

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP**

ANDERSON FASANO

**O PENSAMENTO ESCATOLÓGICO DE PIERRE TEILHARD DE
CHARDIN**

MESTRADO EM TEOLOGIA

SÃO PAULO

2009

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP**

ANDERSON FASANO

**O PENSAMENTO ESCATOLÓGICO DE PIERRE TEILHARD DE
CHARDIN**

MESTRADO EM TEOLOGIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para obtenção do título de
Mestre em Teologia sob a orientação do Prof.
Doutor Frei Lisâneos Francisco Prates, O. de M.

SÃO PAULO

2009

FOLHA DE APROVAÇÃO

Banca Examinadora

DEDICATÓRIA

A Deus, Pai de Toda Consolação e Fonte de Toda Ciência, e a meus pais, que me educaram na Fé Cristã.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AAS: Acta Apostolicae Sedis.

CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

DH: Denzinger-Hünemann: Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral, em sua 40^a. edição.

S.Th.: Summa Theologiae (Suma Teológica).

Resumo da Dissertação: O Pensamento Escatológico de Pierre Teilhard de Chardin

Autor: Anderson Fasano

Descrever, objetivamente, depois de analisar, subjetivamente, as circunvoluções da Matéria em sua espaço-temporalidade evolutiva a partir do Homem, que marcha para a construção do seu *eu* definitivo, foi o ingente desafio do pe. Teilhard; e que na presente dissertação fora estudado ao longo de três capítulos.

O primeiro capítulo delinea, portanto, a contextualização histórica da obra de Teilhard de Chardin e os aspectos fundamentais de sua Cosmovisão de modo a realçar, no decorrer do texto, a marca escatológica de seu pensamento. O segundo capítulo tratou, por sua vez, da estruturação teórica de seu pensamento: sua metodologia e epistemologia, e os traços da fundamentação cognitiva de sua teologia a partir do *lugar teológico* por ele privilegiado em reflexões dessa natureza: o Cosmos. Ademais, ele pensara o Mistério de Salvação sob uma perspectiva cristocêntrica. Sua preocupação neste campo específico tivera sua finalidade precípua na tentativa de relacionar o Cristo anunciado pela Igreja como Salvador do Mundo *com* um Universo em evolução que visa à Plenitude Escatológica no Ômega, Meta Consumatória do processo *sótero-cósmico-evolutivo*: esta foi a temática que constituiu o terceiro capítulo.

Enfim, atual e relevante, sua visão sistemática do Todo é também uma espécie de contemplação mística de um Cosmos cristificado; de um Universo transfigurado no Amor de Deus que faz Sua Criação sempre Nova.

PALAVRAS-CHAVE: UNIVERSO-EVOLUÇÃO-ESCATOLOGIA-CRISTO

Abstract: The Eschatological Thought of Pierre Teilhard de Chardin
Author: Anderson Fasano

Objectively describe, after analysing subjectively, the Matter circunvolutions in its space-time evolution from Man, who marches to the building of his definite I was the huge challenge to Father Teilhard; and that in the present dissertation was studied along three chapters.

The first chapter delineates, thus, historic contextualization of Teilhard de Chardin's work and the fundamental aspects of his Cosmovision in order to enhance through the text, the escathological mark of his thought: his methodology and epistemology, and the traces of cognitive fundamentation of his theology from *theological place* privileged by him in insights of this nature: the Cosmos. Besides, he had thought of the Mistery of Salvation in a christocentric perspective. His preoccupation in this specific field had its main finality to attempt to connect the Christ announced by the Church as The Savior of the World *with* the Universe in evolution that aims the Escathological Plenitude in the Omega, Meta-Consummatory in the *sótero-cosmic-evolutive* process: that was the theme that constituted the third chapter.

At last, his actual and relevant systematic view of the All is also a kind of mystical contemplation of a christified Cosmos; in a transfigured Universe in the Love of God that makes His Creation always New.

KEY-WORDS: UNIVERSE-EVOLUTION-ESCHATOLOGY-CHRIST

SUMÁRIO

O PENSAMENTO ESCATOLÓGICO DE PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Introdução	06
Capítulo I – A Boa Nova “<i>in statu viae</i>”	10
1. <i>A Nouvelle Théologie</i> : em busca de novas razões para a Fé	12
2. Teilhard de Chardin e a emergência de uma nova <i>Cosmo-Visão</i>	25
3. O Ômega enquanto postulado estruturante da lógica teilhardiana	34
Capítulo II – Por uma Epistemologia Teológica em Teilhard de Chardin ..	44
1. As exigências de seu Método e a originalidade de sua Linguagem	46
2. Uma nova leitura de um velho <i>lugar teológico</i> : o Cosmos	55
3. Uma teologia de <i>fundamentação científica</i> e orientação escatológica	67
Capítulo III – O <i>Mysterium Salutis</i> na Teologia de Teilhard de Chardin	76
1. O Mistério da Encarnação na Cristologia de Teilhard de Chardin	77
2. Soteriologia em nova chave de leitura: a Redenção em <i>perspectiva evolutiva</i>	87
3. O Ômega em <i>Teologia</i> : Meta Consumatória do processo sótero-evolutivo	98
Conclusão	107
Referências: Fontes e Bibliografia	112
Fontes	112
Bibliografia	113

Introdução

Estabelecido ao lado de grandes vultos da história do pensamento humano por seus mais calorosos admiradores, ou deslocado para um obscurantismo silencioso por seus mais severos críticos, Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin¹ (1881-1955), pode, sem sombra de dúvida, ser contado entre as figuras polêmicas que marcaram a História, especialmente, a história da Igreja no século XX. A razão dessa dupla recepção se deve à instauração de *um saber* que pretendia conciliar a moderna visão evolucionista de um Universo em gênese e a Fé Cristã; o que foi visto por uns como *oportuno* – pois permitia uma desejável aproximação entre Igreja e mundo moderno –, mas que por outros foi considerado *perigoso* à ortodoxia doutrinal – devido à audaciosa impoção epistêmica que o notabilizava. Assim, o contexto histórico-ecclesial no qual o pe. Teilhard forjara sua Mundividência caracterizara-se pela velha e tumultuada relação entre o *tradicionalismo* e a *inovação*, entre a *intolerância* de corações inseguros e a *audácia* de espíritos livres.

Doravante, descrever, objetivamente, depois de analisar, subjetivamente², as circunvoluções da Matéria em sua espaço-temporalidade evolutiva a partir do Homem, que marcha para a construção do seu *eu* definitivo, foi o ingente desafio do pe. Teilhard; e que aqui fora estudado ao longo de três capítulos.

¹ “Jesuíta, geólogo e paleontólogo, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) escolheu o ensino acadêmico e iniciou sua atividade de docente como professor adjunto de geologia no Institut Catholique de Paris. Mas algumas anotações sobre o pecado original, redigidas de forma confidencial, nas quais procurava uma conciliação entre dados dogmático-teológicos e a moderna visão evolucionista, estão na origem de seu definitivo afastamento do ensino acadêmico. Viverá na China, com periódicas estadas em Paris e deslocamentos para outras partes do mundo, por cerca de vinte anos, de 1926 a 1946, empenhado no trabalho científico de pesquisa e catalogação de material paleontológico e em missões de estudo. Volta a Paris assim que termina a Segunda Guerra Mundial, mas pouco depois, em 1950, logo após a publicação da encíclica *Humani Generis*, deve retomar o caminho do exílio, transferindo-se para New York, onde continua sua atividade de pesquisador e onde a morte o colhe no dia de Páscoa de 1955”. (GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. Tradução: João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998. p. 175); Notas cronológicas mais completas sobre a vida de Teilhard de Chardin podem ser encontradas em CUÉNOT, C. *Aventura e Visão de Teilhard de Chardin*. Tradução: Camilo Martins de Oliveira. Lisboa: Duas Cidades, 1966. p. 38-71.248-260.

² “(...) il n’y a pas de fait pur; mais toute expérience, si objective semble-t-elle, s’enveloppe inévitablement d’un système d’hypothèses dès que le savant cherche à la formuler. Or si à l’intérieur d’un champ limite d’observation cette aureole subjective d’interprétation peut rester imperceptible, il est fatal que *dans les cas d’une vision étendue au Tout* elle devienne presque dominante (...).” (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le Phénomène Humain*. Paris: Éditions du Seuil, 1955. p. 22).

Para tanto, metodologicamente, a pesquisa foi organizada de modo a oferecer, no primeiro capítulo, uma contextualização histórica da obra de Teilhard de Chardin e os aspectos fundamentais de sua Cosmovisão de modo a realçar, no decorrer do texto, a marca escatológica de sua reflexão. O segundo capítulo tratou da estruturação teórica de seu pensamento: sua metodologia e epistemologia, e os traços da fundamentação cognitiva de sua teologia a partir do *lugar teológico* por ele privilegiado em reflexões dessa natureza: o Cosmos. Porém, não se pode perder de vista que Teilhard não figura, no campo do saber teológico, como um pensador que tivesse a intenção de, seguindo uma metodologia de pesquisa previamente estabelecida, refletir de maneira técnica sobre cada um dos tratados da Dogmática Católica. Portanto, a disposição em apresentar sua teologia, em seus temas capitais, exigiu certo cuidado na abordagem dos textos em que ela vem consignada. Ademais, ele pensara o Mistério de Salvação sob uma perspectiva cristocêntrica³. Sua preocupação neste campo específico tivera sua finalidade precípua na tentativa de relacionar o Cristo anunciado pela Igreja como Salvador do Mundo *com* um Universo em evolução que visa à Plenitude Escatológica no Ômega, Meta Consumatória do processo *sótero-cósmico-evolutivo*: esta foi a temática que constituiu o terceiro capítulo. Tal forma de proceder contribuiu, a meu ver, para manter sempre presente o *leitmotiv* do trabalho de pesquisa evitando que o foco do mesmo se concentrasse em um único capítulo.

Aproximando-me, desse modo, da construção do pensamento teilhardiano em seus aspectos principais, *mediante uma leitura de orientação hermenêutica* na abordagem dos temas aí implicados, procurei cumprir plenamente o *objetivo* da presente dissertação: verificar

³ De acordo com R. Gibellini, “sua reflexão cristológica passa por três planos, nem sempre claramente distintos um do outro do ponto de vista metodológico: de um Ômega como ponto de maturação planetária do processo evolutivo, alcançado como hipótese durante a análise fenomenológica; a um Ômega divino, pessoal e transcendente, impulsor do processo evolutivo, atingido como hipótese filosófica; e finalmente ao Cristo da evolução como verdadeiro e real Ômega da evolução, atingido por meio de um ato de fé teológico e de uma investigação teológica. O empreendimento teológico de Teilhard consiste, pois, na tentativa de explicar como o Cristo da revelação pode ser identificado com o Ômega da evolução, ou, em termos tipicamente teilhardianos, como pode haver, dada a estrutura do cosmo como *cosmogênese*, uma *cristogênese* (...)”. (GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 179).

como, em Teilhard de Chardin, a Teologia tem um momento de superação em sua primordial tarefa de expor de modo inteligível, crível e atual sua compreensão do Mistério de Deus revelado na História. Tomei, para tanto, os textos fundamentais do autor, no que se refere, especialmente, à sua noção do Ômega, pois aí *bate o coração* de sua reflexão escatológica; esforcei-me, por uma questão de rigor metodológico, em utilizar os textos na língua em que foram escritos, o francês, no qual o pe. Teilhard expressara *diretamente* suas idéias. Procurei evitar, com isso, os possíveis riscos que as traduções representam, além de buscar, assim, segundo minhas reais possibilidades cognitivas, *fundir meu horizonte*⁴ com o do autor a fim de que a presente dissertação fosse o mais fiel possível ao seu pensamento e ganhasse em *valor* epistemológico por sua honestidade intelectual.

As citações do rodapé e do corpo do texto seguiram as orientações metodológicas da Faculdade; no mais, as referências foram padronizadas a fim de favorecer a leitura e a compreensão do texto. Insisto, contudo, na importância do aparato bibliográfico citado no rodapé: é ele quem dá a devida sustentação crítica exigida em um trabalho dessa natureza e afasta qualquer impressão de superficialidade na abordagem dos temas.

