

José Eduardo Reis

Universidade de Trás os Montes e Alto Douro

A ideia de progresso e a teoria da evolução cosmológica de Teilhard de Chardin

O nosso propósito aqui é falar de Teilhard Chardin e da sua teoria da evolução cosmológica. Não o podemos fazer, porém, ignorando a noção de progresso - consagrada, no contexto da cultura ocidental, pelo pensamento político-filosófico-sociológico francês dos séculos XVIII e XIX - e sem recorrer aos fundamentos culturais dessa noção, que, a nosso ver, radicam quer numa concepção judaica-cristã e apocalíptica do tempo quer numa convicção - que pode ser fideísta ou racional - sobre a natureza evolutiva do processo cosmológico e do curso da história. De facto, nenhuma hipotética história da ideia de progresso poderá, em nossa opinião, deixar de considerar - na esteira dos estudos de Ernest Lee Tuvenson (TUVENSON 1964) e, mais recentemente, de Jean Delumeau (DELUMEAU 1995) - as origens dessa ideia sem refirir a sua clara filiação nas especulações e expectativas bíblica-milenaristas, que alimentaram, como demonstrou à exaustão Norman Cohn (COHN 1957), o imaginário do homem medieval.

Importa assinalar, de passagem, que o progresso não é uma construção ideal do Renascimento. No pensamento dos seus mais ilustres representantes, a história da humanidade não surge interpretada, no dizer de Francis Yates, como mera *evolução das primitivas origens animais através de um progresso e uma complexidade sempre crescentes*; [para o espírito do homem culto da Renascença] *o passado foi sempre melhor que o presente e o progresso quis dizer redespertar, ressurgir, renascer da antiguidade. O humanista clássico recuperou a literatura e os monumentos da antiguidade clássica com um sentido de regresso ao puro ouro de uma civilização superior à sua.* (YATES 1978: 1)

Não seria assim no século das luzes. Na eufórica racionalidade dos escritos dos seus mais eminentes espíritos - dos empiristas ingleses ao criticismo de Kant,

passando pelos enciclopedistas franceses -, o século XVIII não se achou devedor, tão pouco renovador, mas convictamente inovador. É então que a noção de progresso se autonomiza como capítulo distinto na história do pensamento e, assimilando as ideias de desenvolvimento (inelutável do ser) e da evolução (próspera da sociedade), converte-se-á em termo-cifra para designar axiologicamente o movimento ascensional do devir humano em direcção a estádios de realização moral e de convivência social cada vez mais perfeitos. Mas a formulação da noção de progresso, a despeito de as intenções radicalmente inovadoras dos seus maiores teorizadores - os pensadores sociais que Frank Manuel designou por *Profetas de Paris* (MANUEL 1965), a saber, Turgot Condorcet, Saint-Simon e Comte - representa também o ressurgimento do princípio geral de explicação, agora já não teológico, mas histórico-filosófico, finalista do mundo, subministrado pela concepção do tempo linear inerente à escatologia judaico-cristã e, concomitantemente, representa o ressurgimento da valorização da dimensão futura do tempo. Os filósofos sociais do século XVIII e os primeiros sociólogos do século XIX - *Os Ideólogos do Progresso* - como por seu turno os designou Krishan Kumar (KUMAR 1978: 13) - encararam as sucessivas formas do pensar e do agir produzidos ao longo da história como demonstrativas do processo de crescimento e de maturação da humanidade, impelida por uma vontade de contínuo progresso intelectual e social que apontava o futuro como termo último da sua realização ôntica e material. Deste modo, a ideia fundamental de progresso, tal como foi formulada pelos livres pensadores do século XVIII e sistematizada pelos seus continuadores do século XIX assenta em quatro pontos fundamentais, a saber: (i) a proclamação de uma discernível continuidade, não isenta de turbulências, de hesitações e de movimentos retrogressivos, da evolução da história social e espiritual do homem, a qual é passível de ser segmentada em fases ou estádios que, pela sua sequência, são reveladores de um desígnio imanente de maturação e perfeição ôntica e material; (ii) que essa continuidade é governada por leis históricas racionalmente induzidas a partir da análise dos eventos gerados pelo

