

ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A CONVERSÃO DO MUNDO.

1. Primeiro parágrafo. Como se coloca hoje o problema da conversão do mundo.

O mundo nascente.

Pierre Teilhard de Chardin começa por constatar que, com a época moderna (que, para ele, começa com o Renascimento) um novo mundo surgiu, o Mundo moderno. Como se sabe, os historiadores dividem a história em quatro grandes épocas, a Antiguidade (que Teilhard limita aqui no mundo greco-romano), a época medieval, a época moderna e a época contemporânea. Mas para Teilhard, a época moderna caracteriza-se por aquilo a que chama uma *corrente humana nascente*, mas fora do cristianismo. Em geral, julga-se que a crítica do cristianismo surge mais perto do fim do século 17 e no século 18. Contudo, para Teilhard, foi antes, que esta reacção surgiu, isto é, desde a segunda metade do século 16, com o despertar das ciências lógico-empíricas, de que Galileu (1564-1642) e Newton (1643-1727) são momentos paradigmáticos.

2. Segundo parágrafo. O carácter aparentemente anti-cristão do mundo nascente. O conflito das duas religiões.

Teilhard coloca-se do ponto de vista da fé e nota que este novo mundo se desenvolveu à margem do cristianismo. Ele fala do antagonismo entre Cristianismo e Modernismo. Notemos aqui que se trata do modernismo da época dita moderna, a não confundir com a crise do modernismo na teologia, crise do princípio do século 20, quando exegetas começaram a aplicar a ciência da história crítica ao Novo Testamento, mostrando que nele nem tudo correspondia a factos comprováveis. Nesta crise os exegetas ditos «modernistas» foram condenados pelo Papa Pio X e vários abandonaram a Igreja. Não é deste modernismo que o autor fala, mas de correntes anteriores da época moderna.

Na perceptiva de Teilhard o espírito moderno proveio de descoberta da dimensão indefinida do Espaço, que «faz passar na nossa vista habitual das coisas uma nota de *Universalismo*». O segundo traço diz respeito à *imensidão ligada à duração* (o tempo das civilizações, mas também o tempo do mundo sideral atrás de nós e diante de nós, o tempo que aparentemente poderá ser indefinido). Na altura em que escrevia, Teilhard ainda não conhecia as descobertas da expansão indefinida do universo, com a teoria do Big Bang do Padre belga Georges Lemaître, em 1931. *Universalismo* e *futurismo*, são, portanto, os dois conceitos com os quais Teilhard explica o âmago da nova ciência moderna. Trata-se de um «*universo em crescimento global*». Logo a seguir, Teilhard afirma que esta problemática faz ver um universo em evolução.

Aqui Teilhard diz que estas duas dimensões novas definem uma religião, «*porque o religioso aparece (por definição) logo que o Mundo seja encarado na sua*

totalidade e na sua consumação futura (fé)». Entre parênteses julgo que esta maneira de definir o religioso não seria a mais aceitável agora.

Mas o texto mais interessante é o seguinte. «*Por nascimento, o universalismo e o futurismo do Mundo moderno apresentam-se com tendência panteísta, imanente, organicista, evolutiva..., ao passo que os do Cristianismo se exprimem sobretudo em termos de personalidade, de transcendência, de relações jurídicas, e de fixismo*». O panteísmo é esta corrente filosófica segundo o qual, literalmente, Deus (*Theos*) está em tudo (*pan*); ele é a tentação dos grandes filósofos (por exemplo, Espinoza e Hegel). Com efeito, ver o universo como uma entidade absoluta, de tipo divino, é a maneira mais fácil de pensar Deus. Por outro lado, o termo *imanente* opõe-se ao *transcendente* e significa, no contexto criticado por Teilhard, que não se procura um outro Deus que o próprio mundo. Em contrapartida, para os cristãos, a relação de Deus com o mundo não é de pura identidade, mas de transcendência, no sentido em que Deus mantém a sua autonomia mesmo enquanto criador. Enfim, trata-se de uma relação *organicista*. Tenhamos cuidado; o sentido que Teilhard dá ao termo *organicista*. A tendência *organicista* significa, para o nosso autor, que estamos perante uma evolução homogénea. Não se pode confundir este sentido geral com o da *sociologia organicista* do fim do século 19, que comparava a sociedade e o seu desenvolvimentos com o de um organismo biológico. Esta corrente foi abandonada no princípio do século XX; ela pretendia que a sociedade se desenvolve como um ser vivo, como um animal; é, por conseguinte, uma teoria biológica do desenvolvimento da sociedade. Worms, um dos seus fundadores, chegou no princípio do século XX a abandonar esta visão *organicista* da sociedade.