A bibliografia, por sua vez, foi selecionada de forma a privilegiar, evidentemente, as fontes primárias, a saber, os textos do próprio Teilhard. Também foram consultados seus comentadores e críticos e, à medida do possível, busquei não *poupar* o autor estudado da severidade de seus críticos menos indulgentes, especialmente no que concerne à *classificação de seu método* e à *constituição de sua teologia*. Devido à extensão de sua obra, optei, conscientemente, por estabelecer um elenco dos textos em que seu pensamento escatológico transparece com mais força e evidência. E aqui uma dificuldade: Teilhard não concentrara sua

⁴ Segundo o exposto por Hans-Georg Gadamer (1900-2002) em GADAMER, H-G. *Verdade e Método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. v. I. 7. ed. Tradução: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005. p. 404 et passim.

escatologia em um único ensaio; sua pena corre ao sabor de sua intuição⁵! Ademais, a *heurística*, na escolha e na apreciação dos textos, exigiu um esforço maior justamente pela dispersão da temática estudada em um número sem conta de artigos e ensaios. Diante de um dilema, a opção se fez pelo texto mais claro e direto. Isto posto, que a presente dissertação evite a pecha de uma *colcha de retalhos* costurada com excertos teilhardianos. Quis, sobretudo, evidenciar sua importância à hora presente e a pertinência de seu pensamento à Teologia atual.

Uma particularidade: quanto ao uso de *maiúsculas* como Terra, Universo, Mundo, Cosmos, Evolução Convergente, Mistério, Fenômeno, Criação entre outras, segui o autor, quando ele deste recurso se utilizara, e um critério pessoal: quando, por exemplo, a palavra história designa a História da humanidade grafiei-a com *maiúscula*; assim também com o vocábulo Homem. Também nas referências a Deus e à terminologia própria do arcabouço lingüístico da Teologia lancei mão do mesmo recurso. As *aspas* foram reservadas unicamente à citação literal de textos; e os *itálicos*, para ênfase de uma palavra ou de uma expressão.

No mais, para o texto que segue *convergiram* todos os esforços de minha vida acadêmica dedicada ao estudo do pensamento de Teilhard de Chardin desde o segundo ano de Teologia, em 2000, quando tive um primeiro contato com sua meditação *A Missa Sobre o Mundo*. Não é muito, mas é com renovado ardor intelectual pelo exercício do magistério e um profundo amor à vida teológica da Igreja que entrego hoje minha pequena herança a todos os que procuram dar vida à boa e velha exortação mariana: “*Fazei tudo o que ele vos disser!*” (Jo 2, 5).

⁵ Entenda-se *intuição* nos capítulos aqui estabelecidos como uma espécie de *lampejo noético originário* de carácter não-mensurável e que conduz a estruturação cognitiva como um *leitmotiv* que estabelece as margens de construção de um pensamento. A de Teilhard de Chardin (cf. p. 26, p. 80 e p. 104), a meu ver, direciona suas reflexões de modo a transparecer em seus escritos como a linha mestra responsável pela notável coerência de sua articulação teórica entre Ciência Natural e Fé Cristã.

Capítulo I - A Boa Nova “*in statu viae*”

Sem exaustivas digressões, meu propósito nesta breve colocação introdutória é apenas aludir para uma condição fundamental do saber teológico: sua historicidade. Assim como o Verbo Encarnado assumiu o Mundo criado “*in statu viae*”⁶ e o *re-significou*, à medida que foi reconhecido como Meta (*telos*) da própria Criação, também a Igreja, em sua tentativa de compreender sempre mais este mesmo Mistério de Salvação, vê-se, em cada época, às voltas com o desafio de apresentar a pertinência universal do Evento Cristo⁷.

Doravante, desde os primórdios da reflexão cristã, as mais diversas vertentes do pensamento humano foram ganhando espaço e se firmando como influências por vezes irrenunciáveis no cenário das elaborações teológicas; exigindo, por isso, novas abordagens de antigos assuntos. Constatções não faltam neste sentido⁸.

Importante é lembrar, contudo, que “não se trata de adaptar a mensagem cristã ao *ethos* da sociedade moderna sob o signo da permissividade e, deste modo, trair o próprio

⁶ Cf. Catecismo da Igreja Católica, 302; 310; “(...) o mundo criado é o tempo e o espaço da aliança de Deus com seu povo, aliança que no homem Jesus Cristo, que é o Filho de Deus alcança a radicalidade única e definitiva, capaz de conduzir a humanidade à sua consumação universal”. (FEINER, J.; LOEHRER, M. (orgs.). *Mysterium Salutis*: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica. v. II/2 – A História Salvífica antes de Cristo- 2. A Criação. Tradução: Balduino Kipper et alii. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 112-113).

⁷ No entender de Claude Geffré “a mensagem cristã é susceptível de múltiplas recepções no curso dos tempos, e essas recepções jamais são uma interpretação definitiva; elas podem ser sempre o objeto de retomadas”. (GEFFRÉ, C. *Crer e Interpretar*: A virada hermenêutica da teologia. Tradução: Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 39); A respeito, ainda, de uma atualização necessária na exposição da Doutrina de Fé da Igreja, conferir o discurso do Papa João XXIII na abertura do Concílio Vaticano II, em 11 de Outubro de 1962. No trecho que trata da finalidade principal do Concílio lê-se: “O que mais importa ao Concílio Ecumênico é o seguinte: que o depósito sagrado da doutrina cristã seja guardado e ensinado de forma mais eficaz”. (DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Discurso de Abertura do Concílio em 11 de Outubro de 1962*. 2. ed. Tradução: Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997. p. 26. (Coleção Documentos da Igreja, 1)).

⁸ “Com o desmoronamento da imagem tradicional do mundo e com o emergir da razão autônoma, crítica da sua própria tradição, o universo religioso da revelação cristã sofre profundo tremor sísmico. Perde-se a evidência da fé e sente-se a necessidade de ter de justificá-la, quer para os próprios crentes, quer para defender-se dos adversários. Surge então a teologia fundamental moderna”. (LIBÂNIO, J.B. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 21); Segundo Andrés Torres Queiruga, “a mudança cultural operada pela Modernidade obriga a uma revisão dos esquemas que, herdados de um mundo cultural muito diferente, perderam a coerência que tinham em sua origem e que, por isso mesmo, sem a devida tradução, podem converter-se em pedra de escândalo para os de fora, ou em obstáculo insuperável para a vivência dos de dentro”. (TORRES QUEIRUGA, A. *Esperança Apesar do Mal*: A ressurreição como horizonte. Tradução: Pedro Lima Vasconcellos. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 73); Particularmente interessante à presente dissertação é a constatação de J. Moltmann: “A escatologia cristã sempre foi, em sua história de dois mil anos, desenvolvida no contexto da imagem de mundo de sua época. Hoje se trata de colocá-la, de forma crítica e autocrítica, no contexto da astrofísica moderna”. (MOLTMANN, J. *Ciência e Sabedoria*: um diálogo entre ciência natural e teologia. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2007. p. 95).

conteúdo do Evangelho”⁹, mas de demonstrar a perenidade da Mensagem Revelada. É isto o que quero dizer com a noção de Boa Nova *em estado de caminhada*, ou seja, em *movimento hermenêutico*. Assinalar, enfim, a Relevância (e a Atualidade) da Esperança Fundante da Fé Cristã é o desafio constante de toda Teologia que se pretenda Fundamental.

Assim se me afigura, entrementes, a teologia do pe. Teilhard. Atual e relevante, sua visão sistemática do Todo é também uma espécie de contemplação mística de um Cosmos cristificado; de um Universo transfigurado no Amor de Deus que faz Sua Criação sempre Nova.

⁹ GEFFRÉ, C. *Crer e Interpretar...*, p. 76.

1. A *Nouvelle Théologie*: em busca de novas razões para a Fé

É fato incontestável que a História desconhece inícios absolutos. Assim, se o Concílio Vaticano II (1962-1965) inaugurou uma Nova Era na vida da Igreja, constituindo-se um marco à Ecclesiologia, e à Teologia de um modo geral, é porque seu período de gestação foi extremamente fecundo em intuições¹⁰. Basta uma aproximação, ainda que breve, a documentos como *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Dei Verbum* ou *Ad Gentes* para neles reconhecer o pensamento de Karl Rahner (1904-1984)¹¹ ou de Yves-Marie Congar (1904-1995)¹², por exemplo.

Não seria exagero algum, portanto, reconhecer na própria idéia-força do *aggiornamento*, que imprimiu caráter às discussões conciliares, o ponto de convergência de ensaios renovadores que vieram a lume já no limiar do século XIX, propiciando, dessa forma, uma espécie de *renascimento teológico e pastoral* no seio da Igreja. Como recorda o pe. Comblin, “os anos de 1955 a 1962 não foram senão a continuação de um longo período preparatório do Concílio, cujas origens se poderão buscar nos fins do século passado”¹³.

Pode-se elencar, desse modo, entre os fatores que ensejaram um sopro longínquo de mudança: a) a restauração do tomismo, pela qual a teologia cristã buscaria bases filosóficas

¹⁰ “Nos documentos conciliares pode-se facilmente reconhecer os temas valorizados pelos diferentes movimentos que renovaram a vida teológica desde fins do século XIX: movimentos de renovação bíblica, patrística e litúrgica, de apostolado missionário e leigo. Reencontram-se aí os frutos dos trabalhos dos dominicanos de Saulchoir, dos jesuítas de Innsbruck, de Lovaina, de Paris, de Lyon, da Escola bíblica de Jerusalém (...) pode-se dizer que o Concílio, de certo modo, consagrou uma evolução teológica de mais de meio século e lhe conferiu uma nota de autenticidade ao lhe reconhecer o valor de testemunha autêntica da Tradição”. (COMBLIN, J. A Teologia Católica a Partir do Fim do Pontificado de Pio XII. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 28, n.4, p. 860, [Dez.] 1968).

¹¹ “Rahner teve influência, com certeza, na elaboração da constituição dogmática *Lumen Gentium* (...) Além disso, Rahner colaborou também, de modo que se pode constatar, na constituição *Dei Verbum*, sobre a revelação divina, na constituição pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo atual, e nos decretos sobre a vida religiosa, sobre a formação dos presbíteros e sobre as missões”. (VORGRIMLER, H. *Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*. Tradução: Gilmar Saint' Clair Ribeiro. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 129-130).

¹² “Redigi dois textos do Concílio (...) *Lumen Gentium* n. 17 e o n. 7 do Decreto sobre a atividade missionária da Igreja. Uma das grandes graças da minha vida terá sido a de colaborar nessa comissão das missões”. (CONGAR, Y-M. *Diálogos de outono*. Tradução: Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1990. p.16).

¹³ COMBLIN, J. A Teologia Católica..., p. 859.

mais seguras para se justificar frente às críticas anti-metafísicas do pensamento moderno¹⁴; b) o avanço das ciências naturais e o novo impulso dado às ciências humanas¹⁵; c) a consolidação da autoridade do papado através das decisões do Concílio Vaticano I (1869-1870)¹⁶ e d) o surgimento de novas questões sociais, que exigiu da reflexão teológica respostas a novos problemas que, então, incidiam sobre a vida de fé da Igreja¹⁷.