homem e não deduzidas da crença em um esquema providencial de ordenação divina; (iii) que por meio do conhecimento dessas leis se pode prever a qualidade inelutável do avanço de um determinado estágio de desenvolvimento para o estágio que lhe sucede; (iv) finalmente, que esse avanço requer a intervenção da vontade e do esforço dos homens para ser realizável.

Como se depreende, a noção de progresso constitui-se na pedra de toque das filosofias secularizadas e materialistas da história, que prolongam e dão continuidade, em moldes empiricamente reciclados, claro está, às visões escatológicas do devir da humanidade sob a providencial condução da vontade divina. E aqui vale a pena referir, em síntese, uma das mais espantosas teologias da história, a do abade dos fins do século XII Joaquim de Fiore, como um dos mais remotos representantes da linhagem de pensamento em que se inscreve a obra (paleontológica) de razão - e (teológica) de fé de Teilhard de Chardin.

À sua maneira, Joaquim de Fiore foi uma espécie de filósofo da história empenhado em subministrar um sentido lógico e uma explicação coerente do curso temporal do mundo; para isso, fundou toda a sua teoria acerca do significado do devir histórico num princípio de razão elementar, capaz de discernir o propósito da ordem passada, presente e futura das coisas humanas. Claro que no século XII europeu esse princípio de razão não podia ser suficiente nem imanente, mas necessariamente transcendente, induzido da teologia cristã e do conteúdo narrativo da Bíblia, do livro matriz que enformava toda a verdade essencial acerca da história do mundo, dos desígnios de Deus e da sua progressiva revelação. Dedicando toda a sua energia intelectual à leitura e à exegese em profundidade do Livro sagrado, Joaquim inferiu analogias e estabeleceu correspondências entre números, eventos e personagens do Antigo e do Novo Testamento, construindo assim uma intrincada rede de significados simbólicos que coerentemente e sucessivamente demonstravam, segundo ele, a acção em diferentes fases da história do mundo dos distintos atributos das pessoas da Santíssima Trindade. Por outras palavras, o próprio devir do tempo e da história

humanas estaria intrinsecamente relacionado com a trindade do Deus-cristão que progressivamente se fazia revelar na sua paradoxal unidade e heteronomia: se o Filho procedia do Pai e o Espírito Santo procedia de ambos, então a história, entendida como processo em que a livre acção humana estava subsumida e determinada pela vontade de Deus, mais não seria do que um reflexo desse triplo avatar divino. A história estaria assim dividida em três fases ou três estados (*status*) : o do Pai, o do Filho e o do Espírito Santo. Cada um destes três estados dividir-se-ia em sete períodos (e o número sete, que já havia sido utilizado por S. Agostinho para estabelecer a sua própria cronologia do mundo, tem o seu fundamento bíblico por analogia com os sete dias da Criação), os *aetates*, cada um deles designado pelo nome de uma personagen célebre da história sagrada.

Entendendo a duração temporal humana como se fosse um desdobramento de diferentes atributos divinos, como um progresso espiritual, Joaquim descreve esse *élan* em termos biológicos de germinação e frutificação, de concepção e nascimento. Deste modo, o estado do Pai fora concebido ou germinara com Adão, começara a frutificar com Abraão e terminara com Zacarias, pai de S. João Baptista. Foi um estado caracterizado pela prescrição da lei divina, pela ordenação de mandamentos que visavam disciplinar e infundir o temor no homem. O estado do Filho germinara com Osias (o rei de Judá do século VII a.C), começara a frutificar com Jesus, e deveria terminar, segundo os cálculos do abade calabrês, por volta de 1260. O seu atributo fundamental era o da humildade de Deus, que encarnara para redimir a Sua criação. Os homens nesta idade mais civilizada/espiritualizada respondiam não já com temerosa obediência, mas com confiante solicitude à vontade de Deus; no entanto, a Sua lei permanecia exterior e não coincidia totalmente com a vontade humana. O estado do Espírito Santo, que germinara com S.Bento (c.480-547), deveria começar a frutificar por volta de 1260 e terminaria *to Consummatio Seculi*, no fim dos tempos. É um estado em que, fruto da iluminação geral da humanidade pela acção directa do Paráclito, reinaria a liberdade espiritual e o amor compassivo,

