

TEILHARD DE CHARDIN E O HUMANISMO CONTEMPORÂNEO

Ao João Bénard da Costa

Uma das tensões mais fortes, se não a tensão-polar, do pensamento contemporâneo, é aquela em que se enfrentam o Eu e a Totalidade. Evidenciado o indivíduo como um valor a partir do Renascimento, ele emerge irresistivelmente até à unicidade do século XIX e mesmo ou sobretudo no nosso tempo. Assim Teilhard pôde dizer que no século passado o máximo do individualismo coincidiu com o máximo da solidão. Mas a solidão maior é decerto a da hora que nos coube neste nosso «brusco confronto» com a imensidão do «Espaço-Tempo», nesta aguda consciência de que, frente à Vida, *«somos os jogadores e as cartas de jogar»* – e é exactamente por isso que invencivelmente se apela para um Todo que nos reabsorva. Porque se já no século XVII o sistema de Espinosa dir-se-ia um alarme contra o dualismo cartesiano e a primeira tentativa de moderna de uma reintegração total, é a partir dos finais do século XVIII e em todo o século XIX que a solidão se agrava e paralelamente se compensa por obstinadas e sucessivas Totalidades que a redimam: se a História se constitui com a consciência do relativismo, ou seja do não-absoluto, ela foi reflexamente a Força que nos integrasse e orientasse, ou seja um Absoluto... Eis porque, nessa luta obscura entre um Eu irresistível na sua emergência nua e um Todo que lhe cubra a nudez, os absolutos se atropelam e se sucedem em todo o século passado, legando ao nosso século a sua profunda saudade na degradação que nos coube dos totalitarismos. Porque o Totalitarismo é a imagem deformada de uma Totalidade. Só assim entenderemos a atracção inexorável do Grupo que nos transcenda e totalize, a fascinação da abdicação de nós com a grandeza e a miséria que aí nos esperam – a grandeza do que nos exalta a um mais do que nós e a miséria do que nos humilha a um menos, esse menos com que se forja a «psicologia das multidões»... Só assim entenderemos que o extremado individualismo, ou o julgado como tal, dos Existencialismos, convizinhe aí mesmo, nesses Existencialismos, com o apelo profundo de um Todo de integração, chamado em Heidegger o Ser e em Jaspers o Englobante. Só assim entenderemos enfim a razão profunda que assiste a um Teilhard na construção do seu sistema. Mas Teilhard, evitando embora, como Jaspers e Heidegger, dar um nome ao Absoluto – porque o Absoluto não tem nome – e chamar-lhe apenas «ponto Ómega», teve de esclarecer esse «Ómega» na sua «face transcendente», dando-lhe o velho nome de «Deus» por que o conhecemos – porque se o Absoluto não tem nome, precisamos bem de saber *qual teria* se o tivesse... E foi o que Heidegger não fez. Nem Jaspers.

E se o Ser heideggeriano é um Trans-Divino que aos próprios deuses absorve e o Englobante de Jaspers um mero pólo ou ponto de referência, e se num e noutro caso a efectiva substituição, pelo claro termo de «Deus», de Englobante e de Ser clarificam o que sobre eles se diz, permitindo-nos enfim encontrarmo-nos connosco, com o



entendimento do problema, com o entendimento do que no fundo se problematiza – a recusa de dar um nome ao que de facto o não tem mas *exigimos* que tenha, adia a questão basilar que em tudo isso se implica e a solidão do homem necessita. Espinosa, Goethe, Hegel, Marx, Heidegger, Jaspers e os inumeráveis subúrbios de todos eles, abrem a estrada larga, para o nosso caminhar, com um Deus presente ou ausente, integrado nos nossos passos ou orientando-os do horizonte, identificado com o que sempre o definiu, ou actualizado com as exigências da voz do homem, ou simplesmente disfarçado, mesmo quando se recusa, e assim ele nos aparece já de todo irreconhecível. Porque há um problema fundamental implicado na exigência de uma Totalização e que aí mesmo se sofisma – o de sabermos, sem tergiversar, se a vida tem ou não uma significação, se a morte, em suma, é ou não um *limite*. Integrarmo-nos num Todo é justificarmo-nos através desse Todo; mas para que o Todo nos justifique inteiramente, é necessário que nenhum outro o tenha a ele de justificar... É enfrentando todas as soluções com um obstinado «porquê? como? para quê?», é forçando os limites de qualquer Todo, que saberemos se há ainda algum outro para lá; é submetendo ao nosso exame todas as respostas, que saberemos se há um intervalo ainda para uma nova pergunta. E eis pois que, humilde embora ou coberta de ridículo, uma velha questão se nos insinua por entre todo o aparato de Sistemas, dos programas optimistas para a redenção do homem – essa pequena questão sobre o sentido da vida, ou mais pequenamente ou ingenuamente talvez, sobre se o homem é imortal... E aqui se insere a proposta de Teilhard.

Como padre católico, como paleontologista e como homem do seu tempo, Teilhard de Chardin tinha de construir um Sistema que respondesse a essa tríplice exigência, ordenando-o, se possível, em torno de um centro único. Porque a pluralização de centros levaria à extrapolação do seu método e a relegar para uma *dimensão* diferente o que ele pretendia se resolvesse ainda e sempre na mesma dimensão. Reduzir assim à unidade o problema religioso (e especificamente o cristão), o problema científico e o das tendências do homem de hoje, dispersivas e contraditórias nos seus variados aspectos – políticos, económicos, sociais – seria restaurar integralmente uma harmonia perdida, recuperar para todos os domínios o que mais fortemente o homem recusa e deseja, precisamente o Sistema. Que muito para isso tivesse de sacrificar (na tradição religiosa, por exemplo) que vários problemas deixasse por resolver (como a relação *eu-outro* no estrito domínio filosófico ou no largo campo social) que vários valores fossem quase esquecidos (como o da Arte que não parece entusiasamá-lo) nem por isso a estrutura do pensamento de Teilhard deixa de nos impressionar pela simplicidade e coerência da sua unificação. E se isso é um valor necessário para uma teoria nos convencer, Teilhard de Chardin dispõe dele para a possível eficácia da sua teoria. Somente o poder de convicção com que uma ideia nos atinge tem menos que ver com a coerência de tal ideia do que com o nosso *equilíbrio interno* que já estava à sua espera... Compreendemos assim o visível entusiasmo com que o católico esclarecido absorveu o teilhardismo: com Teilhard o Cristianismo tomou uma *pele nova* e o crente de hoje pôde rever-se nele sem o indistigável mal-estar a que o mundo actual o forçava com a transformação profunda que todos os problemas sofreram. Teilhard de Chardin, o sexto doutor da Igreja. Ou o sétimo, se o sexto pudesse ser Espinosa... Que Teilhard – digamo-lo a propósito – não é talvez com Espinosa que tem mais afinidades, é com Hegel (mais até do que com Bergson) – Hegel que introduz no espinosismo a pequena-nova inovação de que o Absoluto (ou a Substância) é *sujeito*, ou seja, autoconstrução em

progressiva consciência. A interiorização da Energia corresponde assim à subjectivação do «conceito» hegeliano, ou seja, à reflexão do ser sobre si próprio, como o tacteamento teilhardiano da Vida, a complexificação da consciência (a que não falta a própria «dialéctica»...) corresponde à progressiva coincidência do Absoluto consigo, como o ponto Omega corresponderá a esse Absoluto final – com a diferença de que este é em Hegel imanente, «morrendo» assim por fim o próprio Deus que depois de objectivado é *assumido* pelo Homem. Algumas vezes, aliás, Teilhard se refere a Hegel; e de uma delas (em carta de '29) para frisar que o seu espírito não é «um espírito metafísico à maneira de Hegel», pois ao contrário deste, «está carregado dos despojos da matéria».

Mas se a figura do grande padre é irrecusável no mundo de hoje, é porque a sua validade não pode restringir-se ao estrito campo religioso e tem de exprimir também a voz que fala e diz, fora do domínio da crença, no estrito domínio humano. Assim nós, os descrentes, o teremos de ler para o enfrentarmos, o discutirmos, nos exaltarmos com ele, nos fatigarmos, nos irritarmos... É necessário lê-lo, se possível todo e *de uma assentada*, para assistirmos à singularidade de um homem que implacavelmente nos assalta, nos *agride*, com uma interminável repetição de temas, o eterno recomeço na exposição da sua tese até à obsessão, a paixão de um estranho orador que raramente eleva a voz e se exprime numa aparente segura de parágrafos e alíneas, a coragem rara de um católico e padre que nada recusa e tudo assume da vida e do mundo. Assim ele nos exalta e nos fatiga e nos irrita, como toda a inexorável presença que não podemos ignorar e se resolve num domínio que se aceita e recusa. Onde essa recusa? Essa aceitação?