¹⁴ Segundo J.B. Libânio, “para enfrentar o racionalismo moderno, a teologia assume cada vez mais certo rigor científico no âmbito da concepção aristotélico-tomista de ciência. A clareza conceptual associa-se a certo ‘objetivismo’ nas verdades de fé”. (LIBÂNIO, J.B.; MURAD, A. *Introdução à Teologia*: perfil, enfoques, tarefas. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2007. p. 138); Também a emergência do *pensamento ateu* dos críticos da religião, como, por exemplo, L. Feuerbach (1804-1872), K. Marx (1818-1883) e F. W. Nietzsche (1844-1900) de alguma forma contribuiu para esta *fuga* em Santo Tomás de Aquino (1225-1274): “Ao passo que no pensamento de Kant Deus era a condição possibilitadora da realização de liberdade no ser humano, na crítica moderna da religião ele passou a ser combatido como ameaça da autonomia humana. Segundo Ludwig Feuerbach (...), figura-chave do ateísmo moderno (...) esse ser divino não seria outra coisa senão a projeção do próprio ser humano sobre um céu auto-sugerido. O mecanismo da ‘projeção’ se explicaria da ótica limitada do ser humano individual, que somente enxergaria sua própria imperfeição e por isso não se daria conta da infinitude do gênero humano (...) A crítica marxista da religião radicalizou a explicação de Feuerbach em termos de projeção religiosa, ao atribuir a auto-alienação religiosa do ser humano a causas socioeconômicas. Como ‘ópio do povo’, a religião receitada pela classe dominante teria função de contemporização, impedindo assim a luta do proletariado por uma sociedade terrena sem classes (...) Também o discurso da ‘morte de Deus’ em *Friedrich Nietzsche* (...) apóia-se na tese da projeção de Feuerbach. Um Deus que pode morrer nunca foi verdadeiramente Deus (...) a idéia de Deus é apenas um reflexo de desejos humanos. O conceito ‘Deus’ é, para Nietzsche, o conceito oposto à vida humana: a noção ‘Deus’ desvalorizaria a vida neste mundo (...) O ‘super-homem’ de Nietzsche, nascido na morte de Deus, deixa para trás todas as determinações (...) assumindo ele próprio o lugar do Deus ‘matado’ (...)”. (SCHNEIDER, Th. (org.). *Manual de Dogmática*. v. I. 2. ed. Tradução: Ilson Kaiser et alii. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 92); J.B. Libânio destaca, alhures, a incidência, neste contexto, do pensamento freudiano: “S. Freud aventura-se por caminhos ainda mais críticos. A religião é feita para pessoas infantis. Ela impede a maturidade humana, ao veicular uma idéia de Deus, substituto da figura paterna”. (LIBÂNIO, J.B. *Igreja Contemporânea*: Encontro com a modernidade. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 23. (Coleção CES, 4)).

¹⁵ Para uma leitura satisfatória do desenvolvimento das ciências nos séculos XIX e XX conferir RONAN, C. *História Ilustrada da Ciência*: A Ciência nos séculos XIX e XX. v. IV. Tradução: Jorge Enéas Fortes. São Paulo: Círculo do Livro, 1987; Sobre o progresso das ciências humanas VANUCCI, A. *Filosofia e Ciências Humanas*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1983; Também: ANTISERI, D.; REALE, G. *História da Filosofia*: do Romantismo até nossos dias. v. III. 6. ed. Tradução: L. Costa e H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2003. p. 353-989. (Coleção Filosofia).

¹⁶ Para uma visão panorâmica do Concílio Vaticano I conferir ALBERIGO, G. *História dos Concílios Ecumênicos*. Tradução: José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995. p. 367-390; Para o conhecimento de suas decisões conferir DH 3000-3075; Sobre o *impacto* do Concílio Vaticano I na Teologia Católica conferir ainda SESBOÛ, B. (org.). *A Palavra da Salvação*: História dos Dogmas (séculos XVIII-XX). v. 4. Tradução: Aldo Vanucci. São Paulo: Loyola, 2003. p. 207-282.

¹⁷ Quanto ao surgimento de novas questões sociais, que exigiu da reflexão teológica respostas a novos problemas, um olhar retrospectivo (e sucinto!) sobre a história fará ver que o complexo quadro sóciopolítico e cultural do século XIX, convulsionado pelos desdobramentos da Revolução Industrial – que redimensionou profundamente as relações sociais – tornara-se o campo fecundo onde a semente do Evangelho deveria ser lançada. A Igreja se descobria às voltas com um mundo em movimento que passava por um processo de reconfiguração identitária. Os desafios eram muitos e o despertar foi lento. Apresentara-se, assim, a necessidade de se posicionar frente a situações que dela exigiram respostas significativas; temas como justiça social, condição operária, direito à propriedade privada, entre outros, foram colocados na grande pauta universal que começava a se constituir e a motivar reflexões que, pouco mais tarde, no pontificado de Leão XIII (1878-1903), estariam presentes na *Rerum Novarum*, de 1891. Como a presente dissertação está voltada para uma outra linha de pesquisa, que não contempla, especificamente, as questões sociais implicadas na reflexão teológica, limito-

No que concerne, pois, à restauração do tomismo deve-se considerar que esta, propugnada pela *Aeterni Patris*, de Leão XIII, em 1879, apareceria neste contexto como uma tentativa de preservar a *pureza* do pensamento católico (tanto na esfera da filosofia quanto no âmbito da teologia) de um possível risco de relativização dogmática que as incipientes (e críticas!) vertentes de pensamento evocavam¹⁸. Nasceram, em contrapartida, fortes oposições a certo intelectualismo que tendia a fazer da Revelação Cristã a comunicação de um frio sistema de idéias.

Ironicamente, justo neste momento de reafirmação do pensamento de Santo Tomás (1225-1274), um dos pólos renovadores da teologia católica, *Le Saulchoir*¹⁹, escola de teologia dirigida pelos dominicanos e que se pretendia continuadora da tradição tomista²⁰, tornar-se-ia, pouco mais tarde, pelo frescor do pensamento de seus expoentes (especialmente, M-D. Chenu e o já citado Yves-Marie Congar²¹) um dos focos irradiadores da Nova Teologia. O padre Chenu (1895-1990), diretor da escola de 1920 a 1942, veria, aliás, seu pequeno livro *Une École de Théologie: Le Saulchoir*, publicado em 1937, ser incluído no Índice, em 1942²²!

me, aqui, a citar apenas o que for de estrita necessidade para uma satisfatória panorâmica histórica do período em foco. Assim, que o (a) leitor (a) não se ressinta, portanto, da ausência de uma impositação de outra natureza.

¹⁸ “(...) deve-se constatar que a restauração tomista – que os papas continuaram a incentivar, da encíclica de Pio XI *Studiorum ducem* (1923) às objurgações de Pio XII em *Humani Generis* (1950) – não produziu os frutos esperados, pelo menos em termos de teologia (...)”. (AUBERT, R.; HAJJAR, J. *Nova História da Igreja: A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno*. v. V/3. Tradução: Pedro Paulo de Sena Madureira e Júlio Castañón Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 162).

¹⁹ “A Escola de *Le Saulchoir* foi fundada em 1907 por Gardeil, na Bélgica, onde os dominicanos franceses se tinham refugiado depois da expulsão de seu país (...)”. (BOF, G. *Teologia Católica*. Tradução: Antonio Maria da Rocha. São Paulo: Paulus, 1996. p. 201).

²⁰ “Do lado jesuíta, a reinterpretação do pensamento de S. Tomás começa com a obra de J. Maréchal. Professor no escolasticado de Eegenhoven (Louvain), de 1919 a 1935, Marechal procurou unir a teoria tomista do conhecimento com o interesse recente pela experiência mística, mediante uma apreensão do ‘método transcendental’ de Kant. Sua instigação especulativa marcou muito os trabalhos de K.Rahner sobre Tomás de Aquino, de 1939 a 1941”. (SESBOÛE, B. (org.). *A Palavra da Salvação...*, p. 371).

²¹ Vale salientar o contributo de Congar à renovação da teologia através da coleção *Unam Sanctam*, “que ele projetara e dirigira nas Éditions du Cerf de Paris (...) o terceiro volume da coleção seria *Catolicismo* (1938), a primeira obra de De Lubac, que o dinâmico diretor conseguiu convencer o promissor teólogo jesuíta de Lyon a escrever. A inserção da obra de De Lubac na coleção de Congar é o símbolo – como afirmou certa vez Chenu – da fraternidade que ligava as duas escolas francesas mais criativas da época, *Le Saulchoir* e *Lyon-Fourvière*”. (GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 204-205).

²² “As primeiras medidas atingiram a equipe de *Saulchoir*, suspeita, desde 1937, de simpatizar com o modernismo. Chamado a Roma, em 1938, M-D. Chenu subscreveu dez proposições, mas nem assim os censores descansaram. As acusações persistiram e, em 1942, seu opúsculo sobre *Saulchoir* é colocado no Índice e ele é destituído de sua cátedra pelo Pe. Thomas Philippe, representante do visitador romano, o Pe. Garrigou-Lagrange (...)”. (SESBOÛE, B. (org.). *A Palavra da Salvação...*, p. 375).

Na contramão de um intelectualismo abstrato e alheio a qualquer referência à historicidade, Chenu ressaltava que o dado revelado vem a nós precisamente como história e não como um sistema de proposições meramente nocionais. A academia dominicana, portanto, “não adotava um tomismo doutrinário e fechado”²³; propunha, antes, uma abertura, uma espécie de *historicização* do pensamento do Doutor Comum da Igreja²⁴, o que se pode constatar pelo fato de se verem inclusas, em suas linhas diretrizes, além da afirmação do primado do dado revelado e o tomismo declarado, a *perigosa* assunção da crítica bíblica e histórica e o interesse pelos problemas atuais.

Porém, apesar da proposta da *Le Saulchoir*, mais aberta por nutrir uma orientação hermenêutica na abordagem dos temas, “a tendência dominante na Igreja nega-se a dialogar com o mundo moderno. Ao contrário, trata de combatê-lo, evocando a nostalgia do mundo da cristandade, ainda sobrevivente”²⁵.

Frente ao supracitado avanço das ciências, a Biologia, por exemplo, a partir da publicação de *As Origens das Espécies*, de Charles Darwin (1809-1882), em 1859, passaria a incluir em seu *corpus* – ao menos como hipótese plausível – as teses evolucionistas. Alguns temas implicados aqui, ao alcançarem a esfera da Fé, suscitaram questões um tanto espinhosas. A *creatio ex-nihilo* no esquema hebdomadário apresentado pela Sagrada Escritura²⁶, o primeiro casal humano, o pecado original e o monogenismo, a cosmologia fixista em sua relação com o dinamismo evolutivo do tempo foram algumas das problemáticas que vieram à tona nesse conturbado período de mudança de paradigmas²⁷. Segundo B.

²³ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 166.

²⁴ “Coube à Ordem dos Dominicanos abrir nova etapa de pesquisa medieval, inserindo S. Tomás, pela primeira vez, no seu contexto histórico (...)”. (SESBOÛE, B. (org.). *A Palavra da Salvação...*, p. 370); Segundo as palavras do próprio Congar “o Saulchoir representava a abordagem histórica de Sto. Tomás, não para relativizar o que não é relativizável, mas para situar seu pensamento numa época, pois tudo é histórico, absolutamente tudo, inclusive a Bíblia e Jesus”. (CONGAR, Y-M. *Diálogos de outono...*, p. 67).

²⁵ LIBÂNIO, J.B.; MURAD, A. *Introdução à Teologia...*, p. 136.

²⁶ Cf. Gn 1, 1-2, 4a.

²⁷ “A primeiro de outubro de 1859, apareceu a obra de Darwin *The origins of species*, que dava à doutrina evolucionista uma base científica séria e uma primeira explicação. Em 1871 seguiu-se *Descendent of man*. Mas desde 1860 o concílio provincial dos bispos alemães de Colônia declarava ‘contrária à Sagrada Escritura e à fé’ a

Mondin, todo esse quadro contribuiu não só para dar um novo alento à teologia, mas também para “conferir-lhe algumas características especiais, como a atitude polêmica em relação à cultura profana”²⁸, ou ainda, “a conformidade ao magistério eclesiástico”²⁹.

Com relação à consolidação da autoridade do papado³⁰ mediante as decisões do Concílio Vaticano I interessa por ora ressaltar que, em termos de reflexão teológica, a assembléia conciliar reafirmaria tão somente a vertente apologética de corte neoescolástico³¹. Contra teses panteístas e deístas, o Vaticano I³² insistirá sobre o fato de uma revelação sobrenatural: sua finalidade, possibilidade e conveniência. Qualquer identificação arbitrária entre a ordem natural e sobrenatural seria, dessa maneira, peremptoriamente rejeitada³³.