nele coincidindo a vontade humana com a vontade divina. É assim que Marjorie Reeves nos descreve esta sequência: " *Num impulso lírico já na parte final do **Liber Concordie**, ele [Joaquim] lança mão a sequências imaginativas para exprimir este movimento supremo da história: o primeiro **status** estava subordinado à lei, o segundo **status** à graça, o terceiro **status**, aguardado para breve, sob uma ainda maior graça; ao primeiro coube a **scientia**, ao segundo a **sapientia**, o terceiro será o da **plenitudo intellectus**; o primeiro foi vivido na servidão dos escravos, o segundo na servidão dos filhos, mas o terceiro será em liberdade; o primeiro foi o tempo dos castigos, o segundo da acção, mas o terceiro será o tempo da contemplação; o primeiro foi vivido com temor, o segundo na fé, o terceiro será no amor; o primeiro foi o **status** dos escravos, o segundo dos filhos, mas o terceiro será o dos amigos; o primeiro foi dos anciãos, o segundo foi dos jovens, o terceiro será das crianças; o primeiro foi vivido sob a luz das estrelas, o segundo com a aurora, o terceiro será em pleno dia; o primeiro no Inverno, o segundo nos começos da Primavera, o terceiro no Verão; o primeiro é o das urtigas, o segundo das rosas, o terceiro dos lírios; no primeiro há erva, no segundo centeio, no terceiro trigo; ao primeiro pertence a água, ao segundo o vinho, ao terceiro o azeite.*" (REEVES 1976: 14-15)

A teologia da história joaquimita revela afinal uma convicção fideísta no compassado e benigno devir da história, na ascensão faseada da humanidade em direcção ao bem e à felicidade teleológicas, que, à margem da doutrina oficial da igreja romana - de raiz agostiniana e de essência tomista -, despertou e legitimou as expectativas de mudança e as movimentação sociais dos deserdados ao longo da Idade Média; mas revela também uma convicção que viria ulteriormente a secularizar-se em teorias de emancipação social e em filosofias do progresso, anunciadoras de um tempo último e perfeito da duração da história, e que, entre muitas outras concepções postuladas pelos livre-pensadores do século XVIII e XIX, vão desde a representação do estado positivista de Augusto Comte à sociedade

comunista esboçada por Karl Marx, passando pelo projectado estado Prussiano de Hegel - a consumação acabada da Ideia absoluta, segundo o filósofo idealista alemão.

De facto, a "posterioridade espiritual" do pensamento joaquimita - parafraseando o título de uma voluminosa obra do cardeal Henri de Lubac (LUBAC: 1978) - é variada e profusa, e um dos seus mais ilustres herdeiros, autor de uma fascinante teoria evolucionista e prospectivista do mundo, gerada em pleno século XX, é justamente, a do paleontólogo e jesuíta Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955).