No oposto destas quatro características da «religião moderna», o Cristianismo dessa época, segundo Teilhard, manifesta-se em termos de «*personalidade, de transcendência, de relações jurídicas e de fixismo*»; a personalidade opõe-se à tendência de ver o mundo em primeiro lugar na sua totalidade; a transcendência, já foi dito, opõe-se à imanência: Deus criador tem uma relação com o mundo, mas não está numa relação de pura identidade, ou imanência, com o mundo. Deus existe *além* do mundo (*trans-scende* o mundo).

Neste texto de 1936, Teilhard critica justamente o fixismo de um pensamento católico que nega a evolução. Por exemplo, no ano de 1950 o Papa Pio XII na sua Encíclica *Humani Generis* ainda admitia a narrativa de Adão e Eva e a monogénese como realidade histórica. No mundo católico a fé cristã ainda não tinha compreendido a distinção entre os vários estilos literários na Bíblia, distinção que permitiu, por exemplo, compreender a narrativa de Adão e Eva como um mito; mas cada mito, apesar de não se tratar de acontecimentos históricos, é portador daquilo que quer apresentar como a sua verdade.

Face a esta situação de mudança de paradigma, como diríamos hoje, a ideia de Teilhard consiste em baptizar, como diz, a «religião nova», isto é, em aceitar o seu carácter evolutivo, não incompatível com a fé cristã. Noutros termos, o seu projecto está presente no título do terceiro parágrafo.

3. Terceiro parágrafo.

Método geral para resolver o conflito: não a condenação, mas o baptismo.

Neste parágrafo, Teilhard mostra que seria um erro condenar pura e simplesmente aquilo a que chama «*a fé no mundo*», porque este espírito moderno procede «*de um esforço inegável de fidelidade à vida (isto é, à acção criadora de Deus), que é preciso respeitar*». E logo Teilhard continua: «*de facto, o movimento que não é nada menos do que uma transformação operada na anima naturaliter religiosa da inteira espécie humana já penetrou, como era inevitável, no próprio cristianismo*». *Anima naturaliter religiosa*, eis uma expressão que merece algumas explicações.

Julgo que Teilhard age aqui como um bom conhecedor do tomismo, isto é, da filosofia de São Tomas de Aquino, com a sua tese metafísica do «desejo natural de ver Deus». Esta é uma tese muito interessante da metafísica de Tomás de Aquino. Eis o seu sentido. Todos os seres humanos têm uma inteligência *em princípio* aberta a toda a verdade, assim como têm uma vontade que tende para todo o *bem existente*. Isto não significa de modo nenhum que alcançamos a totalidade da verdade, nem que conseguimos realizar todo o bem; é evidentemente de modo finito que nos dirigimos para a verdade e para o bem. Contudo, a nossa inteligência está constitutivamente aberta à totalidade da verdade, assim como a nossa vontade está aberta a todo aquilo que se apresenta como o bem. Ora, antes desta tese, Tomás de Aquino tinha reflectido sobre Deus e tinha filosoficamente mostrado que Deus é a suprema verdade e a plenitude do bem. Portanto, se o ser humano tende para a plenitude da verdade e para a plenitude do bem, e se essas plenitudes se encontram em Deus, então a conclusão é que todo o ser humano, quer o saiba ou não, tem o *desejo de ver Deus*. Mas porque ver e não compreender, perguntar-se-á. A resposta está no modo como nós, humanos, conhecemos o real. A inteligência humana conhece pelo papel da abstracção, que permite forjar os conceitos, ditos intelectuais. Mas após a nossa morte, este modo de conhecer a realidade já não se poderá realizar de modo indirecto, pelos conceitos, mas de modo directo. Ora, actualmente, o que se chama modo directo do conhecimento é a visão. É por isso que Tomás de Aquino não fala do *desejo de compreender Deus*, mas o de *ver Deus*. Na base desta tese, é fácil para Teilhard falar, do ponto de vista não filosófico, mas teológico, na *anima naturaliter religiosa*, o que muitos dos nossos contemporâneos não iriam aceitar.

O comentário de Teilhard compreende-se então sem dificuldade. O Cristianismo deve aceitar as novidades científicas suficientemente comprovadas. No caso contrário, os cristãos cairiam na «*insatisfação secreta de tantos fiéis num cristianismo que lhes pedisse para suspeitar vistas e esperanças que não podem não respeitar*».