A ideia fundamental do sistema de Teilhard é que o Universo é um Todo em Evolução. Ideia simples e nada nova, ao menos fora da crença, a originalidade de Teilhard (que ele ignora, para alguns aspectos, se é de facto «original») está no modo como a interpreta e nela integra toda uma variada e complexa problemática – como nela tenta salvar o destino do homem. Para que ela aí coubesse, Teilhard de Chardin introduz no processo evolutivo uma pequena-enorme alteração no significado do seu agente-motor. Na sua inflexível intuição monista, Teilhard recusa toda a espécie de separação pluralizadora, de irreducibilidade, e essa exigência de totalização irá reflectir-se não apenas no domínio científico, mas ainda no político-social e até mesmo, sendo possível, no religioso – como quer que aí se anunciasse. Mas porque para a tradição cristã uma visão espiritualista assentava na oposição do «espírito» e da «matéria», Teilhard mantém esses dois elementos distintos, mas como a dupla face da mesma realidade. O maniqueísmo é bem uma heresia para Teilhard de Chardin sob qualquer disfarce que se mostre, mesmo o disfarce cristão – e assim compreendemos desde já que o problema do Mal (e o do Inferno...) seja no seu sistema um embaraçoso problema. Há um ponto de unificação, situado na Terra, onde tudo germina e donde tudo se há-de levantar. Porque ao princípio era a Energia – o «Estofo universal», o elemento unificador da pluralidade da Matéria; e se antes disso era o Verbo, Teilhard dispensa-nos por ora de o ouvirmos, até que o ouvi-lo seja *necessário*. Porque o próprio Logos, como Razão expressa, só obscuramente através de Cristo, como Deus encarnado, virá a ser justificação do «irritante problema da gratuidade» da Criação. Teilhard pretende ser «neutral» e apenas constatar. Assim constata a energia dos Físicos, mas dá-lhe logo uma dupla face para que dela arranque para as duas grandes correntes paralelas e opostas da degradação da Matéria e da sublimação da vida, da Entropia e da Reflexão. Energia *material* ou mecânica («tangencial») e energia *espiritual* ou psíquica («radial») na

relação respectiva com o imediato e com o mediato, embora interdependentes, traçam já na origem do Sistema teilhardiano a fronteira que no seu termo separará o Aquém e o Além. (Se bem que algures (VII, p. 352) nos diga que a vida escapa à Entropia não apenas pela energia de «segunda espécie» mas pela fracção interiorizada da «energia comum» – porque o psiquismo resulta originariamente da concentração e interiorização dessa mesma energia). Mas justamente a sua interdependência implica a assunção do que os «espiritualistas» tinham rejeitado, ou seja, a própria Matéria. Porque para Teilhard a consciência não é um fenómeno específico do animal ou do homem, mas co-extensivo ao Universo, embora não perceptível aí. A Matéria tem assim um *fora* e um *dentro*. O *fora* degrada-se e o *dentro* ascende. Ela é matéria e espírito, e a Geogénese, Biogénese, Psicogénese e Noogénese são expressões particulares da realização do Cosmos. Ou de outro modo e mais rigorosamente, a Cosmogénese, a Biogénese e a Antropogénese são a realização do Universo em movimento, em evolução complexificante e em movimento reflexivo. Assim a Matéria é já um esboço de Consciência, ela tem mesmo um «*quantum* de escolha pequeníssimo» e as leis físicas são um efeito da «liberdade materializada» (sendo pois a liberdade humana apenas «a expressão avançada e distinta do que se dissimula ou dissocia nos determinismos físicos»). Do átomo à molécula e desta à célula há um processo único; e assim, através da célula, a Física e a Biologia se unificam. Mas surgida a Vida, eis que começa verdadeiramente a maravilhosa aventura da Terra.

Na espantosa proliferação dos seres vivos (os milhares de nomes da Sistemática não representam «um milionésimo» das «folhas» da Árvore da Vida), nos numerosos rastros das espécies extintas (de que conhecemos apenas uma reduzida fracção) surge a camada privilegiada dos mamíferos – tão recente! Com apenas 80 milhões de anos... – e nesta a dos primatas, e nesta as primeiras tentativas de Vida para pôr um homem em pé. Pitecantropo, Sinantropo, homem de Neanderthal... O resto mais antigo é o queixo de Mauer; mas os seus utensílios cobrem já uma larga face da Terra. Onde vinha este homem? Há um hiato entre ele e os Antropomorfos. E tão jovem ainda, o Homem. E tão discreto. Entrou na vida «quase sem ruído» e há um milhão de anos não havia ainda um único ser humano no mundo. Ele aparece apenas há uns 500.000 anos – quando vinha já a meio do caminho a luz com que estamos vendo Andrómeda, a galáxia mais próxima da nossa... Mas como aprendeu depressa o papel que lhe cabia! Ergue-se no fundo do Quaternário, mas no Quaternário médio ele já enterrava os seus mortos... E não era ainda o *homo sapiens* que surgirá depois e cumprirá enfim todos os seus deveres de homem ao entrar no Neolítico. Cuidará da terra, seleccionará os frutos e os animais, criará as instituições, inventará a Arte. Doravante, o homem está morfologicamente completo. Mas nesta sucessão biogénica, a Evolução não se faz ligando as espécies de extremo a extremo: a Vida abre como uma flor... Assim as próprias formas primitivas do homem são folhas que vão caindo da flor humana, para que novas folhas abram ao sol. Assim o homem de Neanderthal é apenas uma folha morta que tombou...

Mas a aventura do homem toma agora uma nova forma. Para Teilhard, o fio condutor da evolução da Vida é a cerebralização. Dos seres pré-humanos aos humanos, o cérebro orienta a perfeição. No rasto largo e luminoso que a Vida vai deixando atrás, o Pensamento é a flecha que abre o caminho ao futuro. Mas na complexificação da consciência, há um instante em que o pensar se pensa a si próprio e toda a face da Terra então mudou. Porque o animal sabe, mas *não sabe que sabe*. Quando o saber é já um saber de si, o homem enfim aparece e com ele a história, trágica e gloriosa, da

descoberta do «eu». Uma nova etapa se começa a percorrer, a da Noosfera, e da intensificação da energia humana, da energia «radial». Mas chegados aqui, os cientistas repousam. Morfologicamente, o homem *patina*, pois que se mantém praticamente invariável desde quando o conhecemos. E é aqui que Teilhard insere a sua teoria inovadora. É uma teoria dúbia e ambígua e no entanto fortemente sugestiva. Ela é ambígua, em primeiro lugar, porque sendo a Vida irreversível, Teilhard hesita sobre se uma nova espécie humana pode ainda aparecer. Por um lado (I p. 304) o fim do mundo é previsto em função do homem como o conhecemos; por outro (III p. 129) «*cada indivíduo é uma pequena criação à parte, uma espécie nova possível*» e o Homem é «*o termo pelo menos provisoriamente último de uma evolução*» (II, p. 182). Mas a maior ambiguidade vem de que as aquisições humanas no domínio do espírito não se fixam cromossomaticamente como as do instinto do animal. É certo que Teilhard, sem grande convicção aliás, admite que tais aquisições se possam ainda fixar naturalmente ou ao menos laboratorialmente. Mas o grande agente para as salvar guardar firma-o ele na tradição, na educação. Pois que significam aqui as crianças indianas recuperadas da selva onde os animais as criaram e de que os jornais nos falam por vezes? Teilhard, que eu saiba não se lhes referiu nunca. De qualquer modo, a esfera do Pensamento é um intenso domínio humano, ela brilharia, diz Teilhard, se de outro astro fosse visível, como auréola luminosa sobre a Terra. Assim ela constituiu o que mais significativamente nos caracteriza. Mas concentrada sobre si, prodigiosamente intensificada, a Reflexão tem de ter um destino. Planetizada a Terra em extensão, os biliões de centros pensantes concentrar-se-ão cada vez mais numa colectivização cujo limite será uma Reflexão única e numa espiritualização ascensional de inverso sentido ao da energia material. Ora como a vida é irreversível, seria absurdo que a intensificação da Consciência não tivesse um *mais-além* que a recolhesse, que lhe desse um destino e a justificasse. E assim descobrimos o «ponto Omega» que sabemos enfim o orientador de toda a Vida, presente a ela em todo o seu evoluir, esclarecendo-se-nos enfim essa força autónoma e invisível que a orienta nesse seu tacteamento com que vai tentando abrir caminho através de formas falhadas, que abandona, para se fixar noutras mais bem conseguidas. Assim, o Fim do Mundo (que só muito improvavelmente resultará dum cataclismo) coincidirá com o desgaste da energia «tangencial» e a paralela e oposta intensificação da energia espiritual, enfim agora liberta da matéria que a aprisionava. Deste modo, o Espírito se desprenderá «*enfim completado, da sua matriz material*» para «*repousar doravante, com todo o seu peso, em Deus-Omega*». Deixemo-lo nós erguer-se na sua ascensão para o Infinito e regressemos entretanto de novo à Terra.

A Terra! Como Teilhard a reconstrói aos nossos olhos maravilhados! À grande nave dos espaços que há séculos conhecíamos, ele recompõe a viagem desde a vertigem das eras. Entre o Infinito sideral e o Infinito elementar, ele abre a Infinitude do Tempo que só há pouco conhecemos. Para além dos homens, dos seres vivos, dos milhões de anos cumulados pelos seres, a Terra ergue-se com o seu mistério, os continentes e oceanos, as vagas de glaciares, as quatro vagas de montanhas conhecidas, o silêncio primordial. O homem abre assim o seu facho até às longínquas trevas da noite e a sua realeza sobe com o aprofundar do solo para o seu trono. A Terra obscura, misterioso enigma, se o homem não é um «rei» mas a «flecha» de um Todo, como Teilhard prefere, a reconversão da luz, que em nós se conhece, assume dessa Terra todo o seu mistério e ele é assim o seu senhor, embora a não saiba decifrar. A consciência, pois, que a Terra

de si toma através do homem, alarga ao mesmo homem o seu horizonte e ela existe nele desde a bruma das origens – e ele existe ampliado até aí...