Ciência, religião e utopismo profético conjugam-se no pensamento deste autor, que ora propõe uma explicação racional, fundada em observações empíricas e axiomas lógicos, sobre a origem da vida e o aparecimento da inteligência humana (assunto que aparece fundamentalmente sintetizado nos três primeiros capítulos - 'La prévie'; 'La vie'; 'La pensée' - do livro capital da sua bibliografia *Le Phénomène Humain*, escrito no final da década de 30, início da de 40, e no qual sintetiza as linhas fundamentais e originais da sua reflexão de paleontologista), ora se empenha em fundamentar metafisicamente o facto cósmico - *Le Milieu Divin* -, ora em delinear profeticamente, a partir das suas teses científicas e das suas especulações teológicas, o devir do homem e do mundo - *L'Avenir de l'Homme* . Em termos simples pode dizer-se que a teoria evolucionista de Chardin é um sucedâneo moderno da concepção joaquimita do progresso da história em direcção a um estágio de iluminação geral da humanidade; mas enquanto o abade calabrês entendeu tal iluminação como um efeito da descida do Espírito Santo e como um acontecimento iminente, enunciado cripticamente pelo Livro de Deus, o jesuíta paleontólogo francês entende-a como uma ascensão colectiva e convergente para o divino, como um produto último da evolução cósmica: a sua ocorrência futura - e que Chardin prevê para uns milhares de anos - é certa e está pré-anunciada na própria estrutura e nas leis que regem a estrutura da natureza. É uma iluminação que assinalará e coincidirá com o estágio derradeiro do evoluir da vida consciente, estágio determinado pelo princípio

da plena solidariedade e da união total entre os homens, isto é determinado pelo mesmo princípio de síntese que rege a actividade essencial da natureza e que é desde logo comprovado no movimento de congregação das partículas moleculares que constituem a matéria inorgânica, a 'litosfera' - o primeiro estrato, digamos assim, da compósita e diversificada estrutura do mundo.

Em contraponto à ideia darwinista de que a vida é um processo subordinado ao princípio da separação e da dissensão, um implacável esforço selectivo pela sobrevivência e pela afirmação do mais forte, a tese nuclear de Chardin é que a condição primária e radical da vida é precisamente a união: a evolução não separa, antes complexifica-se mediante sínteses cada vez mais elaboradas, centradas e estruturadas da matéria, num *élan* que vai manifestando e determinando o progressivo aumento da consciência. Em *Le Phénomène Humain*, Chardin propõe a seguinte equação: *Evolução = Subida de Consciência. / Subida de Consciência = Efeito de União* (CHARDIN 1955: 243; em *L' Avenir de L'Homme* reitera-a, alterando ligeiramente os termos: "*Progresso = Subida de Consciência. / Subida de Consciência = Efeito de Organização.*" (CHARDIN 1959: 93)

Para Chardin, a 'subida de consciência', sinónimo da ideia de progresso, efeito, por sua vez, da tendência para a síntese geral a que obedecem os diferentes estados da matéria, é, portanto, o termo central da equação que consubstancia uma das teses fundamentais do seu pensamento, a saber: a de que a consciência - revelando-se num grau superior com o advento da reflexão, com o fenómeno de se saber que se pensa, isto é, com a 'hominização' do planeta - é uma espécie de entelêquia já presente em formas menos elaboradas da matéria, nos primórdios da vida - até mesmo antes dela, na pré-vida - e assinalável, na sua forma original mais complexa, com a formação, com o 'despertar' da célula. Nesta perspectiva, a célula é simultaneamente considerada como o 'grão natural da vida', i.e, como a primeira manifestação corpuscular vital, mas também como uma espécie de unidade mínima contendo energia psíquica - energia esta relativamente superior à do 'grão' molecular

- que prefigura ou prepara a série de transformações psíquicas que hão-de ulteriormente conduzir ao aparecimento do fenómeno humano. Esta energia psíquica relativamente rudimentar de que a célula se faz portadora é aquilo que Chardin designa pelo interior, o *Dedans* da própria matéria, coextensível ao seu exterior, ao seu *Dehors*, à sua forma granulada, à sua qualidade mecânica. A própria substância matriz - *L'Etoffe* - do Universo, que participou na formação e continua a participar na evolução e transformação do mundo, é bifacial, a um tempo consciência interior e matéria exterior. Isso leva Chardin, por conseguinte, a admitir que mesmo antes de o despertar da vida celular, isto é, antes de a formação da 'biosfera', *uma certa massa de consciência elementar estava originalmente aprisionada na Matéria terrestre.*" (CHARDIN 1955: 62)