Pode-se apontar, ainda, como outro fator importante que acabaria por traçar o perfil da inovadora teologia do século XX o vigoroso pensamento da Escola de Tübingen³⁴, que ao

opinião segundo a qual ‘o homem, em seu corpo, teria procedido, por mutação espontânea, de uma natureza menos perfeita a uma natureza mais perfeita, e finalmente à natureza humana’. Isso desencadeou entre a ciência natural nascente e os defensores da orientação cristã tradicional um conflito que só teria seu epílogo dezenas de anos mais tarde. Tais debates obrigaram os crentes a uma reflexão nova sobre os dados da fé e particularmente sobre o sentido da narração bíblica da criação (...).’ (SMULDERS, P. *A Visão de Teilhard de Chardin*. 3. ed. Tradução: Frei Orlando dos Reis, OFM. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 56-57).

²⁸ MONDIN, B. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. Tradução: José Fernandes. São Paulo: Teológica; Paulus, 2003. p. 405.

²⁹ Ibidem, p. 405.

³⁰ A célebre definição dogmática da infalibilidade papal, presente no quarto capítulo da Constituição *Pastor Aeternus*, teve seu lugar na 4ª. sessão conciliar: “O Romano Pontífice, quando fala *ex-cathedra* – isto é, quando, no desempenho do múnus de pastor e doutor de todos os cristãos (...) goza daquela infalibilidade com a qual o Redentor quis estivesse munida a sua Igreja (...) portanto, tais declarações do Romano Pontífice são, por si mesmas (...) irreformáveis”. (DH 3074).

³¹ Segundo J.B. Libânio, a busca por uma restauração da teologia em moldes neoescolásticos atinge seu ponto alto no Concílio Vaticano I (cf. LIBÂNIO, J.B.; MURAD, A. *Introdução à Teologia...*, p. 136).

³² “A intenção de Pio IX, ao convocar o concílio, era, por um lado, incentivar a obra de reação contra o naturalismo e o racionalismo, obra que ele vinha desenvolvendo desde o início de seu pontificado, e por outro, adaptar a legislação eclesiástica às profundas mudanças produzidas no mundo depois do Concílio de Trento (...)”. (AUBERT, R. *Nova História da Igreja: A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno*. v. V/1. Tradução: Pedro Paulo de Sena Madureira e Júlio Castañon Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 62).

³³ “Para nos ater ao contexto imediato do Concílio, lembremo-nos que o século XIX, exceto um curto período de religiosidade romântica, sofreu principalmente a influência dos deístas ingleses e dos enciclopedistas franceses. As noções de sobrenatural, de revelação, de mistério e de milagre, nos meios cultos são postos em dúvida (...) A ciência totalmente nova da história das religiões põe o problema da transcendência. A esquerda hegeliana, com Feuerbach, prepara o caminho ao ateísmo de Marx, enquanto que as explicações materialistas do mundo e da vida, a interpretação transformista do universo, sob a influência de Spencer e Darwin granjeiam rapidamente a simpatia do público. Essa maré crescente do racionalismo coincidiu com um período de decadência da teologia católica”. (LATOURELLE, R. *Teologia da Revelação*. 3. ed. Tradução: Flávio Cavalca de Castro, CSSR. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 298. (Coleção Teologia hoje, 18)).

³⁴ Aí se encontrará como professor outra figura importante à teologia dessa época, Karl Adam (1887-1966), “cuja influência, embora se colocasse num ambiente culturalmente menos aberto que o de Guardini, e mais tecnicamente teológico, foi igualmente profunda ou vasta (...) Como professor em Tübingen, que se torna o centro

emergir já no século XIX como modelo de esforço renovador se notabilizaria pelos estudos críticos e históricos³⁵.

Uma nova impostação epistêmica ia, aos poucos, reclamando seu espaço³⁶. Entrementes, tais fatores ajudaram a redesenhar, por assim dizer, o panorama teológico então vigente, abrindo horizontes que mais tarde, na primeira metade do século XX, se fundiriam num movimento plural de tendências inovadoras: a *Nouvelle Théologie*³⁷.

Doravante, quando em 1902 A. Loisy³⁸ (1857-1940) publicara *L'Évangile et L'Église* (o estopim da *crise modernista*³⁹ na esfera católica) inaugurara-se definitivamente o momento

de irradiação da sua doutrina, tentou – no espírito da nobre tradição católica daquele centro – sintetizar aquela riqueza de fermentos que experimentara, encontrando a mais aberta hostilidade em quem temia o empreendimento que já denunciava a queda da ortodoxia do Vaticano I. A sua fama está ligada, sobretudo, a obras de eclesiologia e de cristologia, fortemente condicionadas, do ponto de vista científico, pela vontade de dirigir-se a um público vasto e de evitar os temas teológicos mais escaldantes, que teriam provocado as reacções mais violentas e provavelmente as condenações eclesiásticas”. (BOF, G. *Teologia Católica...*, p. 199).

³⁵ “Já se sublinhou a importância dos teólogos de Tübingen. Por certo, a frente anti-idealista do Concílio irá impedi-lo de absorver as propostas dessa escola, sobretudo seu enfoque dialético das relações entre revelação e história, de capital influência, mais tarde, no Vaticano II (...)”. (SESBOÛE, B. (org.). *A Palavra da Salvação...*, p. 199).

³⁶ “(...) A crítica bíblica, a ciência das religiões e a história dos dogmas questionam princípios da teologia reinante. A nova postura funda-se sobre a história comparada, ao considerar o desenvolvimento do pensamento e ao pôr em xeque a concepção fixista da Escritura e a visão monolítica do dogma com suas verdades absolutas. Em suma, a concepção histórica entra lentamente na teologia, ameaçando desestabilizar o sistema especulativo vigente”. (LIBÂNIO, J.B.; MURAD, A. *Introdução à Teologia...*, p. 140).

³⁷ Expressão forjada por Pietro Parente, comentarista oficial dos atos do Vaticano, ao escrever um artigo no *Osservatore Romano* sobre os motivos da condenação de M-D. Chenu (cf. GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 168); Também o dominicano R. Garrigou-Lagrange ajudou a propagar a expressão ao se referir de maneira um tanto polêmica aos novos caminhos da teologia francesa entre os anos trinta e quarenta (cf. BOF, G. *Teologia Católica...*, p. 210).

³⁸ “Erudito de grande valor, bem como escritor dotado de notável talento expositivo, aproveitou seu afastamento forçado (após a encíclica *Providentissimus* foi obrigado a abandonar sua cátedra no Institut Catholique de Paris) para estender suas reflexões sobre a exegese técnica aos problemas gerais das Escrituras, ao sentido da verdade divina por elas expressa e ao valor da Igreja que as conserva (...) Partindo do princípio de que o exegeta deve fazer abstração de qualquer opinião preconcebida sobre a origem sobrenatural dos livros sagrados e interpretá-los como qualquer outro documento histórico, sem preocupar com o magistério eclesiástico, ele não somente apresentava (...) uma concepção da obra de Jesus bastante diferente das perspectivas até então admitidas – ‘Jesus anunciava o Reino e o que veio foi a Igreja’ – mas também convidava a repensar a noção de revelação exterior – ‘os dogmas não são verdades caídas do céu’ – e a admitir, em consequência disso, a legitimidade de uma evolução radical tanto na maneira de encarar os dogmas, quanto na organização da Igreja”. (AUBERT, R. *Nova História da Igreja...*, p. 183); Para G. Martina, Loisy tencionava solucionar “o problema da diferença (...) entre o Jesus histórico, de um lado, e a Igreja e o dogma, de outro, fundamentando o direito a novos passos decisivos justamente em categorias puramente históricas”. (MARTINA, G. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. v. IV – a era contemporânea. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1997. p. 84).

³⁹ “O movimento modernista, assim chamado pela pretensão de seus protagonistas de adaptarem o catolicismo ao pensamento moderno, mesmo a custo de certa descontinuidade com o ensinamento tradicional da Igreja e de suas formas institucionais, floresce na primeira década de nosso século. Faz eco à teologia protestante liberal do final do século passado, como aparece, por exemplo, em Schleiermacher e Sabatier. Sofre influência do agnosticismo dos neokantianos, panteísmo e evolucionismo dos neo-hegelianos e o vitalismo dos pragmáticos.

da crítica ao clássico modelo de leitura da relação Igreja-Escritura-Dogma⁴⁰. No ano seguinte, já no calor das discussões em torno de suas teses liberais, viria a lume o seu *Autour d'un petit livre* (1903), volume explicativo da primeira obra, onde sua concepção de Revelação é posta em causa⁴¹. O dinamismo das idéias parecia irreversível! A situação foi assumindo contornos dramáticos. Contudo, esta era vista, por muitos, como uma crise de crescimento.

O fato é que a reação da Igreja frente à audácia dos severos críticos da rígida Tradição Escolástica não se fez esperar. As intervenções foram se multiplicando. O auge desse processo seria a publicação, em julho de 1907, do decreto *Lamentabili* do Santo Ofício, que enumerara 65 proposições modernistas⁴² reprovando-as explicitamente; ainda em 1907, vem à luz a célebre *Pascendi Dominici Gregis*, de Pio X (1903-1914)⁴³, condenando, finalmente, o chamado modernismo como a “síntese de todas as heresias”⁴⁴. Seus expoentes, que repensavam temas como a autoridade do Magistério eclesiástico, a inspiração da Sagrada Escritura, a imutabilidade dos dogmas e a origem divina da Igreja, sentiram, enfim, o peso da

Seu principal corifeu é A. Loisy (...), professor do Instituto Católico de Paris”. (LIBÂNIO, J.B.; MURAD, A. *Introdução à Teologia...*, p. 142).

⁴⁰ “No início do século XX, a teologia católica, que desde a segunda metade do século XIX dedicava-se a um vasto trabalho de retomada e de restauração da tradição escolástica para constituir uma linha defensiva contra os erros modernos denunciados no *Silabo* de 1864, é sacudida por uma áspera controvérsia, em que se põe com virulência o problema da relação entre história e dogma, entre crítica científica e teologia”. (GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 153).

⁴¹ Segundo R. Latourelle, Loisy considerava o conceito católico de Revelação alheio ao dinamismo da história sem possibilidade alguma de diálogo ou conexão com a ciência contemporânea: “Em resumo, para Loisy, a revelação não é doutrina oferecida à nossa fé, um depósito imutável de verdades, mas uma percepção intuitiva (...) sempre em devir. A revelação, como o dogma e a teologia, evolui sempre (...)”. (LATOURELLE, R. *Teologia da Revelação...*, p. 325-326).

⁴² A vigésima proposição é explícita ao condenar uma das teses de Loisy: “A revelação não pode ter sido outra coisa senão a consciência que o homem adquiriu de sua relação com Deus”. (DH 3420).

⁴³ “Infelizmente, repetiu-se no início do século XX, com Pio X, o que acontecera em meados do século anterior com Pio IX: a cúria romana, até mesmo pelo caráter dos dois papas, não soube ou não quis distinguir os diversos aspectos, não separou os extremismos das posições moderadas, quem cria no transcendente e quem nutria dúvidas ou tinha perdido a fé, mas condenou em bloco as exigências de base. O problema, asfíxiado e não resolvido, devia reaparecer, talvez maior violência, em nossos dias”. (MARTINA, G. *História da Igreja...*, p. 80).

⁴⁴ “Se, pois, de uma só vista de olhos atentarmos para todo o sistema, a ninguém causará pasmo ouvir-nos defini-lo, afirmando ser ele a síntese de todas as heresias”. (PIO X. *Pascendi Dominici Gregis*. Carta Encíclica, 1907. São Paulo: Paulus, 2002, 80); O texto original pode ser encontrado em AAS. 40 (1907), 596-628, citado em DH 3475-3500; O tom da encíclica chega a identificar o próprio modernismo como uma ação diabólica que ameaça o rebanho de Cristo: “Contudo, é preciso confessar que, nestes últimos tempos, cresce sobremaneira o número dos inimigos da cruz de Cristo; os quais com artifícios de todo ardilosos, se esforçam por tornar vã a virtude vivificante da Igreja e solapar pelos alicerces, se dado lhes fosse, o próprio Reino de Jesus Cristo”. (*Pascendi Dominici Gregis*, 1).

intolerância⁴⁵. O anunciado choque acabara por se consumir: o afastamento Igreja-mundo moderno estava oficialmente declarado. Segundo G. Martina, o conjunto de restrições adotadas de 1907 a 1914, na segunda metade do pontificado de Pio X, tinham por finalidade “reforçar os muros do gueto católico”⁴⁶.