A conclusão deste terceiro parágrafo não apresenta dificuldades; segundo Teilhard, em vez de condenar, é preciso «*descobrir e mostrar que, na sua essência, a moderna “Religião da Terra” não é senão uma subida para o Céu que se ignora*».

Tudo se passa como se Teilhard quisesse reconciliar o «*Mundo nascente*» com a Igreja, isto é, «*baptizar e assimilar*».

Este «Mundo nascente», considerado por Teilhard como a nova «*Religião da Terra*», trata efectivamente do confronto da Igreja católica com o espírito científico que, se a Igreja o aceitasse, contribuiria para a enriquecer, ao mesmo tempo que conferiria a esta Religião da Terra aquilo que lhe falta.

4. Quarto parágrafo.

Uma síntese do novo e do antigo: o Cristo universal

Teilhard considera que para chegar a uma positiva reconciliação da religião nova com a ciência, três passos, ou tarefas, são necessárias. '

4.1. Em primeiro lugar, é preciso fazer uma «*Metafísica correcta da evolução*» e isso na linha da «*filosofia perennis*». Com esta expressão Teilhard evoca a filosofia à qual Tomás de Aquino (1224-1274) deu origem e que, na Igreja católica, se desenvolveu como a filosofia neo-escolástica. Com efeito, a interpretação dos dogmas cristãos fez-se a partir desta filosofia. Trata-se de uma filosofia que considera que podemos conhecer *a realidade tal como ela é* efectivamente; daí a expressão: primazia da categoria do *ser*. Logo a seguir, Teilhard sublinha que tudo se apresenta como uma evolução; para compreender que evolução implica mudança, ele recorre ao binómio de Tomás de Aquino, *Acto e Potência*. Aqui o sentido do *Acto* não se refere primordialmente ao agir, mas evoca a *realidade em acto*, isto é, a realidade que existe efectivamente. O termo *potência* significa então que cada realidade é susceptível de se transformar; esta transformação é um movimento, não físico, mas movimento que exprime filosoficamente a mutação do real: para afirmar que a realidade não é estática, é necessário dizer que ela *pode* transformar-se; mas este termo «pode», ou poder transformar-se, é o que o termo «potência» exprime. Ora, esta potência – possibilidade – não se compreende senão como subordinada à prioridade da realidade ou do *ser*: noutros termos, o ser é primordial, pois sem ele não pode haver potência de mudança real. Posso imaginar uma coisa irreal, mas a partir dela não posso deduzir senão consequências também irreais. Noutros termos, de uma pura possibilidade, não posso deduzir nada de real. É o que o adágio diz em latim: *De potentia ad actum non valet illatio*.

No presente texto de Teilhard, interpretado na base da filosofia na qual ele foi formado, o movimento de transformação é identificado com a evolução. E Teilhard afirma que esta evolução do mundo não se faz ao acaso, mas está «*estruturalmente dominada por um Centro Pessoal de convergência universal*». Esta afirmação é, nesta fase, mais um projecto de análise a realizar, mas que não se realiza aqui, dado que se indica apenas a dimensão filosófica na qual a teoria da evolução deve ser pensada.

4.2. Em segundo lugar, vem o passo teológico, nomeadamente a interpretação teológica da evolução. É preciso compreender a realidade pessoal de Cristo não como sendo limitada pela sua identidade meramente humana, mas como realidade que, por assim dizer, se dilata até abranger toda o Universo. Cristo apresenta-se então como «*o Centro pessoal figurado e chamado pela Física e pela Metafísica da Evolução*». Os textos de São João e de São Paulo aos quais Teilhard se refere podem ser o primeiro capítulo do Evangelho de São João que fala do *Logos*, assim como o famoso hino da epístola de São Paulo aos Colossenses, no seu capítulo 1, 15-20. Quanto à teologia dos Padres Gregos, Teilhard quer dizer que ela insiste primordialmente na divinização do ser humano e do cosmos, antes de ser uma teologia da salvação ou de redenção do pecado, mediante a morte de Cristo.

4.3. A terceira tarefa para baptizar a ciência no seu encontro com a fé é de natureza *mística e moral*, tarefa que se realizaria então de modo «*automático*». Isto significa que esta abordagem do Cristo universal não é um abandono do mundo, como se o ideal cristão fosse refugiar-se imediatamente numa fuga do mundo, mas, pelo contrário, o chamamento para «construir desde aqui um Mundo melhor (...) «*E a salvação pessoal é interessante, não precisamente porque nos deve beatificar, mas porque nos faz salvar em nós mesmo o Mundo*». É neste sentido que o «*Cristo Universal*» é chamado a manifestar-se.