A passagem do inorgânico ao orgânico, da pré-vida à vida - a 'revolução celular' - mais não é do que a realização de uma forma particular de síntese, uma modalidade superior de organização da matéria, de integração num espaço mínimo de uma grande multiplicidade orgânica (albuminóides, proteínas, água, fósforo, diferentes espécies de sais minerais), acompanhada de um aumento de interioridade, de uma mutação qualitativa do psiquismo latente na matéria inorgânica. Esta 'subida de temperatura psíquica', este aumento de interioridade é correlato do aumento de interioridade da própria Terra. A ideia que a matéria - independentemente do seu grau de grandeza - se complexifica mediante dobras, e que a consciência - independentemente do seu nível de participação - provém da solidária interligação de diferentes centros de energia, é, na economia do pensamento de Chardin, essencial, para, a partir daí, ele sublinhar a importância desempenhada pelos vectores da compressão e da aglomeração no arranjo das formas superiores de organização e socialização humana: seja em que estágio for do evoluir do mundo, o que predomina é sempre a mesma tendência para a síntese e a realização da condição fundamental da 'unidade da pluralidade'.

Uma vez dado o 'passo da vida' esta não teve mais que expandir-se e elevar-se. E com ela a consciência. Com o nascimento do pensamento, da reflexão - com o facto de a consciência, 'dobrando-se' sobre si mesma, adquirir a capacidade de observar-se -, uma outra esfera, condicionada e relacionada organicamente com a litosfera e a biosfera, começou a expandir-se, vindo a acoplar-se a ambas no processo evolutivo da complexificação constituinte do mundo: a Noosfera.

No entendimento de T. Chardin, o mundo apresenta-se assim constituído por três diferentes camadas ou estratos, que correspondem a três diferentes fases da sua formação evolutiva: a litosfera, ou camada inorgânica, a biosfera, ou camada viva, e a noosfera, ou camada pensante. Em todas elas, de forma mais ou menos latente, mais ou menos indelével, opera a energia psíquica, e, apesar de configurarem uma relativa autonomia constituinte, tais camadas mantêm entre si nexos de interdependência orgânica e funcional.

Com o devido reconhecimento das diferenças teóricas em jogo, poder-se-iam estabelecer algumas conexões analógicas entre a teoria da história de Joaquim de Fiore e a teoria da evolução cósmica de Teilhard de Chardin; o mesmo esquema hermenêutico a um tempo ternário e unitário de decifração do progresso do mundo é de algum modo comum a ambos: onde o primeiro viu a acção divina como a força impulsionadora da história e da espiritualização integral do homem, o segundo vê uma acção do tempo cósmico - que o seu sentimento religioso interpretará como uma manifestação da vontade de Deus - impulsionadora da consciencialização da matéria, condição da sua futura integral espiritualização; onde o primeiro viu a acção do *Unus Deus* ao longo do tempo e dividiu o sentido da história em conformidade com a predominância discreta e sucessiva de cada um dos atributos essenciais das três Pessoas da Trindade, o segundo vê uma acção da substância (*L' Etoffe*) do universo, a um tempo material e espiritual, dobrando-se sobre si e sucedendo-se ternariamente em estratos de síntese material cada vez mais complexos e dotados de consciência cada vez mais intensa, centrada e diferenciada.