Para entendermos devidamente Teilhard em tudo quanto nos pode interessar, é necessário fixar que a linha mestra do seu pensamento é que o processo evolutivo, a que já nos referimos, se opera em síntese ascensional devida a um acréscimo de espiritualização. Assim o «ponto Omega» (que numa dimensão religiosa é «Deus-Omega» e na religião de Teilhard é «Cristo-Omega») é o elemento fundamental de todo o seu Sistema, é o vértice convergente de todo o edifício, mas que, porque o orienta, o sustenta também. É necessário frisar-se isso porque importa perguntarmo-nos a que pode responder todo o seu optimismo sem essa forte caução, e em que medida podemos ser nós optimistas, dispensando-a. Porque todo o problema do humanismo de Teilhard está aqui. Teilhard trabalha activamente na reorganização do mundo, *porque* tem uma garantia. Mas nós que o seguimos largamente, quase com exaltação, só no fim nos damos conta de que era fiado nela que ele nos arrebatava. Assim temos de nos perguntar se sim ou não se justifica o nosso trabalho – a sua doutrina – sem a fiança que lhe garante. E anotemos desde já que o seu Fim do Mundo, como a finalidade de cada homem individual, se nos afigura uma extrapolação do seu método. A um nível máximo de intensificação da consciência, porque há-de a flecha subir ainda? Pobre Humanidade velha, porque não há-de ela envelhecer, como totalidade evolutiva, se a linha desce para o acaso de cada indivíduo? Não há um meio termo entre o optimismo absoluto e o pessimismo absoluto – diz Teilhard. E no entanto, a velhice de cada um de nós conhece bem o meio termo que se chama resignação... Teilhard, aliás, assenta o seu optimismo menos sobre um argumento de «razão» que de «conveniência». Porque se é necessário o repouso em Deus para a nossa angústia, para o absurdo do mundo, ele *tem de* aguardar-nos por isso ao fim da nossa viagem... No coração do homem fala essa esperança e necessário é pois que ela se realize. Como se a vida não estivesse cheia de destroços dos seus sonhos... Às espécies extintas como não responder um dia a extinção da chama que ilumina a nossa? Mas quantas outras questões aí! Porque num cão a energia psíquica conta. Que destino lhe dar? Porque há-de ela enrolar-se e findar no corpo que lhe coube, demonstrar no seu sono eterno a inutilidade da sua grandeza? Que Teilhard pois suba na viagem do seu sonho ou da sua certeza. Porque entretanto, na viagem percorrida entre nós, um sulco ficou ainda para a segurança dos nossos passos.

Mas imediatamente, e antes de nos movermos, atentemos no problema de uma viagem *em comum*, na questão basilar – e tão de hoje! – que enfrenta um *eu* com os *outros*. O plural do «eu» é «nós». – escrevi um dia; «truísmo solene» esse – responderam-me. E todavia, se é um truísmo, ele não deixa de ser contestado obstinadamente por quantos teimam em reabsorver o «eu» num todo, ele não deixa de ser uma questão insolúvel para o radicalismo dum pensar em termos de intersubjectividade. Ninguém hoje aceita o extremismo burguês do individualismo – nem mesmo a burguesia. A pulverização analítica era possível quando justamente o individualismo era reflexamente uma ideologia que como tal centrava e transcendia esse mesmo individualismo. Porque esse individualismo extremava na unicidade um ideal de liberdade que vinha já de longe. Mas a solidão final e o esgotamento final do ideal que a promovera, obrigaram a rever o problema. E assim aqueles para quem o indivíduo contava, não se fixaram na sua unicidade mas no que estabelecia entre nós uma condição humana, porque paradoxalmente o que em nós há de mais nós, o que em nós é de facto único, não é em nós o mais profundo. A unicidade *caracteriza*; mas o que

hoje mais nos importa, se é o que nos caracteriza, não é o que nos determina como estritos indivíduos mas sim como seres humanos. O que encontramos assim, para lá duma psicologia do excepcional, foi uma comunidade de solidão. Cada indivíduo é ele só; mas o que condiciona esse estar só é que condiciona todos os outros. A unicidade era uma forma de proclamar a nossa importância e assim o ser único era um modo de soberania. Ser diferente era não ser contaminado pelo que é comum, ou seja um modo de se estar acima dessa mesma vulgaridade. Se solidão aí havia, ela tinha portanto a sua recompensa. Mas a solidão moderna não é motivo de orgulho e de exaltação – ela é apenas o sinal de uma tragédia comum, de uma comum condição a redimir. Não há hoje um individualismo burguês com ou sem ideologia a sustentá-lo – é esse o pertinaz equívoco dos que aos «existencialismos» acusam. Nos termos da oposição entre o «indivíduo» e o «grupo», o indivíduo substituiu-se pelo «homem», e o grupo por um qualquer processo de o redimir. Mas a questão maior começa precisamente aqui. O «eu» que reage contra uma anexação não é o «eu» estreito de um indivíduo, mas o que em seu condicionamento todo o indivíduo reconhece. Há uma comunidade de condição, mas é *de dentro* de cada um de nós que ela se nos revela. O confronto «eu-outros» determina-se pela radicalidade de que é *de dentro para fora* de cada «eu» que todo e qualquer problema de «grupo» se põe. O equívoco de todos os «totalizadores» vem de que ao pensarem em função de um Todo, eles pretendem retirar-se de si e instalar-se num ponto de vista de Sírius. O equívoco da totalização vem de se esquecer que elemento algum passa ao sangue de cada um de nós sem que imediatamente ele seja nós, ou seja precisamente um «eu». Integrado ou não portanto num «grupo», o «eu» é de facto o começo e o fim de tudo quanto lhe importa. Na radicalidade do pensar, a intersubjectividade é assim contraditória e portanto impossível: ninguém pode sofrer por nós uma simples dor de cabeça... No domínio do sentir, que é o que profundamente nos importa, um «eu» é incomunicável. De nada importa assim *saber* que aquilo que eu sou o *julgo* apenas que sou, e o não sou realmente, pois que isso que eu sou se determina radicalmente pelo que são também os outros. De nada importa saber que aquilo que me alegra ou angustia se enraíza ou procede ou é a transplantação do que em angústia ou alegria germinou no mundo alheio. Porque o que importa apenas é o que *está sendo* eu, ou seja o que estou sentindo, porque aquilo que apenas se «sabe» está sempre *fora* de nós. Mas porque justamente é com os outros que vivemos, porque justamente é absurdo, num sentido de raízes, o conceito de mónada humana, o problema instaura-se agora na difícil união de cada «eu» com os outros, pela implícita questão de sabermos em que medida sendo os outros, participando do «grupo», eu deixo de ser eu, ou seja, de ser autêntico. Assim sumariamente diremos que a colaboração com os outros, para que ela seja viva, não pode esquecer a solidão fundamental de cada um de nós, ou seja essa zona em que no silêncio final estamos bem presentes a nós próprios; e que ela tem de estabelecer-se através daquilo que entre nós e os outros estabelece uma identidade. Uma pergunta fica ainda em suspenso e a que já aludimos: a justificação do Todo em que nos integramos, em função de uma Totalidade final – a justificação de uma qualquer resposta em face de uma pergunta-limite.

Ora essa justificação tem-na Teilhard e assim lhe é fácil reverter a todas as formas de totalidade no estrito domínio humano. Eis porque lhe é possível uma quase agressividade irónica à «pequenez» do *Ego* – a ele, tão grave em toda a sua exposição; eis porque lhe é possível entender e justificar os totalitarismos modernos – a ele que

paralelamente tão fortemente os condena. Para Teilhard há uma comunidade-limite que se opera em Omega – e por recorrência, há o tactear da Vida em fórmulas deficientes e provisórias que a essa comunidade aspiram. Mas uma comunidade perfeita seria a que anulasse as diferenças – porque uma diferença restringe. Ora acontece que o Cristianismo é precisamente a religião que permitiu ao homem ter a consciência explícita do seu «eu». A unicidade extrema do extremismo do nosso tempo aprendeu no Evangelho a sua razão de ser. Porque se a caridade cristã implica uma comunidade, ela implica também a importância do indivíduo com que se é caridoso. Não é assim por acaso que na divisão do Cristianismo, para Oriente e para Ocidente, fosse o último, humanizado através da Idade Média, que nós enfim entendemos – porque é nesse que profundamente nós entendemos a Encarnação. E não é também por acaso que na obsessão da «convergência» hierarquizada em Omega, submetida à pressão das duas forças opostas do humanismo individualista e da integração no Todo, Teilhard dir-se-ia não poder ocultar a sua íntima simpatia pelo Cristianismo Oriental – esse em que Cristo, mais do que Deus-Homem, é Homem-Deus, em que a sua humanização rapidamente regressa à sublimação divina... Não é a «dignidade humana», diz-nos ele, não é mesmo o Sermão da Montanha que caracteriza fundamentalmente o Cristianismo, mas sim a integração do homem no Cosmos, ou mais extremamente a ideia de que Deus é o «termo de uma *união* pessoal». Eis porque o misticismo de um Eckhardt, mesmo de um S. João da Cruz, lhe não desperta um grande entusiasmo, porque tais místicos erguem-se depressa da totalidade que os envolve, da terra que os alimenta, e põem em causa praticamente apenas uma relação individual, um ideal de «evasão». Eis ainda porque, como veremos, as suas profundas tendências panteístas, com o apelo a uma síntese das religiões, sendo a expressão de uma progressiva espiritualidade do homem, são-no ainda de um invencível desejo de totalização. Como cristão e panteísta, Teilhard tinha a resolver um problema na aparência insolúvel. Cristo ergueu o indivíduo à dignidade, mas o Cosmos não faz economias de tostões: *«a vida passa sobre uma ponte de cadáveres acumulados»*... O impulso vital opera-se à custa de um imenso desgaste, e até mesmo uma espécie com os muitos milhares de anos de existência, é uma unidade perdida nas inumeráveis folhas da grande Árvore. Assim o homem deixou de ser o centro do Mundo, como a Terra já o não é do Universo, sequer do sistema solar, desde Copérnico e Galileu. E se lhe cabe a honra de ser a «flecha» da Vida, é para sentir o peso da responsabilidade de toda ela. À descoberta do Espaço sucede a descoberta do Tempo – desde há cento e tal anos; e a um olhar que mergulhe na escuridão do passado, o que imediatamente surpreende é a rede de necessidade que une o homem a todo o ser vivo, ao próprio Cosmos. Assim pois, na tensão de forças opostas, entre um «eu» e o Todo, Teilhard decide-se, como cristão, por uma solução de compromisso. Desencadeia então a guerra ao «indivíduo», mas não à «pessoa» humana, e o ponto máximo de convergência, de unificação, corresponde para ele a um máximo de diversidade: «a união diferencia». Inútil interrogarmo-nos sobre como é isso possível. Porque Teilhard raro «argumenta» - o que é um modo ainda de combater o indivíduo nesse específico modo de recusar a análise. Assim ele se defende de que o acusem de «poeta». Mas a melhor razão disso não a utiliza: todo o conhecimento é poético, porque a afectividade é a dimensão final de todo o conhecer... Mas se o máximo de unificação corresponde ao máximo de diversidade, o que mais nos une aos outros é o que menos é nós – ou o que em nós se destina especificamente aos outros. Compreendemos assim que o elo de ligação entre os humanos seja para Teilhard obsessivamente o Amor. Mas para que este Amor se salve