Pouco depois, após a Primeira Grande Guerra (1914-1918)⁴⁷, é inaugurada a Escola de Lyon-Fourvière⁴⁸. Nascia, então, um outro – e não menos importante – centro de estudos teológicos; agora sob a tutela dos jesuítas. Motivos presentes já na controvérsia modernista voltavam à tona: “a oportunidade de uma renovação teológica, de uma aproximação do mundo contemporâneo, a exigência da superação não do tomismo, mas do escolasticismo, a preocupação de um retorno aos padres”⁴⁹, enfim... Nova e luminosa aurora se anunciava uma

⁴⁵ Entre os chamados “modernistas” podem ser citados, além de Alfred Loisy (excomungado em 07/03/1908), George Tyrrel (1861-1909), jesuíta convertido do Calvinismo ao Catolicismo e expulso da ordem em 1906 e o “triplamente excomungado” (1920, 1924 e 1926) Ernesto Bonaiuti (1881-1941), historiador e amigo de seminário de José Ângelo Roncalli (futuro João XXIII) (cf. MARTINA, G. *História da Igreja...*, p. 83-104); Segundo J.B. Libânio, “o clima reinante na Igreja católica durante esses séculos de modernidade foi de defesa e de ataque. Defesa contra as agressões que recebia. De ataque, contra os adversários que investiram contra ela. Elaborou para isso uma rígida apologética, formulou de maneira lapidar um catecismo próprio, desenvolveu uma filosofia e teologia escolásticas. Levantaram-se muralhas intransponíveis aos reclamos do mundo moderno (...) Essa postura intransigente não vigorou, porém, em toda a Igreja, mas nos setores mais ligados a seu comando universal e àqueles que, por muitas razões se ativeram a eles com fidelidade absoluta”. (LIBÂNIO, J.B. *Igreja Contemporânea...*, p. 26-27).

⁴⁶ MARTINA, G. *História da Igreja...*, p. 101; Neste ínterim, o pe. Teilhard dá continuidade a sua vida acadêmica como estagiário no Museu de História Natural de Paris. Aí, além do frutuoso contato com o padre Henri Breuil, grande especialista em paleolítico, foi supervisionado pelo ilustre professor Marcellin Boule, um dos grandes nomes mestres da paleontologia da época (cf. SESÉ, B. *Pierre Teilhard de Chardin*. Tradução: Armando Braio Ara. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 33-34); Doravante, “para Teilhard de Chardin, os anos 1912-1926 foram ricos em descobertas espirituais, as quais lhe permitiram dar a seu pensamento dois componentes fundamentais: o sentido cósmico, precisado e sustentado pela visão evolucionista, e o sentido crístico”. (ARNOULD, J. *Darwin, Teilhard de Chardin e Cia: a Igreja e a Evolução*. Tradução: Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1999. p. 50).

⁴⁷ “Convocado em dezembro de 1914, o padre Teilhard de Chardin tomará parte na guerra como cabo-padioleiro”. (SESÉ, B. *Pierre Teilhard de Chardin...*, p. 37); E também “capelão em várias frentes de batalha: Flandres, Verdun, Vosges (...)”. (ARNOULD, J. *Darwin, Teilhard de Chardin e Cia...*, p. 45); Segundo É. Rideau, o próprio Teilhard de Chardin se referirá a seu encontro com as linhas de batalha como tendo sido seu “Batismo no Real” (cf. RIDEAU, É. *O Pensamento de Teilhard de Chardin*. Tradução: Teresa Maria Raposo. Lisboa: Duas Cidades, 1965. p. 15); Durante a guerra, “compôs vinte ensaios, reunidos sob o título *Écrits du Temps de la Guerre* [Escritos do Tempo da Guerra]. Acha-se aí em germe toda a visão do Universo que se desenvolverá nas obras seguintes”. (SESÉ, B. *Pierre Teilhard de Chardin...*, p. 39).

⁴⁸ Conta-se entre os respeitáveis lançamentos editoriais desta Escola “a coleção de traduções de textos patrísticos *Sources Chrétiennes*, iniciada em 1942 na Cerf de Paris por Daniélou e De Lubac com a colaboração de Von Balthasar, Marrou e Hugo Rahner”. (GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 169).

⁴⁹ MARTINA, G. *História da Igreja...*, p. 263.

vez mais no horizonte da teologia católica⁵⁰, malgrado as intolerantes intervenções do magistério. Doravante, entre os jovens teólogos de Lyon-Fourvière contavam-se os nomes de Henri De Lubac (1896-1991)⁵¹, Jean Daniélou (1905-1974)⁵² e Hans Urs Von Balthasar (1905-1988)⁵³.

O programa de renovação da Escola de Lyon pode ser encontrado, em suas linhas gerais, num artigo intitulado *Les Orientations Présentes de La Pensée Religieuse*, publicado em 1946 por J. Daniélou na revista *Études*⁵⁴ sendo considerado, entretanto, o *manifesto* desta vaga renovadora⁵⁵.

⁵⁰ “Neste quadro coloca-se a teologia kerigmática, que teve o seu centro em Innsbruck, com promotores como J. A. Jungmann, L. Lakner, F. Dander, J.B. Lotz e H. Rahner. Ela desenvolveu a distinção, até a oposição, entre teologia académica ‘de escola’ e a teologia que deve animar a pregação, introduzindo como motivo dominante ‘o ponto de vista do homem’, que, em K. Rahner, permaneceu alheio ao movimento e se tornará o princípio da ‘viragem antropológica’ (...).” (BOF, G. *Teologia Católica...*, p. 199); “(...) A teologia querigmática, por sua vez, ordena-se à pregação (...) Como teologia mais do coração do que do intelecto utiliza preferentemente imagens e estilo simples, distanciando-se enormemente dos manuais de teologia em uso”. (LIBÂNIO, J.B.; MURAD, A. *Introdução à Teologia...*, p. 144).

⁵¹ Nomeado pelo papa João XXIII consultor da comissão teológica preparatória do Concílio, juntamente com Yves-Marie Congar – e mais tarde, em 1983, já no pontificado de João Paulo II, nomeado Cardeal – Henri De Lubac foi um dos exemplos da mudança de rumo observada na recepção da Nova Teologia pela Igreja entre o fim do pontificado de Pio XII e o Concílio Vaticano II (cf. GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 183).

⁵² “(...) discípulo de Henri De Lubac (...) é também co-fundador com seu mestre De Lubac, da coleção de estudos patrísticos *Sources chrétiennes* (...) Como historiador da Antigüidade cristã, Daniélou é autor de uma imponente trilogia que traz o título geral de *História das doutrinas cristãs antes de Nicéia*, dedicada aos três principais componentes do cristianismo dos três primeiros séculos, da qual o primeiro volume reconstrói *A teologia do judeu-cristianismo* (1958); o segundo estuda o confronto entre cristianismo e mundo grego em *Mensagem cristã e cultura helenística* (1961); o terceiro que ele só conseguiu concluir praticamente no texto manuscrito, trata das *Origens do cristianismo latino* (póstumo, 1978) (...).” (Ibidem, p. 191-192).

⁵³ Discípulo de De Lubac, em Lyon, e de Guardini, em Berlim, foi um dos expoentes de peso na renovação do pensamento teológico contemporâneo. Para uma panorâmica de sua teologia conferir Ibidem, p. 237-253.

⁵⁴ Cf. DANIELOU, S.J., J. Les orientations presentes de la pensée religieuse. *Études*, Paris, t. 249, n. 4, p. 5-21, [Avril] 1946.

⁵⁵ No entender de R. Gibellini, “ao traçar esse programa, o teólogo jesuíta torna-se repetidas vezes crítico do neotomismo e da teologia escolástica, que podem funcionar como ‘barreiras’, mas não como ‘resposta’, como deve ser uma teologia viva. Ao neotomismo Daniélou atribui sobretudo a ausência de historicidade e de subjetividade, categorias centrais no pensamento contemporâneo (marxismo e existencialismo) que influem inclusive na teologia bíblica e na patrística (...)”. (GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 170); Segundo o parecer de Giampero Bof a respeito do artigo de Daniélou, “nele se propunham, como linhas programáticas, o regresso às fontes bíblicas e patrísticas, o confronto e o diálogo com as correntes do pensamento contemporâneo e o contato com a vida”. (BOF, G. *Teologia Católica...*, p. 211); Nas palavras do próprio Daniélou, “(...) la théologie présente est en face d’une triple exigence: elle doit traiter Dieu comme Dieu, non comme un objet, mais comme le Sujet par excellence, qui se manifeste quand et comme il veut (...); elle doit répondre aux expériences de l’âme moderne et tenir compte des dimensions nouvelles que la science et l’histoire ont données à l’espace et au temps, que la littérature et la philosophie ont données à l’âme et à la société; elle doit enfin être une attitude concrète devant l’existence (...) La théologie ne sera vivante que si elle répond à ces aspirations (...)”. (DANIELOU, J. *Les orientations presentes...*, p. 7).

Quem, durante esse período, ocupava a cátedra de Pedro era Eugênio Pacelli⁵⁶, o Pio XII (1939-1958)⁵⁷. De austera personalidade, tinha a real noção do peso da responsabilidade de seu ofício. Assumira o papado numa época de crise mundial: às portas da Segunda Grande Guerra (1939-1945). Segundo G. Martina, na esfera administrativo-curial, “não queria colaboradores, mas executores”⁵⁸. Tamanha altivez dificilmente favoreceria tudo o que representasse inovação, mudança, evolução⁵⁹. Assim, além da fratura geopolítica que após a Guerra dividiu o mundo em dois grandes blocos, de planilhas sócioeconômicas divergentes, houve também o perigo de uma outra ruptura; essa, porém, ainda que em âmbito intra-ecclesial, pareceu não ser menos urgente. A Nova Teologia expandia as fronteiras da Teologia Católica e ameaçava a pseudo-estabilidade das rígidas formulações dogmáticas, tradicionais expressões da Doutrina. Uma nova reação era uma questão de tempo⁶⁰. O clima *policialesco* acabou, assim, por asfixiar esta nova leitura da Revelação, na míope tentativa de amputar o Espírito que vicejava uma Nova Vida à própria Igreja⁶¹. É neste contexto que virá à luz a encíclica *Humani Generis*.

⁵⁶ Sucessor de Aquiles Ratti, o Pio XI, tornara-se Papa em uma época de tensões geopolíticas que assolavam a Europa e o mundo. As ideologias do nacional-socialismo alemão, o liberalismo norte-americano, o fascismo e o comunismo ateu constituíam um panorama sóciopolítico de linhas divergentes que em breve mergulharia o mundo em um conflito bélico de trágicas consequências. Para uma compreensão mais completa do contexto sócio-ecclesial do pontificado de Pio XII conferir DUFFY, E. *A História dos Papas*. Tradução: Luiz Antônio Araújo. São Paulo: Cosac & Naify Edições Ltda, 1998. p. 262-268.

⁵⁷ “Nessa ocasião, Teilhard de Chardin começou a redação do *Fenômeno Humano*: oito meses de trabalho em Pequim. Não podendo recorrer à opinião de seu provincial (estamos em 1940), dirigiu-se ele diretamente a Roma. A resposta (que continha também a recusa de deixá-lo participar de um congresso em Nova Iorque) prometia o exame da obra por censores competentes; foi só em 1944 que ficou sabendo da conclusão deles: a publicação daquele texto era inoportuna e eram necessárias correções. Depois de sua estada em Roma, em 1948, recebeu ele um novo pedido de revisão, com correções aparentemente mínimas. Trabalho perdido: as autoridades romanas mudaram de parecer e recusaram mais uma vez o *nihil obstat*”. (ARNOULD, J. *Darwin, Teilhard de Chardin e Cia...*, p. 58-59).

⁵⁸ MARTINA, G. *História da Igreja...*, p. 208.

⁵⁹ “Após a guerra, as suspeitas de Roma crescem. Y. Congar chega a falar de ‘uma mudança nos rumos do pontificado de Pio XII, na segunda metade de 1946. Dirigindo-se à congregação geral dos jesuítas e, depois, ao capítulo geral dos dominicanos, o Papa alerta contra certa ‘Nova Teologia’, que estaria pondo em risco os dogmas imutáveis da Igreja católica (...)” (SESBOÛÉ, B. (org.). *A Palavra da Salvação...*, p. 374).

