e do que Ele continua a realizar em nós, no decorrer dos séculos, pela Eucaristia, de tal modo que a Parusia é algo do que está já realmente iniciado; para outros, mais sensíveis ao pessimismo judeu da época dos evangelhos sinóticos, o Mal, invadindo o mundo como a sombra ao fim do dia, fará resultar que o julgamento final apareça então como o fio da espada que separa e salva os justos de um mundo definitivamente rejeitado.

Como já o acentuou *Smulders,* [50] a intenção apostólica do padre Teilhard poderá explicar em parte certas lacunas da sua obra, tal como a junção demasiado fácil do ponto crítico final da Evolução com a vinda última de Cristo. Mas importa reconhecer, para ser justo, que Teilhard não nega, de modo nenhum, o caráter *catastrófico* do advento de Ômega. Tal advento será mesmo para ele "um ponto crítico" [51] e uma "morte". [52]

Uma outra questão que se pode pôr, mais delicada, é saber se Teilhard salva suficientemente *a gratuidade da Parusia.*

É evidentemente fácil de verificar nas suas obras a abundância de alusões à Evolução, à atração orgânica, maturação universal, implacável irreversibilidade da história etc., todo um processo *natural,* embora animado pela força atraente de Cristo. O regresso do Senhor, que realizará o acabamento definitivo do seu Corpo e o estabelecimento final do Reino de Deus, não será desprovido de relação positiva com a história terrestre, mas um coroamento e uma perfeição. [53]

49. *De la Science à la Théologie,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, p. 105.
50. *La vision de Teilhard de Chardin,* D.D.B., Paris, 1965, p. 130.
51. *Le rebondissement humain de l'Evolution,* 1947, *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris, p. 255.
52. *Hymne de l'Univers,* Seuil, Paris, p. 30.
53. Cf. sobretudo *"Le Christique",* 1955.

Teilhard distingue, contudo, vimo-lo já,[54] o que é condição necessária e condição suficiente. "A compreensão cristã da história, escreve *Schlier,* distingue-se essencialmente da compreensão da apocalíptica judia no ponto em que *a vinda* de Deus, que constitui, também para ela, sentido, finalmente e portanto realização da história, entrou já na trama dos acontecimentos com Jesus Cristo. Assim, a história é orientada para um futuro que lhe é presente a cada momento, e a própria história é já a realização deste futuro que desde agora é nela presente".[55]

Há, pois, um movimento evolutivo *contínuo* que atinge a sua maturidade perfeita (condição necessária), e há um movimento crítico que pertence já à categoria do *descontínuo,* pelo qual o Senhor virá em majestade e glória para nos reunir a todos nEle. A história da Igreja é toda ela uma lenta e progressiva preparação para este acontecimento. Mas a última palavra pertence a Deus, à livre decisão da divina vontade. É isso a causa determinante propriamente dita.

De fato, impunha-se que o começo de um novo começo não pertencesse à história; era necessário que o seu fim lhe fosse exterior. É precisamente isso que permite reconhecer o elemento de *gratuidade* que decorre da soberana liberdade da intervenção de Deus no termo da história. Aquele que teve a iniciativa do começo dos tempos terá também a iniciativa do seu fim. Tal iniciativa é, no entanto, preparada na medida em que o Deus da Bíblia age de acordo com a situação concreta do seu povo. A comparação entre a Parusia e a Encarnação, utilizada por Teilhard em *Le Coeur du Problème,* parece a este respeito bem eloqüente.

"Uma certa maturação social, cultural e política era necessária, comenta Smulders, antes que Cristo se pudesse fazer homem, e não obstante a sua vinda dependia inteiramente da iniciativa de Deus. O mesmo se passa com o regresso de Cristo. A união com Deus não é uma coisa realizada pela humanidade, mas dada à humanidade do alto do céu. A realização final do Ômega é obra da graça divina (e parece admitir, no entanto, uma preparação histórica providencial)".[56]

Esta "volta psíquica do avesso na ascensão a Ômega"[57] não se produz, pois, por si própria, por força imanente ao homem, embora tal "emergência crística"[58] só se torne realidade quando o fruto já estiver amadurecido. É a este "ponto de maturação humana" que corresponderá o "ponto de Parusia". "Mas, observa *H. de Lubac,* uma *condição prévia necessária* não é uma causa determinante; nem é mesmo uma condição *suficiente.* O regresso do Filho do Homem, a sua vinda, como diz a Escritura, em poder e majestade, é um fato sobrenatural, que depende todo ele da iniciativa do alto".[59]

5. Uma outra originalidade do padre Teilhard, em relação à teologia ocidental e a *Sto. Tomás,* é que a sua escatologia se centra no homem e é só a partir deste que atinge todo o universo. A salvação do homem não é pois um elemento do drama cósmico, mas é antes o cosmo que segue a salvação do homem. Teilhard concorda assim com *S. Paulo,* para quem o movimento se apresenta como indo da salvação do homem à transfiguração do universo material,[60] e não inversamente, como outros o consideraram.

É através do Homem, tornado o eixo da Evolução, que todo o Cosmo será renovado e tomará finalmente a *forma Christi.*

"A *innovatio electorum,* observa o *Pe. de Lubac,* é correlativa a esta *commutatio elementorum,* e o Deus que criou todas as coisas é também aquele que as transformará. Vamos todos, pois, em direção aos novos céus e a uma nova terra, (...) não absolutamente outros céus e outra terra: mas céus e terra tornados outros, transfigurados".[61]

Teilhard aguardava "uma refundição da nossa Terra".[62] Tudo acabará, escreve ele, "através de uma reviravolta mais psíquica que sideral — semelhante possivelmente a uma Morte — mas que será, de fato, a libertação do plano material histórico, e o Êxtase em Deus".[63] A realidade, até então escondida, tornar-se-á subitamente manifesta, enquanto o aspecto exterior, simbólico, terá desaparecido. "Como um relâmpago iluminando de um pólo ao outro, diz Teilhard, assim a Presença silenciosamente acrescida de Cristo nas coisas se revelará bruscamente (...) Como o raio, como um incêndio, como um cataclismo, a atração do Filho do Homem agar-

54. Cf. *Le Coeur du problème,* 1949, *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris, p. 348.
55. *Die Zeit der Kirsche,* Herder, Freiburg, 1965, p. 268.
56. *La vision de Teilhard de Chardin,* D.D.B., Paris, 1965, p. 141.
57. *Note du 25* de Novembre 1929.

58. *Le Christique,* 1955.
59. *La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin,* Aubier, Paris, 1962, p. 193.
60. *Cf. Joseph Huby, Epitre aux Romains.*
61. *La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin,* Aubier, Paris, 1962, p. 188.
62. *Le Milieu divin,* 1926-27, *Oeuvres, tome IV,* Seuil, Paris, p. 198.
63. *L'Esprit de la Terre,* 1931, *Oeuvres, tome VI,* Seuil, Paris, p. 57.

rará, para os congregar ou submetê-los ao seu Corpo, todos os elementos do Universo em turbilhão". [64]

O místico cristão, que havia em Teilhard, reaparecia assim uma vez mais, no seu balanceamento pendular entre as duas representações da Parusia.

Tais são as grandes linhas da teologia da história em Teilhard de Chardin, para quem a história não se apresenta jamais como uma expressão cíclica, mas um movimento crescente em espiral (continuidade-descontinuidade) dos seres e da comunidade humana dirigida para um ponto único, a plenitude de ser, o Cristo Senhor.

É por isso que a visão teilhardiana da história é uma visão essencialmente otimista. Tem um sentido, uma finalidade e um termo: o Cristo Total. Estamos, pois, seguros do seu triunfo, do sucesso definitivo da Evolução, através do mundo, da vida e do homem.

Teilhard recusa pertinazmente a "idéia de desgraça" [65] que invade os espíritos logo que pensam no fim do mundo. Ele protesta contra a destruição concebida como condição do fim dos tempos; e protesta também contra todos os milenarismos imaginados para lá da destruição final. Afasta-se assim decididamente deste pessimismo escatológico que torna inútil a ação da história. [66]

Face ao pessimismo científico de *Poincaré, Jeans* e *Jean Rostand,* face ao pessimismo existencialista de *Sartre* ou ético de *Bernanos* e *Gabriel Marcel,* a mensagem de Teilhard de Chardin é uma mensagem de fé no Mundo e no Homem porque se funda nas virtudes teologais — na fé, na esperança e no amor de Deus. É por isso que o sábio e místico cristão pode corrigir um certo otimismo marxista, mostrando-nos o vazio e a superficialidade que há aí.

Tudo se poderia resumir em algumas linhas que o próprio Teilhard escreveu: "Uns dizem: 'Aguardemos pacientemente que Cristo venha'. Outros: 'Acabemos antes de construir a Terra'. E os terceiros pensam: 'Para apressar a Parusia, acabemos de fazer o Homem na Terra'." [67] São estes, os últimos, pensa Teilhard, são precisamente estes que têm razão.

---

64. Cf. *Le Milieu divin,* 1926-27, *Oeuvres, tome IV,* Seuil, Paris, p. 196, e *Mon Univers,* 1924, *Oeuvres, tome IX,* Seuil, Paris, pp. 109-114.
65. *Le Phénomène humain, Oeuvres, tome I,* Seuil, Paris, p. 305.
66. Cf. *Francisco Bravo, "La vision de l'histoire chez Teilhard de Chardin",* Ed. du Cerf, Paris, 1970, p. 366.
67. *Le Coeur du problème,* 1949, *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris, p. 339.