De acordo com a teoria evolucionista de Chardin, todo este crescimento, expansão e elevação da vida está naturalmente submetido a um processo temporal, a uma *Durée*, que marca o ritmo da acção criadora e encerra um desígnio de sublimação. O mundo é essencialmente uma contínua manifestação e transformação de energia; qualquer elemento da natureza, qualquer corpúsculo é animado de energia, que se manifesta de dois modos distintos: de modo tangencial - mecânico, físico, associativo, que age aproximando e tornando solidários entre si todos os elementos de uma mesma ordem natural - e de modo radial - psíquico, exorbitante, dinâmico, que age impulsionando os elementos para estados ou níveis de organização mais complexos, mais 'dobrados' e 'centrados'. A primeira das duas formas de energia é de tipo reprodutor e a sua função principal é de operar a síntese entre os elementos individualmente considerados; a segunda é de índole transformadora e geradora das mudanças intrínsecas e qualitativas a que a matéria está sujeita. De dobra em dobra, de síntese em síntese, de metamorfose em metamorfose, o tempo promove a elevação da vida, até ao aparecimento do 'fenómeno humano', fenómeno superior da consciência do mundo, produto aperfeiçoado da acção combinada da energia tangencial com a energia radial que anima o *élan* da substância cósmica (*l' étoffe*), fenómeno biológico hiper-complexo que numa outra escala de síntese e de organização da matéria não pode deixar de reproduzir os mesmos princípios e leis que estiveram na origem do despertar da célula : a socialização da história humana prolonga os movimentos orgânicos vitais e o fenómeno social é a culminação do fenómeno biológico. A própria evolução social do homem mais não é do que uma progressiva unificação integradora das diferenças (a consumação da unidade da pluralidade) que tende para um estádio crítico de superação. São as forças da confluência que sobrevêm no próprio processo de ramificação e de diferenciação entre as espécies, as raças, os povos e as nações, como se o nível de conflituosidade inerente à evolução da vida desempenhasse apenas uma função secundária em relação ao objectivo da coesão final. A teleologia e a ideia de futuro comandam o

pensamento evolucionista e a esperança cósmica-escatológica de Chardin; a sua investigação científica como paleontólogo, como leitor dos sinais distantes das origens da vida na terra, como espeleólogo do passado, permite-lhe prever e fazer uma antevisão do futuro, legítima a sua profecia acerca de uma 'mega-síntese' da humanidade e da metamorfose desta numa condição ôntica superior, naquilo que ele designa por Sobrevida (*Survie*). *O futuro é mais belo do que todos os passados, eis a minha fé* - (ONIMUS 1968: 153); mas fé em que futuro, perguntar-se-á ? Um futuro que prolongue até à consumação final o engenho construtivo das formas de organização da matéria, isto é, que leve ao paroxismo a síntese da organização superior da matéria inteligente, da sociedade humana, transformada numa super ou ultra-humanidade, globalmente solidária e conscientemente desperta, super-personalizada e virada para o outro, em suma, um futuro super-consciente. Esta sobrevida ou estado ulterior da evolução da vida caracterizar-se-á pelo triunfo da totalidade sobre a individualidade, sem que tal implique a aniquilação do ser humano particular que, apesar, ou em consequência, de a natural propensão para unir-se, ganhará maior personalidade; não se confundirá no todo, mas, sem dessolidarizar-se com a totalidade, nela participará com a sua irreduzível diferença (uma rede orgânica de centros de energia consciente cooperando entre si, e concretizando a referida 'unidade da pluralidade'). Será um estado alcançável não por processos forçados e exteriores à vontade inteligente, mas por efeito da 'conspiração do amor' e como resultado inevitável da 'grande opção' - a da convergência - que se colocará no devir da necessária evolução vital. Chardin não duvida, portanto, que a humanidade chegou a uma fase acelerada de colectivização. Num mundo que converge para a união cada vez mais intensa das consciências individuais, em que cada elemento pensante realiza a sua própria finalidade não na consumação de si, mas exorbitando-se, por força da energia radial, e incorporando-se num plano superior da consciência que prolonga para lá da individualidade a substância do universo; num mundo que assiste à formação do 'grão de pensamento' à escala total, como no passado remoto tinha