⁶⁰ Tal entusiasmo renovador teria seu contraponto no “incontestável enrijecimento”, observado no decurso da última década do pontificado de Pio XII (cf. AUBERT, R.; HAJJAR, J. *Nova História da Igreja...*, p. 176).

⁶¹ “O pensamento católico do período bélico e do pós-guerra apresenta uma orientação mais aberta em setores da periferia e uma linha mais cautelosa no centro (...) É certo, porém, que alguns teólogos, por volta de 1950, foram objetos de diversas medidas restritivas, para assumirem depois um papel importante entre os peritos conciliares, influyendo bastante sobre a gênese dos decretos do Vaticano II”. (MARTINA, G. *História da Igreja...*, p. 259-260).

Tendo por subtítulo “opiniões falsas que ameaçam a doutrina católica”⁶², o texto, datado de 1950 e que alude para o perigo de um relativismo dogmático (16), fruto da adoção de novas matrizes de pensamento como o historicismo (7), o existencialismo, o imanentismo, o idealismo (15) ou o materialismo é explícito ao citar a “hipótese monista e panteísta de um mundo submetido a perpétua evolução” (5). Difícil não ver aqui uma referência ao pensamento de Teilhard de Chardin. O fechamento⁶³ representado pela encíclica teve consequências nefastas. Conforme as palavras de R. Aubert, “os padres Congar, Chenu, De Lubac e outros, mestres de toda uma geração, foram as vítimas, felizmente temporárias, dessa verdadeira caça às bruxas”⁶⁴. Entre eles, encontrava-se também o pe. Teilhard, que, há algum tempo, vinha sofrendo sanções do magistério da Igreja por ocasião de seus escritos de índole teológica⁶⁵, que, aliás, só puderam ser publicados após a sua morte, em 1955⁶⁶. A rápida difusão de suas idéias lhe valeu, novamente, uma advertência póstuma. Um *monitum*⁶⁷ da Santa Sé, datado de 30 de Junho de 1962, advertia:

Estão sendo divulgadas, mesmo publicadas depois da morte do autor, as obras do padre Teilhard de Chardin, que alcançam sucesso

⁶² PIO XII. *Humani Generis*. Carta Encíclica, 1950. São Paulo: Paulus, 2000; O texto original pode ser encontrado em AAS. 42 (1950), 561-577, citado em DH 3875-3899.

⁶³ “Passo a passo, vai se restringindo o espaço de liberdade, à medida que se vai da biologia (evolucionismo) para a antropologia (poligenismo), rumo às ciências históricas (os onze primeiros capítulos do Gênesis)”. (SESBOÛE, B. (org.). *A Palavra da Salvação...*, p. 378); A encíclica, na verdade, não proíbe a pesquisa no campo do evolucionismo (36), mas quando o assunto é o poligenismo o discurso é mais severo: “tratando-se de outra hipótese, isto é, a do poligenismo, os filhos da Igreja não gozam da mesma liberdade, pois os fiéis cristãos não podem abraçar a teoria de que depois de Adão tenha havido na terra verdadeiros homens não procedentes do mesmo protoparente por geração natural, e que Adão signifique o conjunto dos primeiros pais (...)”. (*Humani Generis*, 37).

⁶⁴ AUBERT, R.; HAJJAR, J. *Nova História da Igreja...*, p. 176.

⁶⁵ “As idéias de Teilhard de Chardin foram, também elas, rapidamente alvo de suspeitas. Entre 1924 e 1925 irrompe a crise. Um texto que redigira, a pedido de um amigo jesuíta, foi, sem que o soubesse, transmitido ao Vaticano. De fato tratava-se de uma denúncia. Este texto propõe uma reflexão com vistas a conciliar o dogma do pecado original com as últimas descobertas relativas ao surgimento do homem na criação (...) A teoria de Teilhard, questionando a concepção tradicional da Igreja, causou escândalo. ‘Roma foi implacável’, escreveu um de seus biógrafos (...) destituído de sua cátedra de geologia e proibido de continuar a ensinar, padre Teilhard foi enviado à China para continuar suas pesquisas (...)”. (SESÉ, B. *Pierre Teilhard de Chardin...*, p. 57-58).

⁶⁶ “(...) durante sua vida foi-lhe praticamente impossível obter autorização das autoridades religiosas para publicar os escritos em que delineava sua visão filosófico-religiosa. A publicação póstuma de suas obras – que em duas décadas atingiu 13 volumes, entre 1955 e 1976 – deu origem a um grande debate, que arrebatou muitos espíritos”. (GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 175).

⁶⁷ Sobre esta Advertência Oficial conferir o comentário presente em ISAYE, S.J., G. Avertissement du 30 juin 1962 concernant les oeuvres du P. Teilhard de Chardin. *Nouvelle Revue Théologique*, Louvain, t. 84, n.8, p. 866-869, [Sept.-Oct.] 1962; Também: RESEK, OSB., R. Novos Resultados no “Caso Teilhard”? *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 29-31, p.75-94, [Jan.-Dez.] 1981.

considerável. Pondo de parte o que diz respeito às ciências positivas, é bastante evidente que, em matéria filosófica e teológica, essas obras são fartas em tais ambigüidades e até em graves erros que ofendem a doutrina católica. E por isso os eminentíssimos e reverendíssimos padres da Suprema Congregação do Santo Ofício exortam todos os Ordinários, os superiores dos Institutos Religiosos, os superiores dos Seminários e os reitores das Universidades, para que protejam os espíritos, principalmente os dos jovens, contra os perigos das obras de Teilhard de Chardin e de seus discípulos.

Roma, no Palácio do Santo Ofício, 30 de Junho de 1962
Sebastiano Masala, notário⁶⁸.

Pelo que se pode notar Teilhard de Chardin incomodava mesmo já tendo morrido. Importante é salientar, contudo, que o descompasso entre o que se propunha como reta orientação de fé no caso Teilhard e a favorável recepção de seu pensamento por parte dos homens de ciência e dos espíritos críticos do tempo foi deveras marcante. Mesmo assim, ainda que não tenha conhecido um restabelecimento digno de sua obediência à Igreja como o conheceram De Lubac, Congar e Daniélou, ele permanece como uma luz no caminho do diálogo entre Ciência e Fé. E este mérito é fruto de sua tenaz convicção e de uma mística profunda, que o animava a continuar, ainda que relegado a uma espécie de silêncio obsequioso, buscando a Verdade.

Assim, do *Syllabus*⁶⁹ de Pio IX, em 1864, até a *Humani Generis*, de Pio XII, em 1950, a Igreja vivera a tensão entre o *tradicionalismo* e a *inovação*. Apesar de tudo, os conflitos que

⁶⁸ “Quaedam vulgantur opera, etiam post auctoris obitum edita, Patris Petri Teilhard de Chardin quae non parvum favorem consequuntur. Praetermisso iudicio de his quae ad scientias positivas pertinent, in matéria philosophica ac theologica satis praefata opera talibus scatere ambiguitatibus, immo etiam gravibus erroribus, ut catholicam doctrinam offendant. Quapropter Eminentissimi ac Reverendissimi Patres Supraeae Congregationis S. Officii Ordinários Omnes necnon Superiores Institutuum religiosorum, Rectores Seminariorum atque Universitatum Praesides exhortantur ut animos, praesertim iuvenum, contra operum Patris Teilhard de Chardin eiusque assecutorum pericula efficaciter tuteantur. Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 30 Iunii 1962. Sebastianus Masala, *Notarius*”. (SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII. ACTA SS. CONGREGATIONUM. MONITUM. 30 IUNII 1962. in AAS. v. 54, n.9, p.526, 6 Augusti 1962).

⁶⁹ Documento composto de 80 proposições que reúne as condenações que Pio IX tinha realizado em seus vários escritos. O *Syllabus* foi elaborado por uma comissão de cardeais, tendo por base uma carta pastoral de 1860 do bispo Olimpo G. de Perpignan (cf. DOCUMENTOS DE GREGÓRIO XVI E DE PIO IX (1831-1878). Tradução: Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. p. 260-275. (Coleção Documentos da Igreja, 6)); Para o texto original conferir DH 2901-2980.

se observaram nesta época fizeram nascer uma teologia vigorosa capaz de multiplicar seus frutos em larga escala.

2. Teilhard de Chardin e a emergência de uma nova Cosmo-Visão

Na busca de novas categorias para explicitar as relações entre Deus e Sua Criação o pe. Teilhard lograra realizar o que em seu tempo parecia impossível: *unificar* Cristianismo e Ciência Moderna⁷⁰.

Sua época, marcada pela irrupção de Duas Grandes Guerras, fora ainda convulsionada por revolucionários pensamentos que procuravam situar o homem diante de um novo e efervescente panorama cultural que trazia em seu bojo uma palavra-chave: mudança. Aí, também a Igreja quis ser ouvida, ainda que seu diálogo com o mundo tenha sido caracterizado, como se viu acima, por certo conflito de perspectivas.

Cientista de formação e teólogo por vocação e por força do ministério por ele assumido, Teilhard de Chardin legara à humanidade a riqueza de seu pensamento na profundidade de uma inovadora *Weltanschauung*⁷¹. Em *Comment Je Vois*, redigido em 1948,

⁷⁰ Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz, o pe. Teilhard situara-se na linha fronteira que delimitava dois campos distintos de conhecimento: “(...) Viu-se no cruzamento de dois mundos, aberto inteiramente a duas influências, duas grandes formas de compreensão da realidade, que se debatiam na mente dos homens de seu tempo. De um lado, recolhia toda a tradição da revelação cristã, que lhe adviera por múltiplos canais, ao longo da sua formação e da sua vida de sacerdote; de outro lado, toda a tradição da mentalidade científica racionalista, que era a mentalidade moderna dos fins do século XIX e início do XX, precisamente quando Teilhard se formava. Encontrou-se numa situação privilegiada, como ele mesmo reconhece, e que lhe permitiu, com muito mais acuidade do que outros, perceber o que a visão cristã trazia de essencial e o que a visão científica trazia de necessário, de inevitável, de irrecusável. Teilhard vai tentar, então, partindo exatamente dessas grandes linhas, elaborar uma síntese, que seja também uma conciliação entre o cristianismo e o mundo moderno”. (LIMA VAZ, H.C. *Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin*. Petrópolis: Vozes, 1967. p. 51); Nas palavras de J.P. Nunes, “a vocação científica de Pierre Teilhard de Chardin atirou-o bem cedo para o meio de homens incrédulos e não praticantes, uma espécie de banho forçado num mundo que era precisamente a antítese de seu mundo interior. Ser-lhe-á bem doloroso dar-se conta a todo momento, de quanto seus companheiros de equipe vivem longe do grande mistério que é sua própria vida de cristão e padre (...) Como transmitir a este homem que tem o culto da ciência e de sua linguagem, a revelação de Deus? Como será possível a este homem, filho da terra, amar também o céu? É ao descobrir a solução para tais antinomias que Teilhard de Chardin se nos revela em toda sua grandeza e originalidade”. (NUNES, J.P. *Teilhard de Chardin, o Santo Tomás do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1977. p. 61).

⁷¹ Tradução possível: *Cosmovisão*. Preferiu-se citar aqui o termo em alemão utilizado pelo próprio Teilhard. Confira a este respeito, ainda, o breve texto, por ele redigido em 1948, intitulado *Trois Choses que Je Vois (ou: une Weltanschauung en trois points)*, publicado em *Les Directions de l'Avenir* às p. 161-175, de 1973, pelas Éditions du Seuil, de Paris. Aí, o pe. Teilhard desenvolve sua *Cosmovisão* ou *Mundividência* de forma sumária; Nas palavras de C. Cuénot, “o que garante a autenticidade da *Weltanschauung* teilhardiana é ela estar solidamente assente em memórias técnicas onde se encontram condensadas numerosas observações (...)”. (CUÉNOT, C. *Aventura e Visão...*, p. 59); R. Gibellini, ao expor o pensamento de R. Guardini – que fizera amplo uso da expressão ao longo de sua vida acadêmica, salientando sua especificidade semântica em âmbito católico –, esclarece: “(...) *Weltanschauung* é um ato de visão (*Anschauung*), que se volta para a totalidade da realidade concreta; neste sentido, a *Weltanschauung* não é ciência (se bem que possa ser tomada como objeto de

mas vindo a lume somente em 1973 na compilação intitulada *Les Directions de l'Avenir*, pode-se ler:

(...) Em primeiro lugar, e apesar de certas aparências, a “Weltanschauung” que eu proponho não representa de modo algum um sistema fixo e fechado. Não se trata aqui, absolutamente, de uma *solução* dedutiva do Mundo “à la Hegel”, de um quadro definitivo de verdade (isso seria ridículo!) –, mas tão somente de um feixe *de eixos de progressão*, como aqueles que existem e se descobrem pouco a pouco em todo sistema em evolução. Nem em absoluto de um esgotamento da Verdade, mas de linhas de penetração por onde se entreabre diante de nossos olhos uma imensidade do Real que ainda não foi explorada (...)⁷².