C — O sobrenatural no homem primitivo

1. Deve-se certamente a *Santo Agostinho* a tradição que se estabeleceu no Ocidente sobre o estado de perfeição que teria conhecido o homem primitivo antes do pecado.

De fato, esta doutrina teológica, difundida no mundo latino, sustenta que o sobrenatural de Adão já se encontrava em seu estado de adulto, ou seja, que atingira, desde a origem, sua plena maturidade. O homem das origens teria, pois, recebido a plenitude da graça e, com ela, uma isenção total dos defeitos da natureza, tornando-se absolutamente perfeito nesta nova ordem.

Evidentemente, não está em questão a elevação do homem primitivo à vida sobrenatural, pois isso pertence ao depósito da Revelação e tornou-se de fé católica definida no *Concílio de Trento,* em 1546. [1]

O problema põe-se, no entanto, a propósito da profundidade desta graça, deste Espírito santo que Deus concedeu ao primeiro homem, e a propósito ainda dos dons preternaturais. Neste domínio, parece que não apreendemos ainda o conteúdo bíblico em todo o seu significado.

No que toca à imortalidade, embora *Santo Agostinho* tenha sido o primeiro a formulá-la teologicamente, [2] é por demais evidente que pertence à grande tradição judeu-cristã de que *S. Paulo* já se fazia eco na *Epístola aos Romanos.* [3] Depois disso, não sofrerá qualquer contestação em toda a Tradição. Os *Concílios de Cartago e de Trento* deram-lhe confirmação solene e definitiva. [4]

Se nos debruçamos, porém, sobre os outros dons preternaturais, ou seja, os dons da integridade, da ciência e da felicidade, seu valor dogmático não se apresenta tão sólido e preciso. A propósito da integridade, foi ainda mais uma vez o bispo de Hipona que dele tratou *ex professo* contra os pelagianos.

A respeito destes três dons, poder-se-á dizer em suma que os Padres, referindo-se algumas vezes à sua existência, não precisam

---

1. *Sessio V,* cn. 1-2 (Dz. 788-789).
2. *De Genesi ad litteram,* lib. VI, n.º 36 (*P. L.,* t. 34, col. 354).
3. "Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo e, pelo pecado, a morte, assim também a morte penetrou em todos os homens, pois todos pecaram..." (*Rom.* V, 12).
4. Denz. 101 e 788.

porém grande coisa sobre a natureza e o objeto desses dons, cujos fundamentos escriturísticos são aliás bem pouco claros e explícitos. [5]

Tomás de Aquino, herdeiro desta tradição augustiniana e latina, tratou deles com certo desenvolvimento em sua *"Suma Teológica".* [6]

Há nesta concepção do homem primitivo, importa reconhecê-lo, um certo imobilismo, dado que a perfeição está toda ela na origem, e basta apenas que se lhe permaneça fiel.

Poder-se-á seriamente perguntar em que medida esta concepção é *autenticamente bíblica e tradicional.* De fato, para o pensamento filosófico grego, que influenciou de modo incisivo a reflexão cristã, a perfeição está na origem, e o tempo não é senão uma progressiva degradação das coisas. Tal forma de conceber a realidade dominará o conjunto da teologia até ao dealbar da idade moderna. *Orígenes, Gregório de Nissa, Agostinho* e o próprio *Tomás de Aquino* não se libertaram disso completamente.

2. Entre os *Padres Gregos, Santo Ireneu* não concebeu porém, de igual forma, o sobrenatural do homem primitivo. Muito pelo contrário, é de notar que *Ireneu* sustente a opinião de uma realização progressiva do homem.

Para ele, a perfeição não está no princípio mas no fim. Evidentemente, haverá uma certa perfeição na origem, pois Deus comunicou o seu Espírito ao primeiro homem. O progresso não será pois a passagem de um homem natural a um homem sobrenatural. Todavia, o primeiro homem era ainda rudimentar, um homem-criança, e por conseguinte a participação do Espírito que lhe tinha sido dado, era proporcionada ao que ele poderia usar. Como se diz em filosofia escolástica: *"Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur".* Assim, o Espírito não cessa jamais de estar presente ao homem, mas é o próprio homem que o não pode receber senão de forma limitada e progressiva. E embora o pecado introduza nesta história humana um elemento de perturbação, pensava *Santo Ireneu,* não lhe modificou a linha essencial.

"Deus podia vir até nós, diz ele, na sua glória inefável, mas nós não podíamos trazer conosco a grandeza desta glória. E é por isso que aquele, que era o pão perfeito do Pai, ofereceu-nos apenas leite, como a crianças, a fim de que, como crianças de mama,

5. *Contra Julianum* (*P. L.,* tomo 44).
6. I Pars, qu. 94, art. 3; qu. 95, art. 1-2; qu. 97, art. 1-2.

acostumados por esta amamentação a comer e a beber o Verbo de Deus, pudéssemos receber em nós o Espírito do Pai, que é o pão da imortalidade". [7]

"Este notável texto, comenta o *Card. Daniélou,* mostra-nos bem a atitude de *Ireneu.* Há nas coisas criadas uma certa ordem, de acordo com o termo que nele reaparece freqüentemente. Ora, Deus conforma-se com esta ordem. E tal ordem consiste em que as coisas comecem por ser pequenas, crescendo pouco a pouco. Deus adapta-se também a este plano. Cria uma humanidade infantil, a quem vai pedindo o que ela poderá dar e que Ele irá lenta e progressivamente habituando através de uma sábia pedagogia". [8]

Ora, a verdade é que esta concepção evolutiva da santidade humana não tem nada em si que se oponha à fé cristã e que, aliás, ela vem pôr em relevo, em certos de seus aspectos. Tal concepção continua fiel aos dados bíblicos sobre o estado primitivo do homem, dando-lhes no entanto uma interpretação bastante original e digna de interesse.

Para *Ireneu,* Adão apresenta-se mesmo bastante desculpável do pecado cometido, pois era ainda psiquicamente criança, ou seja, mais impressionável à sensibilidade que à razão. A sua falta foi sobretudo uma negligência. Por outro lado, a grande responsabilidade do pecado recai muito menos sobre o homem do que sobre o demônio. O homem aparece muito mais, para *Ireneu,* como uma vítima do que como um culpado bem consciente. Não é verdade que, segundo a narração bíblica, ele só teve consciência do que fizera, após a queda? [9]

As próprias conseqüências do pecado apareciam a *Ireneu* mais inspiradas na misericórdia que na cólera divina. A morte, diz-nos ele, é no fundo uma graça de Deus que põe termo à vida pecadora e se torna condição necessária para que Deus possa refazer o homem na ressurreição.

O pecado aparece assim no próprio desígnio de Deus. De fato, pensa *Ireneu,* se Deus permitiu a queda do primeiro homem, é porque uma certa experiência do pecado surge como condição necessária para uma opção perfeita do Bem. E aqui intervém um novo

7. *Adversus Haereses,* lib. IV, cp. 38, n.º 1.
8. *Le Message chrétien et la pensée grecque au IIème siècle* (ad modum manuscripti), Institut Catholique de Paris, p. 135.
9. Cf. *Gênesis III,* 7-10.

elemento fundamental do seu pensamento contra os gnósticos, que é a liberdade humana.

Deus é, pois, para o apologeta do segundo século, um verdadeiro pedagogo e educador da humanidade, que possui a sabedoria da paciência em aguardar o momento oportuno do educando e conhece o valor decisivo do tempo e da liberdade. Ora, o exercício da liberdade implica, na condição terrestre das criaturas, a possibilidade do mal. E santo *Ireneu* vai até mais longe. A experiência da miséria e do pecado é o que faz tomar ao homem consciência do valor do bem.

Somos assim conduzidos uma vez mais à idéia central de *Ireneu,* a de uma *educação progressiva da humanidade,* que é peculiar de uma liberdade que está no tempo e que, por conseguinte, se deve progressivamente voltar para o Bem.[10]

Este conjunto ou visão doutrinal torna-se-á doravante querido à teologia grega.

3. Tal visão das coisas em *Santo Ireneu* é certamente aquela que hoje mais se nos impõe. O primeiro teólogo da antigüidade cristã surge-nos assim como um extraordinário precursor e, neste ponto, a sua teologia é bem atual.

Teilhard de Chardin, apaixonado como ele era pelo espírito do mundo moderno, não poderia deixar de aceitar e desenvolver tal visão, enquadrando-a na nova perspectiva evolucionista. Ele afasta-se, pois, da visão caduca de um *Sto. Tomás* e de sua corrente augustiniana.

Isso parecia-lhe mais conforme com os dados da ciência e da psicologia.

Da ciência, em primeiro lugar. De fato, de acordo com os dados da paleontologia, em que ele era um perito, o estado rudimentar do homem primitivo testemunha uma evidente fraqueza intelectual. A etnologia parece confirmar a paleontologia humana, ao descobrir nos povos selvagens de hoje uma reprodução atrasada dos verdadeiros primitivos.

Psicologicamente, as dificuldades não são menores. Como explicar a possibilidade real do pecado numa vontade tão reta, numa inteligência tão rica e numa natureza tão íntegra, como o sustentam

10. Cf. *Jean Daniélou,* op. cit.

Santo Agostinho e a tradição ocidental que o segue? Uma semelhante fraqueza, um erro tal, um movimento tão desordenado serão mesmo imagináveis num estado sobrenatural adulto e perfeito?