em grandeza, ele tem de recusar a ligação individual, o prazer egoísta da filantropia, e abrir-se ao trans-pessoal, à dimensão ainda do Cosmos. Elementos, aliás, como *super* (ou *hiper*), *ultra*, *mega*, *pan* são entre outros o indicativo seguro de que tudo em Teilhard se transmigra ao universal e ao mais além, à totalidade e ao sentido irresistível da Evolução. Mas é evidente que entre as forças em tensão Teilhard dir-se-ia esquecer-se da voz «individualista» do Cristianismo, para submergir cada homem no Todo que o transcende. Porque a sua opção está inexoravelmente do lado do Todo. Pensando extremadamente na dimensão do Limite, Teilhard de Chardin, na imersão do homem no Todo, esquece a diferenciação *mobilizadora* ou metodológica e fala irresistivelmente num só «*grão de Pensamento*» em «*uma só Reflexão unânime*». No limite paroxístico da complexidade-consciência, cada ser humano é transparente para os outros e uma consciência do pensar totalizará num só o pensar de biliões. Que pode significar aí uma diferenciação? E como pode ela entender-se no limiar de Omega, ou seja do aperfeiçoamento individual, em função do Foco atraente e iluminador? Porque nesse reino do Absoluto – que para a razão um Hegel já profetizou – haverá, segundo Teilhard, um só Ideal, uma só Ética, e o Bem será o signo dessa nova Idade de Ouro que na Totalização final repetirá a das origens: à coexistência instintiva (ao modo do imediatismo de Hegel) e após a divergência, a convergência reunificará em sublimidade o que a dispersão desagregara (ao modo de Hegel também). Mas Teilhard não pode esquecer as falsas totalizações sem da Totalização perder o fascínio e a exigência. E não vê outro modo senão, ao menos teoricamente, salvar o indivíduo sublimado em «pessoa» no seio do Todo que o integra e unifica. E aqui se insere a sua problemática em referência ao Panteísmo.

Jamais os católicos saberão agradecer bastante ao grande Padre a actualização maravilhosa que da sua religião ele fez. Mas a grande força dessa actualização vem da sua extrema simplicidade. E se mil pormenores haverá a rectificar, disso poderão ocupar-se os técnicos da Teologia – como da extensão do «símbolo» (que já englobou o Adão e a Eva) a muitos outros domínios a que se não estendeu ainda. Para já, o essencial foi dito e a estrada alargada e desimpedida. De um Deus e de uma religião à escala de um mundo restrito, Teilhard fez aparecer uma religião e um Deus à escala do Espaço-Tempo moderno. «*Passou o tempo em que Deus podia impor-se-nos de fora simplesmente, como um Senhor e proprietário. Doravante o Mundo já não se ajoelhará senão diante do centro orgânico da sua evolução*». Integrando na divindade todo o Universo e a rede de necessidade que o une (porque nada na vida é accidental) Teilhard de Chardin revelou um Deus cósmico; e para que a Criação não fosse um acto gratuito, dá a Deus encarnado a responsabilidade efectiva por essa Criação. Cristo inserido na vida assume efectivamente como Deus a Criação inteira; e o facto histórico do seu aparecimento é um facto acontecido num momento do tempo humano, mas com uma significação que transcende esse momento, recuperando assim para tal assunção todo o passado e futuro. Até porque, cientificamente, esse acontecimento, como todos, tem de ter as raízes no passado mais remoto e uma projecção no futuro mais distante. Tornado homem, Deus *prova* que a Criação se integra nele e não é um acontecimento gratuito. Assim ele a assume, desde as origens ao seu termo, e os próprios seres humanos que porventura existam noutros planetas – como Teilhard admite que existam – serão assumidos também decerto como elementos da Criação pela inserção dela no próprio Deus. E estas são, ao que julgo, as linhas essenciais do Cristianismo teilhardiano: Deus é um Deus cósmico; e encarnado, confere uma necessidade sublimação a todo o

Universo criado. Mas isto obriga a rever todo o problema das religiões e a procurar através delas – em obediência ainda à Totalização – aquela que as transcenda e unifique. Se a era *das* Religiões passou, não passou a era *da* Religião, que só agora começa. Porque, segundo Teilhard, não passou a «fase» da Religião – ao contrário do que se pensa – mas apenas decerto a das «confissões» ou «crenças». É falso assim que a dominante hoje seja o «ateísmo», porque o que há é apenas um «teísmo insatisfeito». Os «credos ainda em voga» respondiam a um anseio de «evasão individual» e o que há a ter em conta é a «transformação global» da Vida e do Pensamento. Não pode pois haver apenas religião de indivíduos e do Céu, mas «da Humanidade e da Terra». Assim se exige necessariamente «UMA SELECÇÃO E CONVERGÊNCIA GERAL DAS RELIGIÕES» - acrescentando-se todavia que o eixo dessa convergência deve ser o Cristianismo – a religião considerada algures a «mais progressiva» e a que melhor responde às exigências do mundo de hoje. Há pois que alinhar de novo e reajustar as «*antigas crenças sobre uma espécie de nova Divindade*»; se bem que isso de momento não seja ainda possível, porque as grandes religiões são ainda indispensáveis e insubstituíveis, «*para a integridade de uma consciência religiosa terrestre total*» e porque, mais que «*fragmentos de visão*», essas religiões são «*experiências de contacto*», vindo um dia esses ramos a convergir entre si. Um Deus único, portanto, se levanta por entre a proliferação das religiões – uma «*espécie de nova Divindade*» - e a unificação opera-se também aí. Porque é estranho - «fica-se estupefacto» - que os elementos «conservadores» da Igreja não vejam no Evolucionismo, como não vêem outros, senão uma doutrina aplicável aos seres vivos. Mas a ideia fundamental do evolucionismo é que justamente *tudo* evolui – dos seres vivos à matéria, às instituições. A Evolução é fenómeno global que abrange o Universo e quanto nele se inclui. Também a procura de Deus se faz tacteando, também a linguagem que dele fala evolui... as «tendências panteístas profundas» de Teilhard, por ele próprio confessadas, são pois a resultante ainda da mesma aspiração à Totalidade, da sublimação da religião à universalidade e à racionalidade. Assim elas são ainda, num domínio específico, a expressão do seu humanismo. Porque para Teilhard o Mal quase não conta e o Erro por isso mal pode contar. Se Mal e Erro existem, são o preço das hesitações da Vida no seu tacteio orientado. Um Deus de partido seria um Deus particularista, esquecido dos homens na sua totalidade e esquecido afinal da totalidade de si. A fragmentação religiosa é assim uma análise à procura duma síntese, a tentativa provisória de uma unidade final. Deus trespassa o Universo e nele as vozes que o buscam em vária desorientação. Ele é assim um Deus pessoal e ao «Deus é tudo» dos panteísmos que condena, Teilhard opõe o «Deus está todo em tudo» - sintetizando ainda a fusão panteísta com o separatismo das outras religiões. Assim ele mantém a dignificação do mundo e do homem trazendo Deus à intimidade da Terra, separando-o todavia da sua Criação. Assim o «panteísmo cristão» é nele ainda uma expressão humanista, anulando a distância da Terra ao Céu, conservando embora a distanciação, a hierarquia. Isso nos explica por um lado essa pouca simpatia pela dúbia humanização do Cristianismo ocidental, e por outro, a recusa do panteísmo fusionista em que se anula a personalização humana. Teilhard defende-se contra os que o acusam de «paganismo» na sua defesa obstinada de tudo quanto é da Terra e da Vida, na rejeição do misticismo tradicional e que se orienta apenas pelo desejo de «evasão» (pois que seria de nós sem «o pão dos objectos terrestres», sem «o vinho das belezas criadas»?) porque Teilhard é pelo espírito; mas paralelamente recusa uma transfusão do homem na totalidade divina – que aliás define também o misticismo

referido. É pois num difícil equilíbrio entre a personalização humana, com a assunção total da Vida, e uma imersão em Deus, que Teilhard instala o seu ideal religioso e assenta o seu panteísmo cristão. Assim a objecção fundamental, para não dizer única, aos outros panteísmos, é a obstinada afirmação de que no seu *a unidade diferencia*, de que é pelo aprofundamento da nossa própria pessoa que podemos imergir no seio divino, ou seja no centro superpessoal. Mas é evidente – repetimo-lo ainda, e todo o seu Sistema o comprova – que nesse difícil equilíbrio a dominante está no Todo e não nas pessoas – e assim a «Humanidade» recupera em tal Sistema uma presença que se lhe tem recusado; como é evidente que a personalidade ou personalização, aglomerada no Centro dos centros, se abeira irresistivelmente da impessoalidade. Além de que, na distinção entre «indivíduo» e «pessoa», Teilhard pouco diz sobre como operar tal distinção. Mas servindo-nos do que nos sugere, ao dizer que «o cúmulo da nossa originalidade não é a nossa individualidade – é a nossa pessoa», nós pensamos irresistivelmente nos Existencialismos que detesta, e poderemos supor que a «pessoa» se aproxima do que na nossa unicidade nós sentimos comum aos outros homens.