Foi assim que sua concepção de um Universo em franca evolução⁷³, unida à sua intuição de um Deus presente no coração da Matéria, resultou num sistema de idéias que, de

uma teoria científica), mas um olhar sobre o mundo, um olhar contemplativo sobre a totalidade concreta do mundo (...). (GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 219). Doravante, as palavras *Weltanschauung*, *Cosmovisão* ou *Mundividência* serão tomadas como *sinônimos* no decorrer da dissertação.

⁷² “(...) D’abord, et malgré certaines apparences, la ‘Weltanschauung’ que je propose ne représente aucunement un système fixé et fermé. Il ne s’agit point ici (ce serait ridicule!) d’une *solution* déductive du Monde, ‘à la Hegel’, d’un cadre définitive de vérité, – mais seulement d’un faisceau *d’axes de progression*, comme il en existe et s’en découvre peu à peu dans tout système en evolution. Non point épuisement de la Vérité, mais lignes de pénétration par où s’entrouvre devant nos yeux une immensité de Réel encore inexploré (...). (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Les Directions de l'Avenir*. Paris: Éditions du Seuil, 1973. p. 181).

⁷³ “(...) O conceito de Evolução significa que, longe de nos encontrarmos situados num cosmos terminado, nos movimentamos, arrastados num *processus de cosmogênese*. Teilhard compreendeu muito cedo esta implicação cósmica de que se reveste o conceito de Evolução, legitimamente alargado à totalidade do Espaço-Tempo (...). (TRESMONTANT, C. *Introdução ao pensamento de Teilhard de Chardin*. 2. ed. Tradução: Nuno de Bragança. Lisboa: Moraes Editora, 1965. p. 29); De um modo geral, evolução é a “teoria segundo a qual todos os seres derivam de outros seres mais simples que os precederam no tempo. Os mecanismos desta evolução foram objetos de teorias diversas entre as quais avultam as de Darwin (seleção natural), de Lamarck (hereditariedade dos caracteres adquiridos) e de De Vries (mutações). De fato, parece que estes três mecanismos intervêm para fazer progredir a evolução biológica. Para Teilhard, faz-se a evolução sobre o duplo plano biológico e psíquico com um paralelismo, de acordo com a lei de Teilhard chamada: *Lei de complexidade-consciência* (...). (CUYPERS, H. *Vocabulário Teilhard*. 2. ed. Tradução: Frei Eliseu Lopes, OP. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 43); “Resumamos, desde já, a significação desse termo *Evolução*, tão fundamental no pensamento de Teilhard (...): 1) *No sentido científico e fenomenal*, ela é a própria lei de sucessão e de transformação de todos os fenômenos no tempo, ou, mais precisamente, no Espaço-Tempo (...) Falamos aqui da Evolução generalizada a todos os níveis do ser (...) O *Evolucionismo* de Teilhard está, pois, longe de se reduzir às teorias darwinistas comumente conhecidas (...); 2) *No sentido cognoscitivo ou epistemológico*, a Evolução é uma dimensão de todo o pensamento e nos permite apreender gradualmente o Real em seu dinamismo: constatamos e admitimos que toda a realidade (material, orgânica, social, intelectual etc.) se apresenta como o elo de uma corrente, ou, mais exatamente, como um estágio, um mo(vi)mento numa gênese. Tudo nasce, tudo se desenvolve, tudo tem uma história, até o próprio Universo. Eis porque a Evolução não é uma hipótese, nem uma teoria filosófica, mas uma maneira geral de perceber e conhecer tudo (...); 3) *No sentido ontológico e total*, a Evolução é a dimensão fenomenal – aparente, manifesta, formidável – para a nossa experiência ao longo do Espaço-Tempo, na Duração, de uma ação transfenomenal: a criação divina (...). (TEILHARD DE CHARDIN, P. *O Fenômeno Humano*. 8. ed. Tradução: José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 54 – nota 28 do Capítulo I, Parte I, elaborada pelo próprio tradutor que, aliás, figura como o representante oficial no Brasil da *Foundation Teilhard de Chardin*

certo modo, abalou as teologias informadas por uma Razão Metafísica de cunho essencialista sustentadas à época pela Igreja como modelo-padrão do *Intellectus Fidei*⁷⁴.

Ora, não se tratava mais de justificar o Cristianismo frente às objeções do paganismo greco-romano, nem de purificar as teses aristotélicas de sua influência averroísta a fim de ver nelas um caminho aberto à justificação científica da Doutrina Sagrada; não se tratava, ainda, de discutir a validade das teses de Copérnico (1473-1543)⁷⁵ ou de aceitar a (nova) descrição do universo proposta por Einstein (1879-1955)⁷⁶; tratava-se, sim, de contemplar o Cosmos à luz de uma nova perspectiva: a evolutiva⁷⁷, a partir de uma Chave de Leitura privilegiada: o

de Paris, sendo, ainda, delegado por esta para controlar e aprovar todas as traduções das obras de Teilhard publicadas no país).

⁷⁴ Bernardo Catão, em excelente artigo sobre o Evolucionismo em confronto com a Teologia, fornece um importante esclarecimento de fundo epistemológico cujo conteúdo considere pertinente reproduzir em parte: “(...) A teologia, por seu lado, em busca da inteligência das realidades da fé, lança mão, necessariamente, dos instrumentos racionais de análise da realidade que conhecemos diretamente e que nos permitirá, por analogia, fazer uma idéia mais precisa e exata do Objeto que visamos conhecer. Toda teologia implica uma filosofia, que será tanto melhor quanto mais explícita e cuidadosamente for trabalhada. O aperfeiçoamento da razão é um dos fatores decisivos da perfeição de uma teologia, que não se contenta em ser mera exposição dogmática do que acreditamos, mas almeja proporcionar à inteligência a contemplação saborosa das realidades sobrenaturais (...) Historicamente falando a teologia cristã obteve os melhores resultados científicos em continuidade com o pensamento filosófico grego, de um modo geral e amplo. Tanto os Padres da Igreja, como os autores medievais, apesar das diferenças imensas que os separam, todos eles pensaram e proclamaram a sua fé dentro da corrente das idéias herdadas, mais ou menos diretamente, dos filósofos helênicos. Os conceitos gregos, desacreditados hoje por muitos, com bastante levandade, exprimem, é preciso não esquecer, as verdades fundamentais de nossa fé: Trindade de Pessoas na Unidade de uma só Natureza; União das naturezas numa só Pessoa; Transubstanciação, etc. Nem a Igreja, nem com ela, os teólogos estamos dispostos a sacrificar, com facilidade, a herança filosófica de que somos portadores. Não o podemos, aliás, pois nestes últimos cem anos, por diversas vezes, a Igreja mesma se tem empenhado a fundo na preservação e renovação da filosofia perene, desde o Concílio do Vaticano, através da renovação dos estudos escolásticos com a Encíclica *Aeterni Patris*, por exemplo, da repressão dos erros modernistas, até as intervenções mais recentes de Pio XII, na própria Encíclica *Humani Generis* (...) Depois disto tudo, como dialogar com o evolucionismo? (...) Não se trata de elaborar um estatuto teológico do evolucionismo, nem, muito menos, divagar sobre o alcance teológico da idéia de evolução (...) Visamos pura e simplesmente dialogar, i. é, estabelecer uma ponte de entendimentos entre a teologia tradicional e a ciência da evolução (...)”. (CATÃO, OP., B. O Evolucionismo. Conceitos em confronto com a Teologia. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 21, n. 1, p. 4-5, [Mar.] 1961).

⁷⁵ “Copérnico é, talvez, o mais famoso desses relutantes heróis da história da ciência. Ele foi o homem que colocou o Sol de volta no centro do Universo, ao mesmo tempo fazendo de tudo para que suas idéias não fossem difundidas, possivelmente com medo de críticas ou perseguição religiosa”. (GLEISER, M. *A Dança do Universo: dos Mitos de Criação ao Big Bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 100).

⁷⁶ Sobre o impacto do pensamento de Albert Einstein na ciência moderna conferir HAWKING, S.H. *Uma Breve História do Tempo: Do Big Bang aos Buracos Negros*. Tradução: Maria Helena Torres. Rio de Janeiro: Rocco, 1988. p. 35-83.

⁷⁷ “Hoje pode dizer-se que todos os sábios estão de acordo neste ponto: fazemos parte de um universo inacabado e em gênese contínua. A evolução não é mais uma teoria, mas um fato. O que continua discutível no campo científico é a interpretação, o processo ou as modalidades desta evolução (...)”. (NUNES, J.P. *Teilhard de Chardin...*, p. 59); Importante é saber que uma importante modalidade evolucionista promovida pelo pe. Teilhard é o transformismo, entendido por ele como o processo temporal da *União Criadora*: “O Transformismo, em sentido genérico, é a doutrina biológica segundo a qual as espécies se formam por sucessivas transformações de

Homem⁷⁸. Já o prólogo de seu *Le Phénomène Humain*, concluído em 1948 e publicado apenas em 1955, esclarece:

Estas páginas representam um esforço para *ver* e *fazer ver* o que passa a ser e o que exige o Homem, quando o inserimos, todo inteiro e até o fim, no quadro das aparências (...) *Ver*. Poder-se-ia dizer que toda a Vida consiste nisso – se não finalmente, ao menos essencialmente (...) *Ver* ou perecer. Eis a situação imposta pelo misterioso dom da existência a tudo quanto é elemento do Universo. E eis, por conseguinte, num grau superior, a condição humana (...) Por uma dupla razão, que o faz duas vezes o centro do Mundo, o Homem se impõe ao nosso esforço para ver como a chave do Universo⁷⁹.

Doravante, o Mundo⁸⁰, imageticamente representado por Teilhard como um cone evolutivo, está se fazendo, *in fieri*, ou seja, sempre acontecendo para nós que o vemos. Então, a série dos fenômenos (tudo o que nos aparece), antes estudada isoladamente, revela-se, na

organismos anteriores. O Transformismo teilhardiano, teísta e espiritualista, não se reduz às teorias evolucionistas de Darwin ou de Lamarck (...). (TEILHARD DE CHARDIN, P. *O Fenômeno Humano...*, p. 102 – nota 23 do Capítulo I, Parte II, elaborada pelo próprio tradutor).