A concepção corrente do pecado original constrangia, pois, o padre Teilhard, sobretudo porque se dava conta do embaraçoso obstáculo apostólico que ela representa: "Estou cada vez mais convencido, por experiência própria, escreve ele a seu amigo e confidente *Pe. Valensin,* de que a nossa representação 'catequística' do Pecado barra o caminho a uma larga corrente religiosa que não desejaria senão lançar-se no cristianismo, mas que disso se afasta porque, para aí entrar, parece que é necessário deixar à porta tudo o que os últimos esforços do pensamento humano conquistaram de mais precioso e importante".[11]

Sobre esta questão, Teilhard deixou-nos aliás várias notas importantes, algumas ainda inéditas.[12]

Desses textos, ressaltam as idéias seguintes:

1) *As dificuldades científicas da representação mais tradicional,* pois o ponto de partida da humanidade surge cientificamente muito modesto, senão inferior ao próprio homem. Haveria assim a impossibilidade de um pecado bem consciente e, por isso, de gravidade absoluta, nas origens da humanidade.

2) Se não conhecemos a grandeza e a gravidade do pecado a não ser pelo mistério da Redenção (pois que o homem não aparece nunca como um degenerado, mas de preferência como um retardatário ou atrasado), importa que *o pecado seja tão cósmico como a Redenção de Cristo,* e não apenas uma falta singular e pessoal de Adão.

"O espírito da Bíblia e da Igreja, diz ele, é manifesto: o Mundo *todo* foi corrompido pelo Pecado, e *todo* ele foi resgatado. A glória, a beleza, a atração irresistível de Cristo irradiam em definitivo da sua realeza universal (...) A Igreja não pode fazer frente à Verdade senão universalizando o primeiro e o segundo Adão".[13]

11. Carta de Sábado-Santo de 1922.
12. *Chute, Rédemption et Géocentrie* (1920); *Note sur quelques représentations historiques possibles du Péché originel* (1922); *Note sur le Péché originel et l'Évolution* (em apêndice ao *"Christ Évoluteur"*, 1942); o § 5 da *"Introduction à la vie chrétienne"* (1944); e ainda *"Réflexions sur le Péché originel"* (1947).
13. *Chute, Rédemption et Géocentrie,* 1920, em *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, p. 52.

Teilhard não crê que hoje seja mais possível considerar o pecado original "como um acidente inesperado perto do fim do terciário, num canto do planeta Terra",[14] nem "como um *simples elo* na cadeia dos fatos históricos (...) localizável num momento e num lugar determinado".[15]

3) O padre Teilhard tenta finalmente explicar por meio de uma *teoria construtiva,* "que ele propõe à crítica dos teólogos",[16] senão o fato do pecado, ao menos a sua possibilidade, o seu caráter "plausível". Para ele, sob as imagens bíblicas, o que o pecado original simboliza é a lei psicológica de um crescimento humano que devia implicar a falta.

Teilhard julga que "no seu fundamento cósmico, senão na sua atualização histórica entre os primeiros homens", este pecado tendia "a confundir-se com o mecanismo da criação, em que vem representar a ação das forças negativas de *contra-evolução".*[17]

"Em si, explica ele, o Múltiplo puro, desorganizado, não é mau; mas porque múltiplo, ou seja, submetido essencialmente ao jogo das probabilidades nas suas disposições, não pode de forma nenhuma progredir em direção à unidade sem gerar Mal aqui ou ali — *por necessidade estatística* (...) O Mal é assim um subproduto inevitável, aparece como dificuldade inseparável da Criação".[18]

Em suma, o Múltiplo é primitivo porque é a forma natural do ser que emerge do Nada. Ora, em razão de seu caráter dispersivo e sujeito ao jogo das probabilidades, o Mal (físico e moral) torna-se sua condição inevitável. A Criação está, pois, sujeita a esta condição geral, trans-histórica, de que o Pecado original é a forma mais significativa, perante a crise do aparecimento da liberdade humana.

Parece, porém, que o padre Teilhard de Chardin terá ido longe demais no seu esforço. Decerto, na interpretação dos Concílios, há que recordar que as fórmulas são palavras humanas e importa conhecer a cultura em que elas surgiram, quer para as compreen-

14. *Réflexions sur le Péché originel,* 1947, *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, p. 222.
15. *Le Christ Évoluteur,* 1942, *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, p. 174.
16. Cf. *Réflexions sur le Péché originel,* 1947, *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, p. 217.
17. *Le Christ Évoluteur,* 1942, *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, p. 175.
18. *Comment je vois,* 1948, *Oeuvres, tome XI,* Seuil, Paris, pp. 212-213.

der no seu verdadeiro sentido, quer para se aperceber dos silêncios que elas guardam por vezes. Os Concílios não respondem adiantadamente a problemas que ainda se não punham então. Mas esta explicação de Teilhard muda apenas a *fórmula* do dogma definido? Ou melhor, muda o próprio *fundo essencial,* suprimindo o dogma?

Os teólogos dividem-se a este respeito. Vão de um extremo a outro.

Embora, neste ponto, o pensamento do padre Teilhard não tenha atingido a sua maturidade, deixando-nos apenas algumas pistas, esboçadas em linhas muito gerais, parece-nos que o seu pensamento não pode libertar-se de algumas reservas:

1.ª — Teilhard não situa o dogma do pecado original *(originans)* na sua verdadeira problemática: a perspectiva do destino sobrenatural do homem. Parece que, para ele, o pecado de Adão não é outra coisa senão o problema filosófico do Mal, que se resolve pelo Múltiplo e suas resistências naturais à unificação.

2.ª — Também, para o padre jesuíta, o Pecado não é considerado como a causa do Mal, mas antes o seu efeito, a sua conseqüência. Ora, é outro o movimento que se deduz das fontes da Revelação: é o Pecado que aí aparece como a raiz do Mal, sua origem, e não o inverso.

Para além, no entanto, destas reservas, há certamente em Teilhard algumas reflexões bastante interessantes, que a teologia contemporânea não pode minimizar, tais como a universalidade cósmica do Pecado, sua solidariedade humana e sua interpretação à luz dos dados científicos modernos.

Em todo o caso, qualquer que seja o seu valor teológico nos quadros da ortodoxia, é um fato que, apesar do desenvolvimento que pessoalmente lhe deu, o pensamento do padre Teilhard se situa na linha de *Ireneu* e dos *Padres Gregos* em geral, opondo-se a *Sto. Tomás* e à sua corrente origenista-agostiniana. Para ele, o movimento da história humana, mesmo através do Pecado e da Redenção, não é um simples retorno ao plano de partida, mas é sobretudo uma linha ascensional em direção a Cristo, "uma Cruz simbolizando, como Teilhard gostava de dizer, muito mais que a falta expiada, a escalada ascensional da Criação através do esforço"[19] ou ainda "a Cruz símbolo, não apenas da face obscura,

19. *Le Christ Évoluteur* 1942, *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, p. 172.

regressiva, — mas também e sobretudo da face conquistadora e luminosa do Universo em formação; a Cruz símbolo de Progresso e de vitória através das faltas, decepções e esforço". [20]

É certo que Teilhard parece por vezes constrangido pelo lugar que a expiação ocupa no sentido cristão da Cruz. Ao desejar resolver as oposições surgidas entre a concepção tradicional da Redenção e as novas perspectivas que a Evolução lhe oferecia, [21] acaba por forçá-las, e dá a impressão paradoxal de querer a todo o custo fazer da Cruz, instrumento e símbolo da paixão de Cristo, o símbolo da evolução universal.

"Podemos surpreender-nos também, comenta *Mons. de Solages,* de não o vermos utilizar mais aqui as afirmações de *S. João* e de *S. Paulo* (é, no entanto, para eles que ordinariamente apela!), como: 'Jesus devia morrer para o seu povo, e não apenas para o seu povo, mas ainda para conduzir à unidade os filhos de Deus que estão dispersos' (*Jo.* XI,52); e 'agradou a Deus (...) reconciliar tudo por Ele (Cristo), pacificando pelo sangue de sua cruz tudo o que existe sobre a terra e nos céus' (*Col.* I,20); ver a afirmação do próprio Jesus: 'Quando for elevado da terra, atrairei tudo a mim', em que se acentua tão nitidamente que o fim é, com efeito, a unificação do Mundo, mas que tal se não pode alcançar a não ser pela libertação do pecado". [22]

Talvez como reação a certos desvios jansenistas, é verdade que o padre Teilhard parece ter demasiado minimizado o drama do pecado em geral, e a importância da Redenção como reparação. Não se poderá considerar muito felizes fórmulas como esta: "Não mais expiar, primeiro, e depois restaurar por acréscimo; mas criar (ou recriar) primeiro e para isso (inevitável mas casualmente) lutar contra o mal e pagar por ele", [23] ainda que ele tenha em vista refutar uma certa apresentação jansenista da Redenção.

---

20. *Introduction à la vie chrétienne,* 1944, *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, p. 192.
21. Cf. *Le Christ Évoluteur,* 1942, *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, pp. 163-173.
22. *Teilhard de Chardin,* Ed. Privat, Toulouse, 1967, p. 332.
23. *Le Christ Évoluteur,* 1942, *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, p. 171.

D — A Encarnação no desígnio de Deus

Logo que pretende apresentar, segundo o seu costume, a possibilidade e conveniência do mistério da Encarnação, *Sto. Tomás* manifesta-as sobretudo pelo conhecido princípio dionisiano: "É da essência do Bem o comunicar-se a outrem, e quanto mais elevada é a sua ordem, tanto mais abundantemente se comunica". [1]

Tal aptidão a comunicar-se é necessária num agente determinado, como é o caso do sol que irradia a sua luz, mas permanece livre num agente livre, como é o caso de Deus que quis encarnar e permanecer entre nós (*Jo.* I,14).