É porque ainda a Totalidade é o valor fulcral do Teilhardismo, que a Moral assume aí um significado imprevisto e profundamente humano. Contra o maniqueísmo que ele denuncia em certo cristianismo, o Mal não entra – ou dir-se-ia que não entra – na Moral teilhardiana como uma *realidade*. Ele põe em xeque a evidência da «bondade e poder criadores», será pois sempre para Teilhard «um dos mistérios mais perturbadores do Universo». Ele é apenas assim um lapso da Vida, um desperdício de Energia – qualquer coisa para esquecer entre as formas falhadas que a mesma Vida vai deixando atrás. Invencivelmente e ardorosamente, a voz que fala em Teilhard é a voz do Bem. É na sua direcção que a evolução se processa, é ela que constitui a força primordial, a que engloba e arrasta o Universo para o seu limite. O mal é pois menos para castigar do que – não bem «perdoar», mas «ignorar»; e se, como veremos, ele acaba por integrar-se na economia universal, é justamente ao modo dos «cadáveres» de que a Vida faz uma «ponte», ou seja em obediência ao Bem comum, ou seja ainda, finalmente, em serviço de Deus. O fundamento da Moral, o último, o decisivo, é o que se implica numa colaboração efectiva com a Evolução. Não se põe em causa portanto particularmente o que de mal se *faz*, mas o que de bem se *não faz*. Não é uma Moral negativa – essa que prescreve o que se *não deve* fazer – mas uma Moral *positiva* – a que ordena o que se *deve*. Ao «não faças» opõe-se o «faz», e assim a responsabilidade do homem se acrescenta enormemente. Porque o «não faças» é da passividade e o «faz», de uma obrigação activa. Decerto a «positividade» de uma Moral existia já para o homem; mas Teilhard, abrindo-lhe a vastidão do Universo e situando o homem na flecha do seu evoluir, obrigou-o a ter isso em conta, a responder por uma massa enorme de acções que o mesmo homem ignorava ser do seu dever praticar. A Energia é assim uma lei que se estende do Cosmos às consciências, a Energia é ainda um valor dentro da Ética. O grande pecado humano, portanto, é abster-se o homem dessa colaboração no processo vivo do Mundo, é esquecer os mil domínios em que a sua acção se exige, é ausentar-se, em suma, da precisa obra divina. Só assim entenderemos o que pode parecer escândalo à sensibilidade cristã tradicional e é em Teilhard uma coerente harmonização com o seu Sistema harmonioso – esse sistema centrado na dupla conformidade da realidade divina e da realidade humana, adentro dum Todo que engloba o Universo. Tal o caso da «pureza» ou paralelamente das relações sexuais. Porque a verdadeira impureza é retardar a «unificação do Universo em Deus». Assim o

pecado da «impureza», como nós o concebíamos, cede ainda em importância diante do pecado contra a Evolução; e as relações sexuais – pela primeira vez decerto – se instauram numa dignidade que só dubiamente e contrariadamente lhe eram concedidas. Jamais, com efeito, que eu saiba, os doutrinadores católicos afirmaram como Teilhard, ou ao menos com a sua clareza, que a célula humana não era o homem ou a mulher, mas *o homem e a mulher*. Considerá-los um valor em separado é esquecer o que de complementaridade se implica na sua relação. Se o amor é a grande mola de toda a união – e que Teilhard exige se estenda a toda a Humanidade, apesar do que de difícil e de obscuro nesse Amor «impessoal» possa admitir-se – se o Amor é a força que na Unidade unifica, o amor entre os dois sexos é o indicativo elementar do Amor universal. O primeiro elemento humano portanto não é a mónada – é a díada. Mas esta dualidade realiza-se em função dum terceiro elemento que diríamos o mediador, ou seja, Deus. A união não se faz pois pela relação do homem (ou da mulher) com Deus, mas pela tríplice e convergente relação com Deus, do homem e da mulher. Eis porque o amor sexual abre em beleza nas páginas de Teilhard para a beleza total da Vida. Decerto ele não fixa esse amor na dimensão sensual. Mas o amor espiritual, que aponta ao seu limite, processa-se precisamente através do amor físico. A Evolução em Teilhard, como devemos ainda frisar, orienta-se para uma sublimação espiritual. Mas ela processa-se pela assunção do que é da Vida sem mutilações, pela sua dignificação sem disfarces, e não pela sua recusa. E é porque o Amor é a grande dimensão em que a Evolução se processa, que Teilhard não vê no casamento como finalidade essencial precisamente a procriação. Assim, com uma lógica inexorável, ele abre-nos já o limiar em que a procriação não será necessária ou muito necessária, sem que em tal limite se preveja a desunião do homem e da mulher – porque justamente a união mútua poderá então realizar-se com uma plenitude que a procriação perturbava. E porque justamente nessa situação-limite a espiritualização será a grande conquista, ele admite que o prazer sexual se tenha já convertido num prazer menor ou olvidado para uma relação fundamentalmente ou exclusivamente espiritual. Do mesmo modo a *eugenia*, com vistas a «um tipo humano superior» é um positivo valor em Teilhard – fora, aliás, como veremos, da aberração racista. O corpo é divino, como divina é toda a Terra desde a «santa matéria». Colaborar pois na sua dignificação é colaborar com o processo evolutivo, é colaborar em suma com Deus. O espírito vive nele ou, talvez melhor, *é-o*, numa íntima dependência mútua. Assim, ao ideal místico da pura ascensão na vertical e ao ideal terreno do puro avanço horizontal, Teilhard prefere a linha média que progrida e suba simultaneamente. Para a perfeição do homem, portanto, um corpo sã é um valor que não podemos esquecer, como erradamente o esquece uma religião separatista. É pela saúde integral que a Vida abre caminho. Eis porque nos não devemos escandalizar quando o grande Padre chega a perguntar-se se num dilema de opção o que é mais justo é defender o forte ou sustentar o débil. Porque o débil é ainda, a seu modo, a faúlha que se perde da grande chama que avança. É ainda dentro duma lógica implacável que Teilhard hesita diante da realidade do Inferno... O seu Deus afirma essa realidade e ele tem por isso que admiti-la; mas o mistério disso transcende todos os demais mistérios divinos. Assim fica longe esse santo (creio que S. Agostinho) a quem Deus fez saber que era mais difícil entender a Trindade do que meter o oceano numa cova da areia: o que importa não é a quantidade de «mistério» mas a qualidade dele... Não é que para Teilhard se ponha explicitamente o problema de ser ou não merecido o castigo – embora invencivelmente nós pensemos que ele julga que não. O que perturba

Teilhard é que Deus se comprometa num desperdício inútil de energia... Que a Vida hesite, tacteie e vá cometendo lapsos no seu caminho, compreende-se talvez; mas Deus... Pois que significado pode ter uma alma perdida na precisa economia divina? Uma alma humana é necessária, porque ela é preciosa e não se pode pois desperdiçar para a maravilha da Totalidade. Mas como Deus nos não consente certeza alguma sobre a perdição de uma alma, Teilhard, docemente firmado aí, *recusa-se* a acreditar que alma alguma se tenha perdido... O homem é a flecha do Universo e o Amor é a lei universal. Como entender que uma alma seja uma escória da grande chama, atirada fora num grande gesto de ódio ou desamor?

Mas se o Inferno é duvidoso – ou seria bom que o fosse – do que não há dívida, desde a carne onde as sentimos, é da dor e da morte. Elas têm portanto de entrar inexoravelmente na economia teilhardiana do Todo. E assim, para que a energia não se perca, Teilhard procura extrair do sofrimento um rendimento energético que colabore na força evolutiva universal. É pois à custa das exigências da Evolução que há sofrimento no mundo. Dum ponto de vista do Todo – que é donde Teilhard prefere olhar o Universo – a dor é um preço necessário à realização desse Todo e ela tem portanto uma explicação «racional»; do ponto de vista de quem sofre, a dor é o meio que lhe coube em sorte no esforço progressivo da Vida, e ela tem portanto uma explicação «moral». Assim quem sofre, olhando o seu sofrimento de qualquer ponto de vista, pode integrá-lo em razão e em reconforto. Mas é evidente – ainda aqui – que para Teilhard a grande justificação do sofrimento é a sua necessidade para o processo evolutivo. Se nunca podemos pensar em termos particularistas, é só na dimensão de uma Totalidade que a dor se pode entender. A quem sofrer cabe pois ainda o integrar-se no Todo. Mas que se não esqueça nunca o fundamento último de todo o Sistema de Teilhard – que é Deus e a imersão final do homem nele. O «gosto de viver» que tanto aí se nos prega, só em Deus se justifica. Assim o sofrimento se cobre com a caução de um destino que lhe dá cristãmente uma significação. Porque o processo evolutivo se opera em direcção a Deus, que aliás está presente a esse mesmo processo. Colaborar portanto com a Evolução é colaborar com a vontade divina, e o conforto duma resignação tem um significado que a transcende. Só assim, aliás, como Teilhard repete obsessivamente, se entende e justifica todo o destino do homem e do mundo, toda a razão da acção a que se entrega – porque «jamais o homem aceitará trabalhar como Sísifo» - se entende enfim o escândalo maior da vida que é precisamente a Morte. Na morte individual, com efeito, o fundamento moral do reconforto é o que sustenta a justificação de todo o sofrimento: a colaboração com a Vida e a caução da imortalidade; pensando-se, com efeito, na progressiva intensificação da Consciência, a morte individual desaparece, porque não tem significado. Na morte colectiva do Fim do Mundo, ou seja no paroxismo da concentração das consciências, o reconforto nem existe, porque não tem razão de existir: a Evolução completou-se e ao máximo de espiritualização corresponde a reunião efectiva do homem com Deus. Retomaremos o problema a uma estrita dimensão humana – porque aí mesmo Teilhard tem alguma coisa a dizer, embora o não procurasse. Anotemos, porém, desde já que na visão de Teilhard, e sempre em função dum Todo, a morte individual pouco significado tem. Mas assim mesmo, a consolação procurada com o Todo esvai-se, ou quase, de sentido, uma vez que a imortalidade é uma caução; como dada essa mesma imortalidade, colaborar para a «ultra-reflexão» é pouco significativo, uma vez que a mesma imortalidade coroa uma morte anterior ou coincidente com esse máximo. Mas por sobre tudo – e a esse ponto voltaremos –