assistido à formação do 'grão da vida' celular; num mundo que assiste a um desenvolvimento sem precedentes da noosfera e a uma síntese colectiva, que é uma demonstração das potencialidades da energia fundamental da vida, do amor que solidariza e aprofunda a relatividade do sentido individual da existência, há que considerar o aparecimento futuro de um outro estado, além do colectivo, além da socialização e da co-reflexão, além da noosfera, além do ultra-humano. Teilhard de Chardin considera, portanto, que os indícios presentes do aumento da consciência planetária, fruto do fenómeno de socialização, longe de serem representativos de um estágio final da evolução da matéria consciente correspondem antes a uma passagem para uma nova e última fase que se definirá pela sua transcendência espaço-temporal, pela espiritualização da matéria e finalmente pela extinção do planeta enquanto entidade física-material. O bem-estar presente, sinal de um generalizado aperfeiçoamento das formas de organização social (mas cuja potenciação sem elevação espiritual apenas poderia conduzir ao tédio final da vida), sublimar-se-á em mais-ser futuro, e a compressão excessiva da noosfera transformará as qualidades psíquicas em qualidades espirituais: a humanidade estaria em vias de convergir para o que Chardin designa por ponto Ómega. Como corolário do mecanismo de planetização há então que admitir a existência *"para diante, ou melhor no coração do universo, prolongado segundo o seu eixo de complexidade, [de] um centro divino de convergência: designemo-lo, sem conjecturas e para sublinharmos a sua função sintetizante e personalizante, o ponto Ómega. Suponhamos que deste centro universal, deste ponto Ómega, emanam constantemente raios que até agora foram apenas percebidos por aqueles a quem chamamos de «espíritos místicos».* Imaginemos seguidamente que, devido à planetização, a sensibilidade ou permeabilidade mística da camada humana aumenta e que a percepção de Ómega acaba por generalizar-se, inflamando psiquicamente a Terra, ao mesmo tempo que fisicamente ela arrefece . Não será então concebível que a humanidade, no fim da sua própria contracção e totalização, chegue a um ponto crítico de maturidade, no

termo do qual, deixando a Terra e as estrelas regressarem lentamente à massa evanescente da energia primordial, se liberte psiquicamente do planeta para se reunir com a essência única e irreversível das coisas, o ponto Ómega? Fenómeno que talvez se assemelhe exteriormente a uma morte: na realidade, simples metamorfose e acesso à síntese suprema. Evasão do planeta, não espacial e para o exterior, mas espiritual e pelo interior, isto é, uma evasão que decorre de um hipercentrar-se da substância cósmica em si mesma ? [...]

Quanto mais medito neste mistério, mais ele se afigura nos meus sonhos como um «retorno» de consciência - de uma irrupção de vida interior, - de um êxtase ... Não há que dar tratos à imaginação para se saber como é que a enorme densidade material do Universo poderá dissipar-se. Basta que o espírito se inverta, que mude de zona, para que imediatamente a figura do mundo se altere. [...] Então, sem dúvida que numa Criação levada ao paroxismo das suas aptidões, manifestar-se-á a Parusia.[...] No seio de um oceano pacificado, mas em que cada gota terá consciência de permanecer em si, a extraordinária aventura do Mundo terá terminado. O sonho de todo o místico terá encontrado a sua plena e legítima satisfação. (CHARDIN 1959: 155; 402)