Pode dizer-se com verdade que esta razão ou motivo de conveniência apresentado pelo Doutor Angélico pertence a toda a grande tradição da Igreja.

Mas já não sucede o mesmo, quando se trata de investigar o motivo final da Encarnação. É conhecida neste ponto a tese de *Sto. Tomás:* no atual plano da providência, se o primeiro homem não tivesse pecado, o Verbo não teria encarnado; mas após a queda da humanidade, Ele encarnou para nos remir e salvar. [2]

"Diversas opiniões foram emitidas a este respeito, reconhece aliás o próprio *Sto. Tomás.* Uns pretendem que, mesmo se o homem não tivesse pecado, o Filho de Deus ter-se-ia encarnado. Outros sustentam, porém, o contrário, e é à opinião destes que parece preferível aderirmos". [3] E o Aquinense dá-nos de seguida as suas razões: "As coisas que dependem exclusivamente da vontade de Deus, não podem de fato ser por nós conhecidas senão na medida em que Deus nos quer manifestar e transmiti-las por meio da Sagrada Escritura. Ora, o motivo que por toda a parte a Sagrada Escritura nos dá acerca da Encarnação é o pecado do primeiro homem. Parece, pois, mais provável que este mistério se ordene em relação ao pecado como um remédio, a tal ponto que, se não houvera o pecado, a Encarnação não teria tido lugar". [4]

---

1. *Suma Teol.,* III, qu. I, art. 1 ad concl.
2. Isto é bastante evidente na *Suma Teológica.* A posição de *Sto. Tomás,* na *Suma contra os gentios,* merece todavia uma análise especial, pois aí ele considera a Encarnação redentora por referência à beatitude, que não depende evidentemente do pecado. No mistério da Encarnação, não se pode pois reduzir tudo apenas à redenção.(*S. C. G.,* IV 54).
3. *Suma Teol.,* III, qu. I, art. 3 ad concl.
4. *Ibidem.*

Esta opinião de *Sto. Tomás* foi também a de *São Boaventura*[5] e talvez mesmo a da maioria dos teólogos do Ocidente.

Outros consideraram, no entanto, a Encarnação como uma orientação formal para a glória de Cristo, a que a perfeição do Universo estaria ordenada desde a origem.

Foi o franciscano *Duns Scot* quem, nos inícios do séc. XIV, mais nitidamente lhe deu uma forma sistemática. Mas tal opinião encontramo-la já esboçada em *Tertuliano*[6] e *Cirilo de Alexandria,*[7] e sobretudo entre os teólogos *Gregório Palamas* e *Nicolau Cabasilas* no Oriente,[8] *Pedro de Auvergne,*[9] *Alexandre de Halès*[10] e *Santo Alberto Magno*[11] no Ocidente.

Estes últimos sustentam que haveria uma Encarnação do Verbo divino, mesmo se o primeiro homem não tivera pecado; não teria, porém, vindo ao mundo num corpo sujeito à dor e à morte. Muito pelo contrário, Cristo teria vindo já definitivamente ao nosso encontro em toda a sua majestade e glória, como se da vinda final se tratasse. Assim, o pecado teria determinado apenas *a forma redentora* da Encarnação.

É sabido como a Escritura representa o grande argumento para *Sto. Tomás,* seja "o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido", de *S. Lucas* (XIX,10), seja "Cristo veio ao mundo para salvar os pecadores", de *S. João* (I Tim. I,15). Mas a isso poder-se-á responder que a questão é aí apenas considerada *de fato,* sem que de tal se possa deduzir qualquer princípio *de direito.*

Não faltam mesmo testemunhos bíblicos a favor da opinião contrária. Assim, os escotistas gostam, por sua vez, de apelar para as epístolas de *S. Paulo,* seja "foi nEle que Deus nos escolheu antes da constituição do mundo (...) predestinando-nos para sermos seus filhos adotivos por meio de Jesus Cristo" (*Ef.* I,4-5), seja o primado de Cristo na criação posto em relevo pelo apóstolo na sua *Carta aos Colossenses* (I,15-18), seja ainda o gemido de toda

5. In 3, dist. I, art. 2, qu. 2.
6. *Tertuliano* diz expressamente: "Adam conformatum esse ad imaginem Christi" (*De resur. carnis,* 6).
7. *S. Cirilo de Alex.* afirma: "Christum principum ac fundamentum nobis factum esse, et qua talem, principium viarum Domini" (*Tes. ass. XV,* em *P. G.* 75, 288 B-C).
8. Cf. *JUGIE, Echos d'Orient,* 1919, p. 387.
9. *Quodlib.* III, qu. 2 (Cf. *Hocedez, La théologie de Pierre d'Auvergne, Gregorianum,* XI, 1930, p. 536).
10. Part. III, qu. 2, m. 13.
11. In 3, dist. 20, art. 4.

a criação que aguarda o seu novo nascimento e a sua nova forma (*Rom.* VIII,22-29), o mesmo é dizer a reprodução no universo da imagem do Filho de Deus. Quando os escotistas afirmam que a própria criação pressupõe já Cristo, têm pois verdadeiramente *São Paulo* com eles.

Duns Scot raciocina com muita lógica: quem procede com sabedoria nos seus desejos, quer primeiro o fim e o que lhe está mais próximo e só depois os meios que lhe estão subordinados. Ora, uma vez que Cristo é o mais perfeito e o mais amado por Deus entre toda a criação, está necessariamente mais perto que Adão do fim último do universo, ou seja, da manifestação da bondade divina. Logo, Deus quer primeiro Cristo e a Encarnação do Verbo, antes que tenha querido Adão e seja cometido o pecado original.

A esta objeção, respondem vários tomistas *(Gonet, os Carmelitas de Salamanca, Billot* e *Hugon)* que importa distinguir a causa final e a causa material. Assim, Deus teria querido Adão e permitido o pecado na ordem da causalidade material, em ordem a um bem e fim superior, ou seja, a encarnação redentora de Cristo e a sua glória universal. Poder-se-ia aplicar aqui a analogia do arquiteto que não pretende em primeiro lugar nem o cimo nem a base do edifício, mas todas as suas partes subordinadas entre si. Do mesmo modo, Deus teria querido muito simplesmente o reino universal de Cristo através do pecado, da encarnação e da redenção.

Aliás, como já havia dito e bem *Sto. Tomás:* "Certamente, Deus ama Cristo não apenas mais que todo o gênero humano, mas mais que o conjunto de todas as criaturas; a prova é que lhe quis e lhe deu um bem maior, ao outorgar-lhe, em razão da sua divindade, *um nome que está acima de todo e qualquer nome.* Mas nada se perde de tal excelência pelo fato de Deus o ter entregado à morte pela salvação do gênero humano; muito pelo contrário, torna-se por isso num glorioso vencedor, e o império foi-lhe colocado sobre os ombros, como diz o profeta *Isaías*".[12]

Mas tal excelência e tal glória do Senhor não aparecerá diminuída na perspectiva de uma encarnação estritamente considerada *propter peccatum?*

O que, em suma, importa acentuar é que nos encontramos, de fato, perante uma dupla tradição teológica e qualquer delas permanece livre na sua opção. Mas é preciso reconhecer, com o

12. *Suma Teol.,* I, qu. 20, art. 4 sol. 1.

Pe. Martelet, que "o Cristo da Escritura não se encontra plenamente justificado nem pelo tomismo nem pelo escotismo, logo que se põe a um e a outro a questão irreal que permite verificar o significado respectivo de cada um deles. O tomismo, sobretudo mais fiel à economia redentora, dá desta economia uma leitura biblicamente contestável, dado que pode sacrificar a *existência* de Cristo à *idéia* que tem da redenção. Cristo não é, pois, para o tomismo aquilo que é para a Escritura: 'não é verdadeiramente aquele em que *todas as coisas* subsistem', pois o homem sem pecado poderia em princípio subsistir na graça sem subsistir em Cristo. Menos fiel à economia redentora da Escritura que o tomismo, o escotismo é teologicamente mais fiel a Cristo do que aquele, pois mantém Cristo em toda a sua condição de causa. Assim, nenhum dos dois sistemas é totalmente fiel à Escritura: um porque aceita suprimir em certas condições um Cristo que a Escritura mantém sempre; o outro porque, mantendo sempre Cristo, encobre uma economia redentora cuja importância a Escritura põe continuamente em relevo. A passagem para o irreal revela, pois, o limite de cada sistema e mostra com evidência que a plenitude cristológica da fé está para além de cada um deles na linha de aresta que o início da epístola aos Efésios esboça para nossa advertência e que a Tradição designa, acolhe ou reivindica".[13]

A ENCARNAÇÃO EM TEILHARD

1. Se *Tomás de Aquino* ligava a Encarnação à Redenção, Teilhard liga-a antes à Criação. Para ele, o Mundo foi criado no Verbo, e o Verbo encarna para centrar o Universo e levar a Criação ao seu termo.

Para o jesuíta, a Encarnação não aparece como a reparação de um acidente surgido no plano criador de Deus, em conseqüência do pecado de Adão. Não é, de modo nenhum, a *satisfação visária* oferecida por Jesus a seu Pai que domina a perspectiva teilhardiana. Para Teilhard, é necessário procurar algures o sentido da Encarnação: é precisamente no processo global da sua cosmogênese que ele o encontrará.