importa perguntarmo-nos, frente à certeza de que *eu* morro, se a morte pode integrar-se, reduzida no seu escândalo, numa Vida sem destino ou num Universo fechado – se o «gosto de viver» pode renovar-se, para alguém embora da «euforia» (que Teilhard, aliás, também rejeita), adentro da certeza de que a vida «não tem sentido». E previamente anotemos também que se no fundo, como Teilhard pretende, nenhum ateu deixa de facto de ser crente, nós poderíamos afirmar que, no fundo, nenhum crente, de facto, deixa de ser ateu... Assim, provavelmente, a crença se *conquista* de hora a hora e o agnosticismo, se é o desinteresse pelo problema de Deus, é muitas vezes a fórmula de «suspensão» de um juízo sobre tal problema, como na sabedoria budista. Assim um Jaspers terá razão ao afirmar-nos ou sugerir-nos que ninguém sabe ao certo se é crente ou descrente. E que Teilhard não ironize com o «agnosticismo da moda» como tantas vezes se procede quando se pretende desautorizar previamente o que só posteriormente se deveria desautorizar. Porque se a «moda» pode recobrir o que é autêntico, só o que é autêntico pode recobrir-se de «moda». Não entra em moda o que deliberamos, mas só o que profundamente queremos – ou seja, o que somos e já portanto esperávamos. E é exactamente por isso que entrou em moda o teilhardismo... Assim pois o ateísmo, contra o que nos diz Teilhard, é *de facto* uma dominante do nosso tempo – menos a agressividade que se lhe juntava; e assim ele é agnosticismo, menos também a total «indiferença». Mas se esse ateísmo é o claro sinal de uma «crise de puberdade» do Homem – donde Teilhard inflecte para a Religião e nós para o lado oposto – necessário é ouvirmos a palavra do grande Padre, ver ainda se o ateu a pode ouvir. E uma vez mais portanto regressemos à Terra – a essa Terra de maravilha e de mistério que ele tão bem nos soube revelar.

Divergindo agora portanto do ponto centralizador para onde Teilhard nos conduzira, é impressionante verificar como ele mantém obstinadamente a sua perspectiva totalizadora em todos os domínios humanos – contra embora o risco de alguns equívocos num que noutro domínio. Porque a uma visão da Totalidade, é irresistível que se anexe, no domínio do imediato, o espírito que animou algumas suas caricaturas, ou sejam as dos Totalitarismos. Digamos desde já que Teilhard distingue, como é óbvio, com a segurança do seu sentido de Justiça e verdade, a Totalidade socialista, da nazi e fascista. Mas em todos os Totalitarismos fala o sentido da Vida, que repele a fragmentação e exige a unidade. À comunhão primitiva das consciências – sugerindo o imediatismo hegeliano – une-se agora esse esboço de uma comunhão final da ultra-reflexão como em Hegel ainda, adentro do Absoluto, após a «consciência infeliz» da separação. É aliás um movimento irresistível que sobe dos indivíduos à própria colectividade – porque «a era das nações passou» - em demanda do limite em que se instaure definitivamente o verdadeiro «espírito da Terra». Mas foi o instinto que orientou a aberração nazi – errada apenas na sua realização. Porque o racismo esquece deliberadamente que as raças humanas são as pétalas da mesma flor de que se perdeu o pedúnculo. Quando o homem surge, é logo em massa e distribuído segundo as raças pelas regiões que ainda ocupam. O privilégio da raça branca, se tem que ver som a fisiologia, tem que ver ainda com a porção de Terra em que se desenvolveu. De qualquer modo, filhos da mesma mãe, é pela colaboração mútua que se colaborará na Evolução. O contributo de cada raça como o de cada nação – enquanto a comunhão total se não realize – é um contributo para a Vida universal e sublimação do homem. Mas o totalitarismo nazi exprime a seu modo, em degradação, a tendência irresistível de um apelo à unidade. Eis porque em Teilhard as duas guerras, com todo o seu mal e aflição,

são um sinal positivo de que elas não se justificam e de que opostamente nos falam de «convergência». A luta fratricida demonstra pelo absurdo que há um apelo de unidade no coração do homem. De que a verdadeira luta se tem de realizar não *corps à corps* mas *cœur à cœur*. O totalitarismo marxista, no entanto, é na sua intenção mais humano. Aos marxistas e cristãos une-os forte simpatia – diz Teilhard; prova de que uma fé idêntica os anima, de que há portanto, para lá deles, um ponto de reunião. «O que me aflige – escrevia em '27 a Léontine Zanta – é ver opor-se o fascismo ao comunismo, ou seja a negação brutal e retrógrada daquilo que obscuramente pressentiram e desejaram os numerosos elementos *bons* do *despertar* comunista». Mas se ao comunismo o que exaltam as elites, segundo Teilhard, não é o humanismo mas a totalização, o comunismo recusa-se por reduzir cada homem a uma térmita. É uma evidência para Teilhard de Chardin que a hora é do «socialismo económico, político, psíquico», que nada no mundo de hoje se pode pensar a não ser em termos de «socialização». Assim, não é isolados que seremos mais livres e os novos Direitos do Homem não devem «assegurar a maior independência possível ao elemento da sociedade» mas precisar as condições da «inevitável totalização humana» - de modo, porém, não a «destruir» mas a «exaltar» a «singularidade» de cada um. Todo um programa assim, complexo e muito vasto, se desenha no Sistema teilhardiano e onde podemos esquecer-nos um momento da finalidade transcendente – essa finalidade de que ele nunca se esquece. Exaltação da máquina libertadora do homem, exaltação da alegria - «para trás os pusilânimes e os cépticos, os pessimistas e os tristes, os fatigados e os imobilistas» - *vade retro* – visão exaltante de uma Paz final, ampliação dos lazeres, exaltação do Amor – porque «o mundo explodirá se não aprender a amar»... Assim neste optimismo se insere a sua defesa do Progresso (e da Ciência, naturalmente), a sua aceitação de um sentido para a História – que de «subjectiva, apesar do que se diz», se torna «inexoravelmente» objectiva – a sua recusa do pessimismo de um Spengler, de um Toynbee - «esse derrotismo (de carácter, de virtude ou de parada)» – porque para além da sucessão das civilizações – que, admite, morrem como «as camadas extra-humanas da Vida» (III, p.99) – há o que se transmite de umas às outras – porque mesmo nas destruições humanas algo passa aos destrutores – há sobretudo – e hegelianamente ainda - «a grande espiral da Vida» em constante ascensão. Mas contra o Marxismo que visa fundamentalmente um problema económico, Teilhard levanta o que lhe orienta o processo evolutivo, ou seja a espiritualização. Teilhard pratica assim uma síntese hegeliana, essa *Aufhebung* que *suprime, conserva e supera*. Porque o problema económico, que fundamenta todos os demais problemas, só em função de uma realização «espiritual» tem sentido. É um problema aliás que especificamente o mundo moderno se põe com a extensão dos lazeres. E o lazer é assim um impulso à espiritualização. É no Espírito – que é a matéria interiorizada e assim arranca no seu impulso desde as origens do Mundo – é na dimensão espiritual que ultimamente se resolve todo o processo evolutivo na sua demanda de Deus. E porque o Espírito é a verdadeira energia da Terra, ele manifesta-se e actua paralelamente com a intensificação da Vida – e assim quanto mais «vivo» for o ser, maior é o espaço da sua radiação. Ora justamente o homem de hoje viu acrescido espantosamente o seu poder de actuação e subsequentemente a sua responsabilidade. Com os meios mais subtis ele afirma a sua presença em distância e profundidade e o que pode instaurar-se em progresso pode degenerar em regresso e destruição – e a energia atómica é o exemplo mais frisante desse duplo poder. Assim, fundamentados embora ainda e sempre na caução de um destino divino, o optimismo e o altruísmo – mas não a

humilhante «filantropia» - são o signo e a dimensão da evolução do homem: a fórmula de uma moral intrínseca ao Universo é o Altruísmo, e «o sol levanta-se *à frente*». Daí as invectivas constantes contra o nosso «egoísmo elementar» ao qual devemos sobrepor a paixão do «todo», contra o «nosso pequeno eu elementar», esse «eu» que é uma propriedade efémera, «uma prisão donde temos de procurar sair», daí que haja razão para «cantarmos», daí enfim que Teilhard confesse em dada altura ter-se desinteressados pelos «arquivos da Terra», desde que a Ciência descobriu o acréscimo «entitativo do mundo», ou seja, descobriu que o sol se ergue «*à frente*» - daí, em suma, que o verdadeiro «pecado» seja «*limitar a força*» do Universo na sua transformação espiritual.