Compreende-se que escritos deste teor, mesmo sendo da autoria de um devoto jesuíta, tenham sido encarados como suspeitos e submetidos a uma admoção por parte do Vaticano. A verdade é que também uma certa concepção científica do mundo, mais escolástica que cepticamente criativa, deve ter igualmente por herética a tese que afirma que a consciência se manifesta, ainda que de forma rudimentar, na matéria inerte ou na sua modalidade orgânica não-inteligente (vegetal, animal), isto é de que a matéria é indissociável do espírito (1). A teoria evolucionista de Chardin tem por base um trabalho de paleontólogo devidamente fundamentado, digno do maior crédito científico, e as suas ousadas explicações acerca do processo de transformação da matéria como obedecendo a um plano transcendente mas que necessita do imanente para se manifestar de modo cada vez mais complexo e refinado tem por fim

demonstrar que o tempo é providencialmente benigno na criação de novos planos de consciência e no reforço dos elos de simpatia entre os seres. Em última instância, o tempo futuro redimirá toda a criação e cessará de ser tempo para se dissolver noutra dimensão. A evolução da matéria consciente terá por fim a expansão do amor à escala universal. O mundo, sem apocalipses nem estágios de graça transitórios, extinguir-se-á por efeito de um sobre 'aquecimento psíquico', por metamorfose do estado unitivo de consciência mística - num retorno à síntese mais perfeita de todas, a da origem indivisível do universo, ou, em termos religiosos, a da integração no todo divino. Tudo acabará fatalmente em bem, eis a mensagem de esperança fideísta de Teilhard de Chardin. Tudo acabará santificado.

Notas

(1) As mais recentes teorias da física e da biologia parecem reiterar e confirmar as teses do evolucionismo e da expansão da consciência de Teilhard de Chardin, nomeadamente quando desfazem as ideias tradicionais sobre a estrutura da matéria e sobre a distinção entre o mundo orgânico e o mundo inorgânico, bem assim como as diferenças de comportamentos que separam o humano do não-humano. Leia-se a este propósito a Oração de Sapiência proferida por Boaventura Sousa Santos na Universidade de Coimbra em 1985. Aí lê-se a dado passo: "*As características da auto-organização, do metabolismo e da auto-reprodução, antes consideradas específicas dos seres vivos, são hoje atribuídas aos sistemas pré-celulares de moléculas. E quer num quer noutros reconhecem-se propriedades e comportamentos antes considerados específicos dos seres humanos e das relações sociais. [...] todas estas teorias [de eminentes cientistas contemporâneos] introduzem na matéria os conceitos de historicidade e de processo, de liberdade, de auto-determinação e até de consciência que antes o homem e a mulher tinham reservado para si. [...] Num certo regresso ao pan-psiquismo leibniziano, começa hoje a reconhecer-se uma dimensão psíquica na natureza, « a mente mais ampla» de que fala Bateson, da qual a mente humana é apenas uma parte, uma mente imanente ao sistema social global e à ecologia planetária que alguns chamam Deus*" SANTOS, Boaventura de Sousa - Um Discurso Sobre as Ciências. Porto, Afrontamento, 1993, p. 37-38.

Bibliografia

CHARDIN, Pierre Teilhard de (1955) - Le Phénomène Humain. Paris, Éditions du Seuil.

CHARDIN, Pierre Teilhard de (1959) - L' Avenir de l' Homme. Paris, Éditions du Seuil.

CHARDIN, Pierre Teilhard de (s.d) - O Lugar do Homem no Universo. Trad. Manuel Versos de Figueiredo, S.J, Lisboa, Presença.

COHN, Norman (1957) - The Pursuit of the Millenium. London, Secker and Warburg.

DELUMEAU, Jean (1997) - Mil Anos de Felicidade. Trad. Augusto Joaquim, Lisboa, Terramar.

KUMAR, Krishan (1986) - Prophecy and Progress: the Sociology of Industrial and Post-Industrial Society. London, Penguin Books.

ONIMUS, Jean (1968) - Pierre Teilhard de Chardin ou la Foi au Monde. Burges, Desclée de Brouwer.

REEVES, Marjorie (1976) - Joachim de Fiore and the Prophetic Future,. London, SPCK.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1993) - Um Discurso Sobre as Ciências. Porto, Afrontamento.

YATES, Frances (1979) - Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago, The University of Chicago Press.