Vivemos num mundo evolutivo de estrutura convergente. Ora, qual é, de fato, o lugar de Cristo neste mundo que se faz continuamente e sempre para diante?

13. *G. Martelet, Sur le motif de l'Incarnation,* em *Problèmes actuels de Christologie,* D. D. B., 1965, pp. 78-79.

Sto. Tomás e a maioria dos teólogos do Ocidente consideraram sobretudo relações extrínsecas, jurídicas, entre Cristo e este universo por Ele resgatado. O padre Teilhard de Chardin, *Duns Scot* e a grande tradição oriental vão mais longe; e falam de preferência de laços orgânicos.

No fundo, o problema põe-se assim: se Cristo veio apenas para remir o pecado, então as relações entre Ele e o mundo não são senão meramente acidentais. O cosmo teria sido criado pelo Verbo (Deus) sem qualquer relação com o Verbo encarnado (o Homem-Deus). Ao vir salvar a humanidade, Cristo conquistaria decerto um direito de realeza sobre todas as coisas, mas em razão do seu mérito de Redentor. Na base deste direito, encontrar-se-ia algo de fortuito (o pecado), e a relação estabelecida entre Cristo e o universo seria, pois, exclusivamente de ordem sobrenatural.

Mas se, pelo contrário, o Verbo encarnado esteve no âmago do desígnio inicial da própria criação, então seria necessário atribuir a Cristo uma função central no cosmo, e então seria verdadeiramente nEle que tudo subsiste (*Col.* I,17). Desde o início, o universo teria sido pois orientado para Ele, animado por Ele, alicerçado nEle, de tal modo que o lugar de Cristo no cosmo se torna numa função orgânica. Esta organicidade apresenta-se assim, não apenas nos quadros da Graça, mas também nos próprios quadros da Natureza.

Teilhard retoma este velho problema da teologia clássica, dando-lhe todavia um desenvolvimento ulterior, de acordo com os dados da ciência contemporânea. E se é curioso o observar que os principais textos de *S. Paulo* em que Teilhard se apóia[14] são quase exatamente os mesmos que os citados pela escola escotista, importa no entanto reconhecer que a imagem do cosmo concebida pelo sábio jesuíta é bem diferente daquela outra que constitui a própria base da teologia tradicional. A propósito da Encarnação, não se poderá pois censurar a Teilhard o que *Karl Rahner* lamentou a propósito de muitos outros: "É, no entanto, uma característica desoladora da teologia e da pregação cristã que, a propósito deste mistério que tudo engloba afinal, nos contentemos em repetir — não sem alguma monotonia — o que sempre se disse".[15]

14. *Rom.* VIII, 22-29; *Ef.* I, 4-10; *Col.* I, 15-20.
15. *Karl Rahner, Considérations générales sur la Christologie,* em *Problèmes actuels de Christologie,* D. D. B., 1965, p. 15.

Para além de algumas afinidades teilhardianas com a concepção dos *Padres Gregos* ou com a corrente tradicional escotista,[16] é absolutamente certo que o padre Teilhard conserva aqui, mais uma vez, a sua originalidade. Ele não repete literalmente ninguém, e ao seguir uma outra corrente estranha à corrente tomista, *desenvolve-a porém de acordo com uma visão evolutiva do mundo.* Ao delinear uma cristologia no próprio interior desta visão, Teilhard apresenta *um novo argumento de conveniência para a Encarnação.*

Bastante recentemente, teólogo de profissão, *Karl Rahner,* podia escrever na mesma linha de Teilhard: "Temos muita razão em não considerar a Criação e a Encarnação como duas ações de Deus *ad extra* independentes e justapostas e que, no mundo tal como ele é, resultariam de duas iniciativas divinas pura e simplesmente separadas; importa, pelo contrário, considerá-las, no mundo real, como dois momentos e duas fases de um só e mesmo processo — embora intrinsecamente diferenciado — pelo qual Deus se despoja de si próprio e se exprime no que lhe é diferente. Uma tal concepção pode, de fato, apoiar-se muito bem numa antiquíssima tradição cristã do 'cristocentrismo' na história da teologia..."[17]

Como o escrevera Teilhard na última página do seu *Diário,* na Quinta-Feira Santa de 1955 (três dias antes da sua morte), "o Universo centra-se, e é Cristo o seu Centro".[18] A existência de Cristo corresponde assim a uma espécie de exigência do Amor de Deus que, ao fazer-se mundo por meio da criação, se exprime (embora livremente) pelo seu Verbo feito homem e tornado ponto sintético do círculo desta união. Jesus é, pois, para Teilhard de Chardin, "um lugar privilegiado (no cosmo) onde, como numa universal encruzilhada, tudo se vê, tudo se sente, tudo se comanda, tudo se anima, tudo se toca".[19]

O que o padre Teilhard fez, foi muito simplesmente ilustrar a Evolução com a palavra inspirada do Apocalipse: "Sou eu o Alfa e o Ômega, diz o Senhor Deus. O que é, era e há-de vir, o Todo-

16. Teilhard refere-se, por vezes, explicitamente à concepção escotista, v.g. *"Esquisse d'une dialectique de l'Esprit",* 1946, em *Oeuvres, tome VII.*
17. *Christologie et Evolution,* em *Science, Evolution et Pensée chrétienne,* D. D. B., Paris, 1967, pp. 148-149.
Ver tb. *G. Martelet, Sur le motif de l'Incarnation,* em *Problèmes actuels de Christologie,* Desclée de Brouwer, Paris, 1967, pp. 35-80.
18. Cf. *Oeuvres, tome V,* Seuil, Paris, pp. 404-405.
19. *Christologie et Evolution,* 1933, em *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, p. 106.

-Poderoso" (I,8). Ora, precisamente, porque o seu Verbo encarnado está no início e no fim da Criação e assume ao mesmo tempo as funções criadoras e motrizes de consistência e consolidação, de centro e cabeça, de flecha e meta final, a cosmogênese teilhardiana vai desembocar numa verdadeira cristologia.

Antes de tudo o mais, Deus quis o seu Cristo. E porque O quis, quer depois a Evolução: o mundo material, a vida e a consciência humana. "Deus, ao querer o seu Cristo *(Pleroma),* quis o Homem — escrevia Teilhard —, e tendo querido o Homem, lançou o movimento imenso da Evolução material e orgânica. Uma só coisa se quer, e uma só coisa se faz, através de toda a agitação universal".[20] É o *Crístico,* o encontro perfeito e final de Deus com o Mundo.

Em 1916, em *La Vie Cosmique,* esta visão iluminava já o seu espírito. "Incapaz de se misturar e de se confundir em coisa alguma com o ser participado que sustenta, anima, une, Deus está na origem, no crescimento, no termo de todas as coisas..."

"*Et Verbum caro factum est.* Foi a Encarnação (...) É ela uma renovação, uma restauração de todas as Forças e Potências do Universo; Cristo é o instrumento, o Centro, o Fim de toda a Criação animada e material; por Ele, tudo é criado, santificado, vivificado. Eis o ensino constante e corrente de São João e de São Paulo (o mais 'cósmico' dos escritores sagrados)..."[21]

Para Teilhard, não há qualquer lugar para um dualismo de oposição entre o Mundo e o Reino de Deus, entre o temporal pagão e espiritual cristão, pois o Verbo encarnado tudo uniu em Si, e é ainda nEle que tudo adquire o seu acabamento, seja na ordem da graça, seja na ordem da natureza. "A essência do cristianismo, pensava ele, está exatamente na crença da unificação do Mundo em Deus por meio da Encarnação".[22]

Cristo como centro do mundo, Aquele que lhe dá consistência, unidade e forma divina — eis a idéia dominante, a chave de toda a cristologia teilhardiana.

Formulou-se algumas vezes a objeção de que esta concepção cósmica de Cristo tem muito poucas relações com o Cristo do Evangelho. O próprio Teilhard faria, aliás, alusão a esta dificuldade:

20. Carta inédita de 20.10.1924.
21. *Ecrits du temps de la guerre,* Grasset, Paris, 1965, pp. 40-48.
22. *Esquisse d'un Univers personnel,* 1936, *Oeuvres, tome VI,* Paris, p. 113.

"A esta generalização do Cristo-Redentor num verdadeiro Cristo--Evoluidor; a esta elevação do Cristo histórico a uma função física universal; a esta identificação final da Cosmogênese com uma Cristogênese, pôde-se já objetar que punham em risco de fazer desaparecer no sobre-humano, de volatizar no cósmico a realidade humana de Jesus. — Nada me parece menos fundamentado que esta hesitação. Quanto mais se reflete nas leis profundas da Evolução, tanto mais nos convencemos, com efeito, de que o Cristo--Universal não seria possível de aparecer no fim dos tempos como vértice do Mundo se Ele não se tivesse já de antemão introduzido no curso do caminho, *por via de nascimento,* sob a forma de um *elemento.* Se é verdadeiramente pelo Cristo-Ômega que o Universo se mantém em movimento, é em compensação do seu germe concreto, o Homem de Nazaré, que o Cristo-Ômega adquire (teórica e historicamente), para a nossa experiência, toda a sua consistência. Os dois termos são intrinsecamente solidários, e não podem divergir num Cristo verdadeiramente total, senão simultaneamente". [23]

Por outras palavras, Teilhard responde que, sem o Cristo histórico, não haverá Corpo místico nem realeza cósmica de Cristo.