Mas justamente em todo este Sistema, humanizado de alto a baixo, do ponto de convergência do vértice do cone à divergência que se expande para a base, a Arte introduz uma pequena objecção que Teilhard genericamente evitou... Sabemos com efeito como a ausência – ou quase – deste elemento em tal Sistema chama a atenção dos que sobre ele se debruçam. E no entanto, tal ausência não é decerto accidental: ela explica-se precisamente em funções de uma coerência da Totalidade que Teilhard visionou... Focando tantos aspectos da Unidade que proclama e integrando-os nessa Unidade, reagrupando no seu Todo a vasta problemática científica, social e religiosa, Teilhard de Chardin só muito raramente se detém no problema artístico. Mesmo na História do homem como espécie – ou seja no domínio da particular autoridade de Teilhard – a Arte não é um elemento de clara significação – não entra, pelo menos – e isso é significativo – no âmbito da «obsessão» em que se incluem tantos outros; e largado o homem à ascensão espiritual, ou seja onde a Arte tinha uma palavra a dizer, só uma escassa luz se divisa do fenómeno artístico, somada à grande luz do facho da Vida. O que faz pensar... Decerto, uma pequena reflexão nos poderia esclarecer – a de que a Arte e a Moral não fazem boa vizinhança. Além de que a Arte não é «útil», não entra no domínio prático de uma actividade prática e imediata – e a «energia», a «actividade» é a própria alma da orientação teilhardiana. Mas há a *Arte religiosa* – que pensaria dela Teilhard? Não conheço, como é óbvio, todos os escritos do famoso Padre; mas as breves referências ao fenómeno artístico, e que julgo conhecer, podem talvez ajudar a uma compreensão do problema.

O Sistema teilhardiano, como temos observado, harmoniza-se num difícil equilíbrio entre o Eu e o Todo. Porque Teilhard recusa o extremismo de um e de outro. O Cristianismo exige a dignificação desse Eu; mas a realidade científica e social, como a visão religiosa, exige que o mesmo Eu se ordene pelo Todo: com *São Pedro*, por exemplo (e com *Gesú*) ele entusiasmou-se por sentir aí a segurança de uma fé «inconfusível». Ora acontece que a Arte apela para os dois extremos. Porque ela afirma o império do indivíduo, se é uma arte *profana*, como afirma o do Todo, se é uma arte *religiosa*. Que se *comungue* na arte profana – ela é uma comunhão *solitária*, a de cada um de nós consigo, através do que o artista *individualmente* nos impõe; se há um Todo em que tal Arte se inclua, ele é o da *própria Arte*... assim me não é fácil ver na unificação das artes mundiais – fomentada pelos modernos meios de difusão – um sintoma duma sua possível «convergência», segundo a perspectiva teilhardiana. Porque a convergência de Teilhard faz-se para o Foco do seu termo, ou seja em subordinação ao grande Valor final; e a actual congregação das artes de todos os tempos e lugares opera-se precisamente pela ausência de valores – ou seja pela redução de tais valores a um só, que é o valor da *Arte em si*. Eis porque a Arte é hoje um Absoluto, ou seja o seu sonho (mas dentro de

um sonho não há verdades fora dele senão quando se acorda... Se a esse Absoluto o *sei* como relativo, não o *sinto* como tal, como sei relativa a minha verdade do Amor, de uma Política, no sentir dos outros que é diverso do meu). Por isso a convergência de Teilhard é *optimista* e a «planetização» da Arte moderna, *pessimista*. A ser possível uma convergência teilhardiana, ela operar-se-ia num sentido equivalente ao da arte religiosa medieval. Mas além de que tal arte põe em causa um problema de «fusão» - que Teilhard rejeita - , *a própria arte religiosa do nosso tempo não está do lado do Todo mas do Indivíduo*. Não há hoje «escolas» de Arte - diz Picasso (conquanto só mais tarde isso possa concluir-se) - há somente «pintores». É nesta tensão máxima de um extremado individualismo que a teilhardiana «nostalgia da unidade» se levanta. Mas a saudade de quem nos morre não o faz ressuscitar; e a nostalgia é só isso - precisamente uma «saudade»... A Arte religiosa do nosso tempo (sobre a qual ignoro o parecer de Teilhard - se o exprimiu) é pois extremamente equívoca - porque tende a efectivar o paradoxo moderno e a sua negação do Todo. Teilhard conhecia os perigos destes dois extremos e por isso hesitou. O valor da Arte ser-lhe-ia absurdo negá-lo e por isso ele o proclama. Mas não conseguiu achar-lhe no Sistema o devido lugar... E nem se diga, em objecção, que Teilhard foi artista - porque *La Messe sur le Monde* não é talvez inferior a *La Messe là-bas* de Claudel. Também Platão foi artista e não achou um bom lugar para a Arte na sua Utopia... É de resto muito sintomático que Teilhard, referindo-se precisamente a Claudel (em carta de '31) o diminua porque nesse poeta «tudo se resolve ao cabo em estética» - essa coisa menor...

Ao irrecusável individualismo do fenómeno artístico, Teilhard tenta salvá-lo com a *personalização*. Ele escaparia assim à «antipática poeira» dos indivíduos, sublimando-se no que já os transcendia. Assim a Arte lhe servia a defesa de um dos pólos que o Cristianismo determina - ou seja o que opõe à Impessoalidade. Eis porque ele pôde numa breve e célebre - além do mais, porque *rara* - comunicação de '39 escrever que é a Arte que comunica à energia espiritual «a sua marca especificamente humana, personalizando-a» ou que «quanto mais o mundo se racionaliza, mais ele requer os “poetas” como os salvadores e o fermento da sua personalidade». Mas é irresistível confrontarmos tais afirmações com a de que «concentrarmo-nos, individualizarmo-nos, personalizarmo-nos é uma metade da alegria de viver (sendo a outra metade, a melhor [...] descentrarmo-nos para o que é maior do que nós)» ou cem mil outras em que o acento recai sobre o Todo, como a de que a Humanidade vibrará um dia em uníssono «feita de uma só peça». Mas aqui mesmo aponta o risco oposto, ou seja a da dissolução do Eu na Totalidade - o erro condenado obstinadamente nos «panteísmos». Ora justamente numa carta de '16 Teilhard põe em relevo esse risco: a música e a poesia - as formas de arte que prefere - «não nos levam *exclusivamente* (sublinho) à efusão panteísta e pagã... Tais artes excitam apenas de um modo geral a alma a procurar mais beleza e grandeza: sensibilizam-na em referência ao Todo, tornam-na «cósmica», se assim se pode dizer, quer fazendo-a perder-se no nirvana inferior, quer fazendo-a unir-se ao grande esforço para as esferas superiores». Ponhamos de parte a referência à «efusão pagã», que visa, dubiamente, o prazer e o individualismo: o que evidencia aqui é o desejo ainda de Teilhard de salvar a Arte, agora contra a *dissolução panteísta*. Ora essa «dissolução» é uma ameaça específica da arte religiosa - onde a Música, não por acaso, é a forma artística privilegiada. Assim Teilhard pretende dar-lhe uma função colaboradora do Todo - aí onde ela tende a ser um agente de Impessoalidade: o nirvana e a união às «esferas superiores» são as duas direcções possíveis da música e da poesia

– ou seja da própria essência da Arte, do que nela imediatamente menos pode «comprometer-se» com a realidade «concreta» da Vida...

«««« 0 »»»»

Mas assim mesmo a Arte nos permite um diálogo eficaz e porventura fecundo com o Sistema de Teilhard. Ela é, com efeito e como Teilhard assinala, o «fermento» da personalidade, porque é hoje, irrecusavelmente, a força que põe em questão qualquer Força que nos esmague. E porque a força alguma hoje o homem dá o direito de o superar, a Arte é o protesto desesperado da afirmação do indivíduo desde a sua mais profunda solidão. Mas opostamente, a Arte reduzida a si mesma, no despedaçar das formas com que a si se despedaça – com que se despedaça ou salda o mundo – grita estridulamente por um Valor que redima esse valor que ela é. Assim o problema da Arte se inclui especificamente no problema maior das relações de um Eu com o Todo. É o problema da «nostalgia da Unidade» de que Teilhard de Chardin nos fala, o sonho irresistível da coincidência de cada *Ego* «com a plenitude do Ser». A ele aludimos no início deste escrito e a ele agora tornamos, porque ele é o princípio e o fim de todo o dramatismo moderno. Mas antes de mais é necessário perguntarmo-nos de novo se sim ou não a palavra de Teilhard tem alguma coisa a dizer-nos, se a privarmos da caução do Além com que no-la garante, se sim ou não o Homem tem alguma coisa a fazer num mundo fechado sobre si, com a certeza prévia e radical de que nada nos espera para lá do grande limite, se a inacção ou o suicídio moral – ou físico – é a consequência necessária de quem tem apenas a caução de que a Vida é um valor, embora o seu significado a não exceda a si própria. Teilhard garante-nos que a acção dos ateus se fundamenta em que eles o não são convictamente; mas é metodologicamente prudente admitir que o sejam. Em tal caso, como poder explicá-la? O «gosto de viver» é a bandeira dos que mais ateus se proclamam... Mas o próprio pessimismo pode não ser inactivo – para alguém da *acção desesperada*: ele pode apenas ser previdente. À alegria que se programa como uma tarefa a cumprir, ele pode opor apenas uma fatalidade a aceitar. Mas aceitando-a, *assume-a*, investe-se dela e portanto de algum modo a supera. O único problema «sério» em filosofia, disse Camus, é o suicídio: mas não há, que eu saiba, suicidas no Existencialismo... Não é pois verdade que entre o «optimismo ou pessimismo absolutos» não haja meio termo; porque há o meio termo humilde de se ser apenas homem. Que a vida se extinga na curta dimensão do indivíduo ou à escala da Terra, ela é Vida enquanto é, forma activa e a mais alta de o Universo se cumprir. O Fim do Mundo é uma razão intrínseca à própria Vida – e nós somo-la, a essa Vida. Assim o nosso fim é o limite que no nosso processo se implica. Daí que uma vida humana se possa solucionar sem ser pelo pessimismo aniquilador nem pelo optimismo exaltante ou programático, mas sim humildemente pela colaboração serena e esclarecida. E aí, Teilhard tem muitíssimo a dizer-nos. Teoricamente, a sua proposta de uma união Eu-Todo é perfeitamente audível ao nível da colaboração em autenticidade humana. Porque se ele a fundamenta na personalização, se ele exige que o Eu se não dissolva na Totalidade, exigirá paralelamente que nos não percamos de nós, que defendamos, contra a dissolução, a nossa autenticidade, que não esqueçamos nunca, no ruído da praça pública, a pobre voz humilde que nos espera à hora do silêncio. Porque o Todo ameaça-