Teilhard acrescenta então duas observações. O mundo moderno pode descobrir que o seu Deus não está alheio ao trabalho humano de construir o mundo e que a verdadeira adoração já começa por reconhecer em Deus a santificação do esforço humano. A segunda observação mostra que este encontro entre Cristo e um mundo chamado a realizar-se não cai num simples «compromisso», no sentido de uma mistura que dilui as diferenças entre o *Cristianismo* e o *Universo*. Pelo contrário, esta maneira de universalizar Cristo mantém o que Teilhard chama «*os três caracteres essenciais da sua verdade tradicional: natureza pessoal do Divino, manifestação desta Personalidade suprema no Cristo da história: natureza supra-terrestre do mundo consumado em Deus*».

5. Quinto parágrafo.

Uma era possível para o Cristianismo: Libertação interna e expansão.

Esta página não precisa de comentários; ela tem o sopro dos melhores textos do Concílio Ecuménico do Vaticano II, entre outros *Gaudium et Spes* (*Alegria e Esperança*), texto que, aliás, Teilhard influenciou pelos seus escritos. Quem lê a página deste parágrafo 5 compreende que ela se aplica ainda ao nosso mundo actual. Teilhard escreve: «*(...) pode-se perguntar se, globalmente, pelas suas elites e forças vivas, o mundo neste momento se aproxima de Cristo ou se, pelo contrário, não se afasta de Cristo*». Em meu entender, esta situação tem uma causa bem definida: «*O Cristianismo sob a forma que o pregamos, já não está suficientemente contagioso*».

Deste ponto de vista, o nosso Papa aparece como caminhando perfeitamente na direcção de Teilhard, que, aliás, cita frequentemente. Oxalá que a nossa Igreja no seu conjunto consiga também seguir o actual Papa.

A última frase deste parágrafo podia dar origem a uma longa conversa. *«Para converter o mundo, precisamos, nós cristãos, de multiplicar os nossos missionários. Mas precisamos antes de mais nada de repensar, de toda a nossa humanidade, a nossa Religião»*. Por um lado, é o que já começou a fazer o Concílio Ecuménico de Vaticano Segundo, assim como o Sínodo de dois anos que, aparentemente, ainda não está totalmente concluído. Eu diria que, se o Vaticano primeiro, em 1870, foi sobretudo o Concílio que tratou do Papa, se o Vaticano Segundo tratou de modo aprofundado da Colegialidade dos Bispos, ainda está por clarificar a tarefa dos Sacerdotes, especialmente na situação actual e relativamente à participação da mulher na tarefa da evangelização. Se é verdade que repensar a nossa Religião, como diz Teilhard, é uma tarefa de todas as épocas, esta tarefa é particularmente urgente nos nossos tempos.

6. Sexto e último parágrafo. Um passo decisivo a dar.

A conclusão que Teilhard apresenta neste breve capítulo aparece como verdadeiramente profética. Ela tem mesmo uma ressonância particularmente actual, o que mostra o carácter verdadeiramente visionário do autor. Tudo está presente na última frase. *«Penso que o Mundo só se converterá às esperanças celestes do Cristianismo se previamente o Cristianismo se converte (para as divinizar) às esperanças da Terra»*. Deste modo, é preciso reagir contra aquilo a que se pode chamar uma marca de pessimismo, que se exprime na ideia de que, no mundo, tudo finalmente permanecerá igual. *«Nada de novo sob o sol»*, diz Teilhard para caracterizar esta fé esclerosada dos que não querem mudar nada; estes imobilistas na fé pensam que não seria possível pensar de outro modo, uma vez que estamos sempre marcados pela presença do pecado original. Mas é contra esta ideia de um fixismo que Teilhard mostra que é preciso um sobressalto de reacção contra o cepticismo que invade tantas vezes o mundo cristão. Teilhard milita deste modo contra a tentativa de imobilismo que paralisa a Igreja. Visionário e profeta, Teilhard o foi até ao fim da sua vida. Os cépticos poderão sempre falar nele como um idealista um pouco ingénuo; mas é graças a homens e crentes como Teilhard que a fé poderá continuar. Concluamos: este texto de 1936 é eminentemente actual e pode-se afirmar sem sombra de dúvida que se estivesse presente entre nós, Cristo diria: é Teilhard que tem mais razão.