É, aliás, a imagem encarnada do Verbo divino que dá ao Cristo cósmico o seu verdadeiro rosto. O poder senhorial, o domínio universal de Cristo aparece em Teilhard bem ligado à Encarnação. Escutemos o próprio padre Teilhard: "O Cristo místico, o Cristo universal de *S. Paulo* não poderá ter sentido nem valor aos nossos olhos senão *como uma expansão do Cristo nascido de Maria e morto na cruz.* Aquele tira essencialmente deste a sua qualidade fundamental de ser incontestavelmente concreto. Por muito longe que nos deixemos conduzir nos espaços divinos abertos à mística cristã, não se sai do Jesus do Evangelho". [24]

"No dia 23 de setembro de 1950, no decorrer de uma conversa, revela *Claude Cuénot,* Teilhard declarava-nos mais ou menos isto: 'Pode considerar-se o Cristo histórico como um ponto de levantamento de um movimento religioso crístico: o Cristo histórico pode ser comparado a uma espécie de suporte sobre o qual se constrói a abóbada, a religião crística. Se se retira a Cristo a sua qualidade de haver existido como elemento real, o movimento cristão desmoronar-se-ia (...) O Cristo histórico traz um elemento de realidade, de cosmicidade concreta. É necessária uma célula, um germe,

23. *Christianisme et Evolution,* 1945, *Oeuvres, tome X,* Seuil, Paris, p. 211.
24. *Le Milieu divin,* 1926-27, *Oeuvres, tome IV,* Seuil, Paris, p. 141.

para que o edifício se sustenha biologicamente. Se se retira a Cristo o fato de haver sido uma faúlha, uma célula biológica, todo o edifício se torna precário'." [25]

Porque é homem, Jesus pode ser Senhor do mundo. Não reina no cosmo do exterior, porque é nele "um elemento". Domina-o assumindo-o. [26]

G. Crespy estabeleceu já um paralelismo, a propósito desta tensão entre Cristo como "Senhor do mundo" e Cristo como "elemento do mundo", pois ela recorda-nos a tensão tradicional entre a "divindade" e a "humanidade" de Jesus Cristo.

"O que caracteriza Jesus como divino, observa o pastor protestante, é o seu *dominium,* o seu senhorio *sobre* o mundo, senhorio que Ele precisamente exerce, vivendo em primeiro lugar no mundo como elemento deste". [27] E recordando-se das próprias palavras de Teilhard, "Cristo tem necessidade de encontrar um vértice do Mundo para a sua consumação, como teve necessidade de encontrar uma mulher para a suá concepção", [28] *Georges Crespy* prossegue: "Tal como Cristo se tornou num *elemento* do mundo através do acontecimento fisiológico da gravidez de Maria, assim Ele é o Senhor do mundo através do acontecimento físico, biológico, espiritual da cosmogênese. Encarnação e senhorio de Cristo estão assim em relação recíproca... É à volta deste tema privilegiado que se ordena toda a cristologia de Teilhard". [29]

2. Uma vez que o padre Teilhard liga a Encarnação à Criação, a Redenção vai segui-la muito simplesmente como seu efeito necessário. Para o sábio jesuíta, no comentário justíssimo de *L. Cognet,* "a Redenção não é mais que uma espécie de prolongamento da Encarnação". [30]

"Porque o mundo e a sua história, escreve *Karl Rahner,* são antes de tudo o mais gerados pela vontade absoluta de Deus de se comunicar Ele próprio radicalmente ao mundo, porque o cosmo,

25. *Teilhard de Chardin* (Col. "Ecrivains de toujours"), Seuil, Paris, 1962, pp. 147-148.
26. Cf. *Le Milieu divin,* 1926-27, *Oeuvres, tome IV,* Seuil, Paris, p. 117.
27. *Georges Crespy, De la science à la theologie,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, p. 63.
28. *Comment je vois,* 1948, *Oeuvres, tome XI,* Seuil, Paris, p. 214.
29. *De la science à la théologie,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, p. 64.
30. *Louis Cognet, Le Père Teilhard de Chardin et la Pensée contemporaine,* Flammarion, Paris, 1952, p. 132.

nesta comunicação e no seu apogeu (a Encarnação), se torna história do próprio Deus, o pecado, a existir e na medida em que existe no mundo, encontra-se já *a priori* abrangido pela vontade de perdão". [31]

Pode dizer-se que Teilhard de Chardin fala esta mesma linguagem, embora sob uma outra forma. Com efeito, diante do Múltiplo, em que haverá necessariamente "desarmonias ou decomposições físicas na Pré-Vida, sofrimento no Ser Vivo, pecado no domínio da Liberdade", [32] a Encarnação pressupõe uma Redenção a realizar, pois "não há ordem em formação que, em todos os graus, não implique desordem". [33]

Se, de acordo com a expressão do *Card. Bérulle,* "a Encarnação provoca uma nova ordem no universo, estabelece um novo centro no mundo, constitui um novo princípio na natureza", [34] torna-se bem evidente que tal renovação não seria possível sem o ato redentor, que anula a desordem e o pecado. "É precisamente porque o mal ocupa um lugar tão grande no mundo, comenta o *Pe. Wildiers,* que o mundo tinha tão radicalmente necessidade de redenção. É justamente porque o mal tem uma dimensão cósmica que a redenção realizada por Cristo devia, também ela, revestir-se de uma dimensão verdadeiramente cósmica". [35]

Para Teilhard, há na própria ordem natural uma influência salvadora e redentora de Cristo, de tal modo que Jesus pode ser chamado com propriedade *o Salvador do Mundo.* De fato, pela sua Cruz, o Senhor não expiou apenas o pecado (aspecto negativo), mas orientou o universo e a humanidade para o seu termo de perfeição, completando a edificação de seu Corpo místico. O Cristo-Redentor torna-se, pois, num "Cristo-Evoluidor".

A Criação, a Encarnação e a Redenção, mesmo ao assinalar cada uma um grau a mais na gratuidade da operação divina, tornam-se pois três atos indissoluvelmente ligados na aparição do ser participado. [36]

31. *Christologie et Evolution,* em *Science, Evolution et Pensée chrétienne,* D. D. B., Paris, 1967, p. 160.
32. *Comment je vois,* 1948, *Oeuvres, tome XI,* Seuil, Paris, p. 212.
33. *Ibidem,* p. 212.
34. Cf. *Louis Cognet,* op. cit., p. 126.
35. *N. Wildiers, Teilhard de Chardin,* Ed. Universitaires, Paris, 1960, p. 105 (Col. "Classiques du XXeme siècle").
36. Cf. *L'Âme du Monde,* 1918, *Ecrits du temps de la guerre,* Grasset, Paris, 1965, p. 231.

"E é assim que, pouco a pouco, escreve Teilhard, uma série de noções, durante muito tempo consideradas como independentes, chegam a ligar-se a nossos olhos organicamente entre elas. Deus não existe (até um certo ponto...) sem união criadora. Não há criação sem imersão encarnadora. Não há Encarnação sem compensação redentora. Numa Metafísica da União, os três 'mistérios' fundamentais do Cristianismo não surgem mais senão como as três faces de um mesmo mistério dos mistérios, o da Pleromização (ou redução unificadora do Múltiplo). E, ao mesmo tempo, é uma Cristologia renovada que se descobre como eixo, não mais apenas histórico ou jurídico, mas estrutural, de toda a Teologia. Entre o Verbo, de um lado, e o Jesus-Homem, do outro, uma espécie de 'terceira natureza' crística (se é lícito dizê-lo...) se liberta, — por toda a parte legível nos escritos de *São Paulo:* a de Cristo Total e totalizante, em que, por efeito transformador da Ressurreição, o elemento individual humano nascido de Maria se descobre elevado ao estado não apenas de Elemento (ou Meio, ou Inflexão) cósmica, mas de *centro psíquico último de reunião universal".* [37]

Esta página é bastante densa e exprime bem o pensamento teilhardiano, ainda que possa suscitar algumas reservas teológicas; [38] é por isso que a citamos, ao concluir o nosso estudo.

Importa, no entanto, acentuar que o *Vaticano II,* especialmente na *Constituição sobre a Igreja,* adotou esta perspectiva bíblica (e teilhardiana) de uma Redenção inclusa na vontade de reunião universal dos homens em Deus, [39] do mesmo modo que o cristocentrismo universal do padre Teilhard de Chardin se harmoniza, afinal, com certos textos da *Constituição sobre a Igreja no Mundo.* [40]

37. *Comment je vois,* 1948, *Oeuvres, tome XI,* Seuil, Paris, pp. 213-214.
38. Cf. *Mgr. Bruno de Solages, Teilhard de Chardin,* Ed. Privat, Toulouse, 1967, pp. 328-338.
39. Cf. *Lumen Gentium,* n.os 2 e 3.
40. Cf. *Gaudium et Spes,* sobretudo os §§ 22, 38, 39 e 45. Cf. *Pe. Romano Rezek O.S.B.,* "Como ele crê? Reflexões sobre a teologia especulativa e prática de Teilhard de Chardin", pp. 135-160, do 1.º vol. da série *Credo para amanhã,* 1970, Ed. Vozes, Petrópolis, RJ, Brasil. Mas no mesmo ano de 1970, "A sintetização e justificativa filosóficas" do *Pe. Afonso Rodrigues, S.J.* não chegaram ainda a uma visão autêntica da síntese teilhardiana (Fac. de Filos. N. S. Medianeira, São Paulo, 1970).

CONCLUSÃO

O SIGNIFICADO DA SUA MENSAGEM

É já um lugar comum afirmar-se que nos encontramos hoje numa encruzilhada da história, como muitas outras que a humanidade conheceu no decorrer dos tempos e das civilizações.