nos com o seu terrorismo – e compreendemos assim que um Levinas (em *Totalité et Infini*) veja na ontologia heideggeriana um sinal de imperialismo e de tirania... Por sobre tudo, porém, é de dentro de cada um de nós que o mundo inteiro vem à vida e quanto nele acontece, é dentro de cada um de nós que todo o Valor tem valor, porque aquilo mesmo que de fora nos veio se recupera em originalidade como se de fora não viesse. Que importa mesmo que hegelianamente a determinação de mim se faça através do outro? Quando começo a ser eu, o outro não existe. A unificação do Mundo é uma evidência cada dia mais fulgurante – e a técnica a impõe aos mais cegos. Mas numa comunidade integral, a radicalidade de um «eu» é ainda tão absoluta como na maior diferenciação. A «hominização» começa com *saber-mo-nos*, com a presença de nós a nós próprios, com a irredutibilidade desse «eu» - o que Teilhard um pouco esquece na sua tão exaltada «uma só Reflexão unânime», um só vasto «grão de Pensamento». Que o próprio Deus exista na sua infinitude, é necessário que *eu* exista na minha pequenez para que ele *me exista* – ou seja, simplesmente, *para que ele exista...* Porque se é de mim que estou falando, se sou eu que estou em causa, é de mim que radicalmente depende a existência seja do que for – e portanto do próprio Deus também. E se isto se põe em dúvida, que se pergunte *a quem não existe*, se existe Deus ou o Mundo... Para que um e outro (Ihe) existam, é necessário que ele exista... Um Eu não é pois uma entidade mesquinha, um pequeno grão de poeira, porque tem a dimensão *de toda a Terra e dos Céus*. O erro ou a pressa de todos os Monismos é que os seus teorizadores, estando *dentro de si*, teorizam como se estivessem *de fora*. Observando o Mundo de um posto de vista de Sírius, esquecem-se de que esse ponto de vista *é ainda o seu*. Ambiguamente falam de uma Totalidade, como se não a destotalizassem quando dela nos falam. De um ponto de vista dessa Totalidade é flagrantemente evidente que a Morte «não existe», porque ela a realidade de um processo necessário que se continua, ela é o reconhecimento tranquilo de Hegel de que «o nascimento dos filhos é a morte dos pais». Mas não são os «pais» que morrem – *sou eu*, ou seja o Universo, ou sejam também os «filhos» que nasceram... Daí também que pouco importe saber que dos destroços dos valores em que o nosso surto cultural se vai desmoronando, o homem do futuro construa uma nova morada: o que está em causa não é a alegria dele mas aquela que não temos... Que o rio da História, por entre hesitações, prossiga no seu fluir: é nessa «hesitação» que nos estamos submergindo... Decerto Teilhard pode enfrentar o problema sem receio, porque tem ainda e sempre a caução da eternidade. Mas se para ele a convergência das religiões é o sintoma de que, embora tenha passado a era *das* religiões, não passou a *da* Religião, é irresistível ver numa tal convergência não o anúncio de um começo mas o anúncio de um fim... A «crise da puberdade» que a Humanidade atravessa não se resolverá assim por uma síntese religiosa, porque justamente essa «síntese» é o sinal dessa «crise»... Mas é evidente que a «nostalgia da unidade» nos aflige, que dura em nós esse apelo invencível de integrarmos o nosso «eu» na «plenitude do Ser». É evidente, como só o não sabem os que superaram tal apelo porque simplesmente o *ignoram*. Um Valor que nos transcenda, nos integre, um Valor em que se repouse... Mas de Valor em Valor, embate-se contra o muro de uma justificação da vida – que para o próprio crente põe o «irritante problema» da sua gratuidade. O Ser é hoje o disfarce dessa justificação final. E no entanto, se o identificarmos com a Vida, com esse fluido intocável e invisível que por sua intrínseca necessidade se resolve por uma orientação certa, se o identificarmos com o facto irredutível de haver um Universo que se cumpre e nós nele – a «crise da puberdade» pode abrir para a aceitação, não por

força pessimista ou sequer melancólica, mas apenas tranquila. Assim toda a violência que a revelação de um «eu» implica pela vertigem do seu milagre e paralelo absurdo, poderá equilibrar-se precisamente pela Totalidade que é o próprio Ser da Vida e paralela responsabilidade que pelo Todo cabe a cada «eu». É uma responsabilidade que não assenta em sofismas e não exige por força a obscura crença num algo que nos perdure além da morte. Morre connosco o Universo quando os olhos se nos fecharem; mas agora, *enquanto estamos vivos*, nós sabemos que não morre. Ora a responsabilidade é dos vivos, não dos mortos. Assim de dentro da vida nos imaginamos vivos para depois da morte e respondemos por nós quando já não houver «nós». Mas a força do desequilíbrio que para um equilíbrio nos chama, não vem propriamente do que na morte perdemos como seres individuais, com o complexo do que em nós acumulamos, da família à cultura: vem da própria força viva que um «eu» é. Porque a luz que de nós irrompe é que decide ultimamente do vertiginoso milagre de um «eu». É uma luz anterior a tudo quanto nela se ilumina, que está aquém de tudo quanto nos individualiza, nos caracteriza, de tudo quanto através dela nós *somos*. Assim o equilíbrio que se exige é difícil. Teilhard resolve-o plenamente em notável coerência. Somente razão alguma decide radicalmente do que radicalmente se é; porque as «razões» são uns pobres animais que alimentamos com os restos da nossa mesa... Que a voz inteira de Teilhard se ouça para quem a esperava – que objectar? As verdades fundamentais, para a Vida e para a Morte, são verdades categóricas a que razões nunca faltam, porque todas as razões sobejam. Mas se dessa sua voz nada nos fosse audível, decerto não nos deteríamos a escutá-la. Decapitado embora o seu Sistema do seu vértice-fundamento, privado embora do seu Fim que ilumina toda a viagem, nós podemos reconhecer-nos pela estrada igual que pisamos. E não porque, como Pascal pensava de Descartes, nós julgemos que Teilhard podia bem dispensar Deus a quem pediu apenas a pequena *chiquenaude*; para o seu Sistema, Deus é absolutamente necessário – mas na viagem da terra todos somos terrenos. O equilíbrio que nos propõe sabemos-lo perfeito, mas não para a nossa medida. Assim o admiramos como a um palácio desde o nosso tugúrio. Mas na estrita realidade de seres humanos, em que Teilhard nos reconhece, nós a ele reconhecemos – e assim nos exaltamos com o seu *Hino à Matéria*, essa nova *Oração à Acrópole* a uma cósmica dimensão. Assim entendemos a sua linguagem fraterna, o seu apelo ao Amor, a alta dignificação que para cada homem ele sonha – como entendemos aí mesmo a progressiva «espiritualização» efectiva que para o mesmo homem ele proclama. Eu o pude, aliás, já frisar um dia também em referência à abolição dos códigos que prescreviam a mutilação, do casamento prematuro, da procura de santidade pelos sacrifícios corporais. E se nos contrapuserem que o homem é ainda hoje a besta de outrora, anotaremos a pequena diferença de que, ao contrário de outrora, hoje ele ao menos *já sabe* que o é... Há uma dupla voz no homem, a que o incita a *esmagar* o seu semelhante e a que, mais profunda, o incita a *amá-lo* – e esta dupla voz é que é possivelmente a verdadeira «chave» da História, a que abre o segredo das lutas religiosas, raciais ou económicas. Mas a consciência do crime, como crime que é, é já de si o anúncio de que a última voz do homem não *deve ser* a do animal – de que Teilhard de Chardin, mesmo sem a caução divina, *deve ter* razão. Por entre as guerras, os ódios, massacres, por entre os tortuosos caminhos que de tanta realidade viva nos afastam, Teilhard abre-nos a sua estrada de concórdia, de harmonia – tão larga, que, apesar do que ele pensa, o facho com que a ilumina deixa ainda por iluminar aquela pequena margem que há-de ser iluminada apenas pelo próprio homem. Luz breve, indecisa, só

agora ela se acende. Porque, como num espelho, até hoje foi em vários Espelhos que ela se ampliou e nos iludiu. Não há agora espelho algum que no-la devolva, exactamente por sabermos que ela era luz *devolvida*. Assim mesmo, lâmpada breve, bastará aos nossos passos hesitantes. Mas Teilhard, como homem, conhece bem os embaraços que aos outros homens perturbam. Que ele os sonhe resolvidos como nós os não sonhamos, pouco importa. São tropeços que ele denuncia como tais e isso basta à verdade com que os denuncia. Por isso Teilhard existe nosso irmão na nossa aventura comum. Por isso o devemos escutar.

VERGÍLIO FERREIRA

Nota: Este artigo foi transcrito do original publicado em “O Tempo e o Modo”, nº 37, de Abril de 1966, mediante autorização da viúva do autor.