Ora, é um fato histórico que, nessas horas decisivas, a humanidade encontrou sempre um homem ou uma instituição que pôde vencer a crise, ultrapassar as antinomias e mostrar às gerações do seu tempo os novos caminhos a percorrer.

Tomás de Aquino e Teilhard de Chardin, um no século treze e o outro no século vinte, souberam precisamente compreender as inquietações da sua época e encontrar para elas uma solução. Profundamente tradicionais, mas também profundamente inovadores, um e outro se apresentam como perfeitos modelos de juventude de espírito, de profetas e apóstolos cristãos, que viveram apaixonadamente os problemas de então, constituindo-se assim guias intelectuais das suas gerações.

"Os grandes salvadores (ou corruptores) de homens, escreveu Teilhard, foram aqueles em que ardia *mais intensamente* a alma do seu tempo".[1]

A propósito de Pierre Teilhard, como a propósito de *Tomás de Aquino,* poder-se-ia na verdade afirmar que nele ardia a alma do seu tempo. "Tenho consciência, dizia ele, de sentir bem intensamente as aspirações (como outros as penas) que dominam o espírito do meu tempo; considero como um dever levar até aos meus irmãos no apostolado este testemunho, fruto de uma experiência longa e pessoal".[2]

---

1. *Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux,* 1919, em *Écrits du temps de la guerre,* Grasset, Paris, 1965, p. 367.
2. Cf. *Recherches et Débats,* n.º 12 (Aout 1955), p. 170.

O padre Teilhard sentiu, de fato, o mundo científico contemporâneo um pouco como *Frei Tomás de Aquino* tivera, por seu lado, o sentido profundo dos problemas intelectuais que se punham então às universidades medievais. Se o Aquinense *batizou Aristóteles, Teilhard batiza a Evolução,* pois tiveram ambos consciência aguda deste problema fundamental: a fenda profunda que se abria entre a razão positiva e a mentalidade religiosa da sua época.

A tendência *universalista* de ambos, gêmea de um espírito generosamente aberto, levaria o jesuíta, tal como o dominicano, "a procurar, por toda a parte, mais as concordâncias que as oposições, mais os fragmentos de verdade que as privações ou desvios, salvar e assumir de preferência a destruir, edificar de preferência a dispersar". [3]

Apesar de ser bastante diferente o mundo científico em que se moveram os dois pensadores, foi porém o mesmo o espírito profético de *Sto. Tomás* e do padre Teilhard.

Não é possível renovar a síntese teológica de outras épocas culturais sem um conhecimento bem seguro da figura de um universo que a ciência necessariamente modifica. *Sto. Tomás* começou por ler e compreender *Aristóteles.* De forma idêntica, Teilhard de Chardin começou por ser um investigador obstinado das ciências naturais do seu tempo. "O futuro da filosofia cristã, reconheceu *Gilson,* dependerá em primeiro lugar da presença ou da ausência de teólogos providos de uma formação científica".[4]

Como poderiam os teólogos modernos transmitir a mensagem da fé a uma geração bem marcada pelo culto da ciência, sem conhecer de antemão o seu pensamento e a sua linguagem? Decerto, nesse esforço de aproximação e síntese, haverá conflitos de jurisdição e de método que parecem inevitáveis em tais circunstâncias. Nada mais natural. Importa ter, porém, a coragem de os afrontar. Os heróis da inteligência não fazem exceção à regra.

Ora, é precisamente nisto que *Sto. Tomás* e Teilhard de Chardin se encontram como modelos acabados de *humanismo cristão,* pois pretenderam ambos integrar na Fé a ciência e a filosofia do seu tempo, procurando a harmonia e a síntese onde outros procuravam os conflitos e as antinomias.

Pensamos que reside sobretudo aqui *o significado protético da mensagem de Tomás de Aquino e de Teilhard de Chardin.*

---

3. Cf. *Jacques Maritain, "Antimoderne"* (préface).
4. *E. Gilson, "Le Philosophe et la Théologie",* Fayard, Paris, 1960, p. 238.

BIBLIOGRAFIA

No decorrer deste ensaio, fizemos referência a múltiplos escritos *de* Teilhard e a várias obras publicadas *sobre* ele. Naturalmente, tais referências só dizem respeito aos assuntos por nós tratados.

Eis por que oferecemos a quem desejar aprofundar os seus estudos: 1. Uma Bibliografia Geral; 2. Uma Bibliografia Especial — para os brasileiros.

1. BIBLIOGRAFIA GERAL

A — SOBRE OS ESCRITOS DE PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

— *Bibliographie des écrits (non strictement scientifiques) du P. Pierre Teilhard de Chardin,* n.º 28 da série "Le Monde en dérive" du *P. Romain Rezek OSB,* Instituto Social dos Padres Beneditinos, São Paulo, 1973, 125 pp.

(En supplément: les publications récentes). Endereço: P. Rezek, C. P. 9112, São Paulo, Brasil.

— *Pierre Teilhard de Chardin: L'oeuvre scientifique,* textes réunis et édités par *Nicole et Karl Schmitz-Moormann,* préface de Jean Piveteau, publication réalisée sous le patronage de la Fondation Teilhard de Chardin, ed. Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau, 1971, 10 vol., 4634 pp.

B — QUANTO ÀS PUBLICAÇÕES SOBRE TEILHARD

— *Bibliografia de Historia S.I.,* Archivum Historicum Societatis Iesu, Via dei Penitenzieri 20, Roma, anualmente um caderno: a partir do vol. XXIV (1955) sobre Teilhard, os estudos em todas as línguas.

— *Les premières 15 années,* Bibliographie française sur Teilhard de Chardin, préface de C. Cuénot, Instituto Social Morumbi, São Paulo, 1973, 358 pp. — as publicações francesas sobre Teilhard, nos primeiros 15 anos, depois da sua morte (1955-1970). Endereço do autor: P. Rezek, C. P. 9112, São Paulo, Brasil.

— *Notes de lecture bibliographiques* sur Teilhard et sur les diverses publications teilhardiennes, em *Gérard-Henry Baudry,* "Qui était Teilhard de Chardin? Introduction à sa vie et à son oeuvre", chez l'auteur (60, bd. Vauban, 59046 — LILLE Cedex, France).

— *André Devaux:* des centaines de compte-rendus et critiques, em *Revue Teilhard,* Bruxelles (Ver "Les premières 15 années" do P. Rezek, OSB).

— *The Teilhard Review* (Vol. XI, Number 1, February 1976). Endereço: The Teilhard Centre for the Future of Man, St. Mark's Chambers, Kennington Park Rd., London SE 11, 4PW.

— *Il Futuro dell'Uomo,* revista italiana da "Associazione Teilhard de Chardin: Centro di Ricerca sul Futuro dell'uomo". Endereço: Instituto Stensen, Viale Don Minzoni, 25/A — 50129 — Fizenze, Italia.

— *Acta Teilhardiana,* Studien und Mitteilungen der Gesellschaft Teilhard de Chardin für den deutschen Sprachbraum. Endereço: Gerhard-H. Sitzmann, Postfach 102371, D-89 Augsburg 1, Alemanha Federal.

— *Adolf Haas, Teilhard de Chardin — Lexikon,* Herderbucherei, Band 407 e 408, Grunbegriffen, Erlauterungen, Texte, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau, 1971, 382 e 397 pp.

— *Claude Cuénot, Nouveau lexique Teilhard de Chardin,* Ed. du Seuil, Paris, 1968, 223 pp., com um excelente *Préface.*

2. BIBLIOGRAFIA ESPECIAL

Uma pequena lista dos livros e estudos mais importantes para os leitores brasileiros:

A — LIVROS DE TEILHARD TRADUZIDOS EM PORTUGUÊS

— *"O Fenômeno humano",* Editora Herder, São Paulo, na série "Filosofia e Religião", Nova Série, 16.º vol., 1965, tradução de Léon Bourdon e José Terra. Igual edição da Livraria Tavares Martins, Porto, Portugal.

— *"O Meio divino",* Editorial Presença, Lisboa, Col. "Síntese" n.º 1, s/d, tradução de Manuel Versos de Figueiredo, S.J.

— *"O Lugar do Homem no Universo",* Editorial Presença, Lisboa, Col. "Síntese" n.º 5, s/d, tradução de Manuel Versos de Figueiredo, S.J.

— *"Ciência e Cristo",* Ed. Vozes, Petrópolis, 1974, tradução de Ephraim Ferreira Alves.

— *"Escritos do tempo da guerra",* os vinte primeiros ensaios de Teilhard, Col. "Documentos Humanos", n.º 30, Portugália Editora, Lisboa, 1969, trad. de Luísa Ducla Soares.

— *"Gênese de um Pensamento",* Livraria Moraes Editora, Lisboa, 1966, trad. de Camilo Martins de Oliveira.

— *"Cartas a Léontine Zanta",* Livraria Moraes Editora, Lisboa, 1967, trad. de Belmiro Narino Figueira.

— *"Cartas do Egito",* Livraria Moraes Editora, Lisboa, 1967, tradução de Camilo Martins de Oliveira.

— *"Cartas de Hastings e de Paris",* Livraria Moraes Editora, Lisboa, 1967, trad. de Fernando Vagas.

— *"Cartas de viagem",* Portugália Editora, Lisboa, 1969, tradução de A. Ramos Rosa.

B — LIVROS E ARTIGOS MAIS IMPORTANTES (ORIGINAIS DE LÍNGUA PORTUGUESA) SOBRE TEILHARD

— Um número especial sobre Teilhard de Chardin, *Convivium,* maio 1965, ano IV, n.º 3, São Paulo, Brasil — Vários autores.

— Leonardo Boff, *O Evangelho do Cristo Cósmico,* Ed. Vozes, Petrópolis, 1971, com uma grande bibliografia internacional sobre o assunto.

— *São Boaventura e Teilhard de Chardin. Itinerário do Cosmo ao Ômega.* Ed. preparada por Jerônimo Jerkovic, introdução do Prof. Ewert Cousins, ed. Vozes, Petrópolis, 1968.

— Eusébio Martinazzo, *Teilhard de Chardin, ensaio de leitura crítica.* Ed. Vozes, Petrópolis, 1968, com uma grande bibliografia internacional (pp. 233-239).

— J. Vasconcelos Sobrinho, *Ciência, Religião sem dogmas.* Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1973.

— P. Jacques Laberge, *Pierre Teilhard de Chardin e Inácio de Loyola.* Ed. Loyola, São Paulo, 1975.

— Urbano Zilles, *A Cristologia numa mundividência evolucionista,* na revista "Vozes" (Petrópolis, Brasil), n.º de fevereiro 1967, pp. 99-118.

— Vários artigos de *J. Jerkovic,* sobretudo o ensaio intitulado *"O 'Fenómeno' Teilhard de Chardin"* (Jerkovic apresenta o "Caso Gilson" que diz respeito, indiretamente, a nosso assunto central), na revista "Vozes" (Petrópolis, Brasil), n.º de março 1967, pp. 210 a 233, com uma bibliografia completa até 1967.

— P. Dr. Gilson Garcia de Melo, *Reflexões sobre Jesus Cristo, no pensamento do Padre Pierre Teilhard de Chardin.* Revista da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, jan.-dez. 1973, pp. 59 a 77, com bibliografia.

— J. Paulo Nunes, *Teilhard de Chardin, o S. Tomás do séc. XX,* em "Encontro" (Órgão da J.U.C. e J.U.C.F.), Lisboa, ano 13, n.º 73 — novembro 1968, pp. 17-20.

— J. Paulo Nunes, *A espiritualidade de Teilhard de Chardin,* em "Natal" (boletim da União Noelista), Lisboa, n.º 198 — junho de 1969, pp. 34-36.

— Henrique Cláudio de Lima Vaz, S.J. *Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin.* Ed. Vozes, série "Questões abertas", n.º 4, 1967, 141 pp.

— Dalle Nogare, *Pessoa e amor segundo Teilhard de Chardin.* Ed. Herder, São Paulo, 1970, 229 pp.

C — ALGUNS LIVROS MAIS IMPORTANTES SOBRE TEILHARD TRADUZIDOS EM PORTUGUÊS

A LIVRARIA MORAES EDITORA, publicou:

— Noel Martin-Deslias, *Teilhard de Chardin, aventureiro do Espírito,* L.M.E., Lisboa, 1965, trad. de Manuel Poppe.

— Louis Barral, *Fundamentos científicos de Teilhard de Chardin,* L.M.E., Lisboa, 1965, trad. de Maria Cecília Rodrigues da Silva.

— Emile Rideau, *O pensamento de Teilhard de Chardin,* L.M.E., Lisboa, 1965, trad. de Teresa Maria Raposo.

— Louis Barjon e Pierre Leroy, *A carreira científica de T. de Chardin,* 1965, trad. de Arnaldo Saraiva e A. Ramos Rosa.

— Claude Tresmontant, *Introdução ao pensamento de Teilhard de Chardin,* L.M.E., Lisboa, 1965, trad. de Nuno de Bragança.

— Henri de Lubac, *A Oração de Teilhard de Chardin,* L.M.E., Lisboa, 1965, trad. de Antonio Jorge.

— Claude Cuénot, *A aventura e visão de Teilhard de Chardin,* L.M.E., Lisboa, 1966, trad. de Camilo Martins de Oliveira.

— M. Léon-Dufour, *Teilhard de Chardin e o problema do futuro humano,* L.M.E., Lisboa, 1966, trad. de Camilo Martins de Oliveira.

— Robert Coffy, *Teilhard de Chardin e o Socialismo,* L.M.E., Lisboa, 1967, trad. de Regina Maria.

— Henri de Lubac, *Blondel e Teilhard de Chardin,* L.M.E., Lisboa, 1968, trad. de Manuel José do Carmo Ferreira.

A EDITORIAL PRESENÇA — LISBOA, publicou:

— N. M. Wildiers, *Teilhard de Chardin,* Col. "Biografia de bolso", n.º 17, 1965, trad. de Armando Carvalho.

AS EDIÇÕES PAULISTAS — LISBOA, publicaram:

— Emile Rideau, S.J., *A favor de Teilhard ou contra?,* Col. "Sinais dos tempos", n.º 11, 1969, trad. de Manuela Imar e Antonio Ramos.

A LIVRARIA TAVARES MARTINS — PORTO, publicou:

Eusébio Colomer, S.J., *A evolução segundo Teilhard de Chardin,* 1967, trad. de Manuel V. Figueiredo, S.J.

A EDITORA VOZES — PETRÓPOLIS, publicou:

15 volumes dos *Cadernos Teilhard,* vários assuntos, de vários autores, trad. do francês.

Dr. P. Smulders, S.J., *A visão de Teilhard de Chardin,* ensaio de reflexão teológica. Introdução de Christian d'Armagnac, S.J., 4 edições, 1969, 287 pp.

Denis Mermod, *A Moral em Teilhard de Chardin,* 1969, 167 pp.

A EDITORA DUAS CIDADES — SÃO PAULO, publicou:

Olivier A. Rabut O.P., *Diálogo com Teilhard de Chardin,* 1967, 158 pp., n.º 5 da série "Questões abertas".

A EDITORA HERDER, publicou:

Dr. Paul Chauchard, *Necessidade de amor. Por que amar, como amar?,* Ed. Herder, São Paulo, 1967, 220 pp.

Dr. Paul Chauchard, *O Homem em Teilhard de Chardin,* 1963, 195 pp.

Vários autores, *A sobrevivência depois da morte,* Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1968, 207 pp.

ÍNDICE

PREFÁCIO 7

INTRODUÇÃO 11

1.ª PARTE

DOIS HOMENS, DUAS ÉPOCAS, MAS IDÊNTICA VOCAÇÃO

CAPÍTULO I — Sto. Tomás diante da Física de Aristóteles .. 23

CAPÍTULO II — Teilhard diante da Ciência moderna 51

CAPÍTULO III — Uma filiação doutrinal tomista 81

a. as mesmas preocupações dominantes orientaram seus sistemas: a física como ponto de partida, a visão católica, o todo e a síntese 82

b. realismo e analogia 87

c. um intelectualismo são 95

d. uma visão otimista da natureza e do homem 99

e. a unidade do homem: o corpo-espírito; a natureza e a graça 105

f. uma moral ontológica e não jurídica .. 116

g. um personalismo comunitário 120

CAPÍTULO IV — Uma espiritualidade centrada na Eucaristia 127

2.ª PARTE

SEGUINDO POR VEZES CAMINHOS DIFERENTES

CAPÍTULO V — O teólogo especulativo e o sábio místico .. 143

CAPÍTULO VI — Alguns pontos de divergência teológica 159

A) Em razão de uma nova visão do mundo:

a. da apologética escolástica à apologética moderna 160

b. uma teologia da história 171

B) Em razão de uma dupla tradição:

c. o sobrenatural no homem primitivo 187

d. a Encarnação no desígnio de Deus ... 195

CONCLUSÃO — O SIGNIFICADO DA SUA MENSAGEM 207

BIBLIOGRAFIA 209

COMPOSTO E IMPRESSO NAS OFICINAS DAS EDIÇÕES LOYOLA
RUA 1822 N.º 347 — TELEFONE: 63-9695 — SÃO PAULO

BIBLIOTECA DE TEOLOGIA

Dicionário de Teologia, 5 vol., H. Fries

Dicionário de Teologia Bíblica, 2 vol., J. B. Bauer

Teologia para o Cristão de Hoje, 10 vol., Domschule e. V., Würzburg

O Homem na sua Liberdade, J. Splett — "Nossa Fé" I

Experiência Existencial e Religião, K. Riesenhuber — "Nossa Fé" II

A Fé no Deus Uno e Trino, L. Scheffczyk — "Nossa Fé" III

Jesus Cristo, o Salvador, W. Breuning — "Nossa Fé" IV

Uma Igreja para o Mundo, F. Schlösser — "Nossa Fé" V

Antropologia do Antigo Testamento, Hans Walter Wolff

A Evangelização no Mundo de hoje, Gorgulho, Libânio e outros

Nós Somos Futuro, L. Boros

A Caridade, Plenitude da Lei, S. Lyonnet

O Ateismo Moderno, G. Siegmund

O Carpinteiro, Jesus de Nazaré, P. Gauthier

Estudos Teológicos, J. B. Libânio

Existe o Diabo? Respondem os Teólogos, J. E. M. Terra, S. J.

Jesus, perante a sua Vida e a sua Morte, J. Guillet

O Novo Catecismo — A Fé para Adultos, I. C. S. Nijmegen

A Paixão de Cristo Segundo o Cirurgião, P. Barbet

Creio em Jesus Cristo, Hoje, A. Manaranche

O Evangelho: Incomoda? Inquieta? Interessa?, Cardeal Arns

O Desígnio de Deus, Diétrich

Igreja Particular, Vários

Orientações Teológicas e Pastorais da Renovação Carismática Católica