⁷⁸ Teilhard não conhecera a formulação clássica do princípio cosmológico antrópico devida a R.H. Dicke, 1961, e Brandon Carter, 1974. Este último apresentara uma codificação deste princípio em duas tendências: a forte e a fraca. Assim, se conhece hoje o princípio antrópico fraco, segundo o qual o fato de existirem observadores no universo interfere na posição temporal destes, e o princípio antrópico forte, segundo o qual a presença de observadores no universo determina também a forma como este mesmo universo se constitui, ou seja, vemos o universo do jeito como ele é porque existimos. Mais tarde, o astrofísico John Barrow e o físico especialista em relatividade e gravitação Frank Tipler promoveriam a chamada *interpretação finalista* do mesmo princípio: “para eles, o princípio cosmológico antrópico mostra a necessidade de não excluir o uso da finalidade em uma explicação global do universo (...) o princípio cosmológico antrópico expressaria uma necessidade interna – universo teria saído do indeterminismo primordial para chegar à consciência pela emergência do homem no término de sua história (...)”. (MALDAMÉ, J-M. *Cristo para o Universo: Fé Cristã e Cosmologia Moderna*. Tradução: Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 77-78); Para uma compreensão mais completa acerca do princípio cosmológico antrópico em suas modalidades conferir HAWKING, S.H. *Uma Breve História do Tempo...*, p. 174-178); Esta busca por um *modelo* que descrevesse o universo a partir do referido princípio se me afigura muito próxima da *visão* teilhardiana, que coloca o Homem como *centro de perspectiva* do Mundo; De acordo com C. Cuénot, “estando a biogênese ancorada na cosmogênese, o homem, pelo simples facto de sua presença na natureza, impõe ao cosmos, primeiro uma certa textura (espírito-matéria) e, depois, uma certa estrutura (interiorização da matéria por complexificação); e o resultado desta dupla condição é constituir-lo, a ele, homem, no campo da nossa experiência, como a porção mais significativa e mais preciosa do mundo. O homem, chave do universo: eis uma das afirmações maiores da filosofia teilhardiana (...)”. (CUÉNOT, C. *Aventura e Visão...*, p. 96-97).

⁷⁹ “Ces pages représentent un effort pour *voir*, et *faire voir*, ce que devient et exige l’Homme, si on le place, tout entier et jusqu’à bout, dans le cadre des apparences (...) *Voir*. On pourrait dire que toute la Vie est là, – sinon finalement, du moins essentiellement (...) *Voir* ou périr. Telle est la situation, imposée par le don mystérieux de l’existence, à tout ce qui est élément de l’Univers. Et telle est par suite, à un degré supérieur, la condition humaine (...) A un double titre, qui le fait deux fois centre du Monde, l’Homme s’impose à notre effort pour voir, comme la clef de l’Univers”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le Phénomène Humain...*, p. 25-26).

⁸⁰ *Mundo*, *Cosmos*, *Terra* ou *Universo* são tomados como *sinônimos* no pensamento teilhardiano.

verdade como um único *fenômeno evolutivo* responsável pela *Tecitura*⁸¹ do Universo, que tem no Homem, por sua condição ontológica, o seu centro de construção.

Nasce, assim, a idéia da Cosmogênese⁸², exposta por ele em *Un Seuil Mental Sous Nos Pas: Du Cosmos à la Cosmogénese*, de 1951, mas que ficaria inédito até 1963 quando de sua publicação em *L'Activation de l'Énergie*:

Pois bem, é a este esforço de emersão e de esclarecimento que eu queria trazer aqui minha contribuição assinalando a extraordinária e determinante influência exercida sobre o comportamento humano moderno pelo acesso (muito recente, - ou mesmo inacabada ainda) de nosso espírito à percepção de um Mundo *em estado de deslocamento orgânico* sobre si mesmo. Uma passagem mental do Cosmos à Cosmogênese...⁸³.

⁸¹ Tecitura ou Estofo do Universo: esta é a “imagem” utilizada pelo pe. Teilhard para estabelecer sua “descrição” do Cosmo acontecendo evolutivamente no Espaço-Tempo como um Sistema que forma um Todo (por sua organicidade e pela relação atomística entre suas dimensões geo-materiais) e um Quantum (por sua energia). Sua originalidade consiste em evidenciar a estrutura bifacial desta Tecitura ou Estofo do Universo, que compreende uma face externa (o “Fora” das Coisas) e uma face interna (o “Dentro” das Coisas). Fora: o campo de observação da Física, que estuda analiticamente a complexidade material que vai se constituindo ao longo do Tempo e onde atua a Energia Tangencial, responsável pelo arranjo da exterioridade da Matéria. Dentro: o campo de estudo da Biologia, onde se pode observar, concomitante a cada passo de complexidade física, exterior, o surgimento da consciência entendida aqui como a malha psíquica (desde as mais rudimentares formas de percepção interior até o fenômeno humano de conhecimento reflexivo), responsável pela “emergência” de uma espontaneidade cada vez maior no processo que vai da Pré-Vida à Noosfera, esfera do pensamento, ponto alto da complexidade-consciência *per*-feita por esse dinamismo ascensional; aí atua a Energia Radial com seu poder de unificação na interioridade material. Importante é notar a este respeito a estrutura metodológica apresentada por Teilhard no ensaio *Le Phénomène Humain* (1938-1940/1947-1948), onde sua Cosmovisão vai sendo exposta de forma cuidadosamente didática: I. *LA PRÉVIE*, onde se estabelecem os vários matizes de Matéria na concepção teilhardiana e o Fora (*Dehors*) e o Dentro (*Dedans*) das Coisas com seu empuxo energético (*Cosmogénese*); II. *LA VIE*, onde se trata da aparição e expansão da Vida, de suas formas mais simples e menos organizadas até a subida da consciência (*Biogénese*); III. *LA PENSÉE*, onde Teilhard desenvolve noções fundamentais sobre a Hominização do indivíduo, o surgimento da Noosfera, a descoberta da Evolução e a percepção do Espaço-Tempo no conceito de Duração (*Antropogénese*); IV. *LA SURVIE*, a Sobrevida, onde se estabelecem as linhas diretrizes de uma novo perfil de Humanidade Coletiva, ou Sociedade, pela confluência do pensamento humano (*Noogénese*) e, de forma sucinta, o entendimento teilhardiano do Ômega; o ensaio é completado por um *Épilogue* sobre o Fenômeno Cristão.

⁸² “O acontecimento mais considerável que se terá passado à superfície da terra é o de tomarmos gradualmente consciência do facto de que o mundo está em movimento (...) Essa passagem de um mundo concebido como ordenado a um mundo concebido em via de ordenação, é a passagem de uma visão em cosmos a uma visão em cosmogênese. (...) Só com Laplace, no princípio do século XIX, desperta a idéia de qualquer coisa é já uma cosmogênese, com essa teoria de uma nebulosa que progressivamente se torna em sol e planetas. Mas o centro principal de cristalização foi sem dúvida a história natural, desde as *Époques de la nature*, de Buffon (1778), até à *Origem das espécies*, de Darwin (1859), e foi a partir desse germe transformista, aparecido e crescido sobretudo entre os zoólogos, que, por efeito de contágio, um número rapidamente crescente de ‘núcleos evolutivos’ não deixaram desde então de aparecer um pouco por toda a parte nos diversos ramos do conhecimento (...) Hoje, portanto, quer se trate da matéria, da vida ou do homem, tudo faz um só bloco. Não são de modo algum movimentos separados uns dos outros, é um grande movimento complexo que interessa todo o universo – é, numa palavra, uma cosmogênese, uma gênese do mundo...”. (CUÉNOT, C. *Aventura e Visão...*, p. 75-77)

⁸³ “Eh bien, c’est à cet effort d’émersion et de clarification que je voudrais apporter ici ma contribution en signalant l’extraordinaire et déterminante influence exercée sur le comportement moderne par l’accession (toute recente, – ou même encore inachevée) de notre esprit à la perception d’un Monde *en état de déplacement*

Saltam aos olhos, contudo, nesse processo cosmogenético⁸⁴, os *pontos críticos de descontinuidade*⁸⁵, isto é, saltos qualitativos que dão surgimento a estágios onde o novo emerge: vida na primeira célula, pensamento no primeiro homem; fatos inéditos o bastante para engendrar novos capítulos-chave no Livro do Mundo.

(...) Sim, da célula ao animal pensante, assim como do átomo à célula, um mesmo processo (aquecimento ou concentração psíquica) prossegue sem interrupção, sempre no mesmo sentido (...) Descontinuidade de continuidade. Assim se define e se apresenta para nós, na teoria do seu mecanismo, exatamente como o aparecimento da Vida, o nascimento do Pensamento⁸⁶.

Na descrição fenomenológico-científica⁸⁷ que daí resulta, abrem-se pontos para reflexões filosóficas ou meditações teológicas: afirmar um Universo em *evolução*, por exemplo, não exclui que a *mesma* seja para nós a manifestação da Criação⁸⁸ no Espaço-

organique sur soi-même. Un passage mental du Cosmos à la Cosmogénèse...”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *L’Activation de l’Énergie*. Paris: Éditions du Seuil, 1963. p. 261).

⁸⁴ “Na sua rota profunda, esta cosmogênese não é um movimento periódico, mas um movimento de convergência, porque os objectos e os seres têm tendência para se agruparem em conjuntos cada vez mais complicados e ligados, sendo essa complicação caracterizada por um parâmetro especial, porque quanto mais aumenta a complexidade, isto é, quanto mais progresso há na organização e na centração, tanto mais consciência aparece no interior (...)”. (CUÉNOT, C. *Aventura e Visão...*, p. 78).

⁸⁵ Sobre tais *pontos críticos de descontinuidade* ou *limiares críticos* (“*seuils critiques*”) à luz da observação científica (e em relação com o *Movimento Cósmico de Convergência* promovido pelo pe. Teilhard) conferir o artigo *La Convergence de L’Univers*, de 1951, também publicado em *L’Activation de l’Énergie* (p. 293-309).

⁸⁶ “(...) Oui, de la cellule à l’animal pensant, comme de l’atome à la cellule, un même processus (échauffement ou concentration psychique) se poursuit sans interruption, toujours dans le même sens (...) Discontinuité de continuité. Telle se définit et se présente à nous, dans la théorie de son mécanisme, juste comme l’apparition première de la Vie, la naissance de la Pensée”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le Phénomène Humain...*, p. 186-187).

⁸⁷ A *Fenomenologia* do pe. Teilhard será estudada junto com sua *Linguagem* no segundo capítulo da presente dissertação. Esta opção metodológica se justifica pelo fato de se tentar desenvolver num capítulo à parte uma leitura que permita demonstrar como se conjugam Metodologia e Epistemologia na elaboração cognitiva de Teilhard em uma síntese que articula, o quanto possível, o rigor da Ciência e as exigências da Fé.

⁸⁸ “Embora *Lamarck* e *Darwin* conservassem sua visão religiosa, teísta, do mundo e da vida, o fato é que no século XIX o materialismo e o evolucionismo apareceram bastante ligados, a tal ponto que, quando *H. Bergson* lançou no *Collège de France* o tema de sua *evolução criadora*, a expressão pareceu então paradoxal e escandalosa, porque, segundo uns, nem as leis da evolução admitiam qualquer lugar para um ato criador, nem segundo outros, o ato criador poderia admitir qualquer idéia de evolução. O conflito apresentava-se, então, insolúvel; e impunha-se escolher, portanto, entre a ciência e a religião, como se fossem duas posições antagônicas. Ora, a originalidade de Teilhard, na seqüência de *Bergson*, esteve precisamente em rejeitar a alternativa. A evolução é, para ele, mais que um simples fato verificado pela ciência, é a própria condição formal da aceitação de uma biologia científica. Para reconciliar a evolução com o espírito e o divino, bastará saber lê-la corretamente, em seu verdadeiro sentido (...)”. (NUNES, J.P. *Teilhard de Chardin...*, p. 58); De acordo com P. Smulders, “hoje em dia, está bem claro e reconhecido que a doutrina da evolução não prejudica em nada a fé na criação. Leva, porém, a uma profunda mudança na idéia da criação. O dogma ensina que, no seu ‘ser’ mais

Tempo⁸⁹. Em um artigo de 1953, *Le Dieu de l'Évolution*, publicado na coletânea *Comment Je Crois*, de 1969, o pe. Teilhard asseverara:

(...) o fato do Universo se apresentar a nós, a partir de agora, não mais como um Cosmos, mas como uma Cosmogênese, em nada muda a antiga idéia que tínhamos de um Autor de todas as coisas. “Como se, para Deus, repete-se, faria alguma diferença criar *instantaneamente* ou *evolutivamente*”(…) ⁹⁰.

Anos antes, em 1942, em *La Place de l'Homme dans l'Univers – Réflexions Sur La Complexité*, publicado em *La Vision du Passé*, de 1957, a clareza narrativa de Teilhard assumira contornos realistas ao se referir, de modo mais explícito, ao mesmo ponto cardeal de seu pensamento: “A Evolução (....) não é de modo algum ‘criadora’, como a Ciência pôde acreditar por um momento; mas é a expressão para a nossa experiência, no Tempo e no Espaço, da Criação”⁹¹.

Contudo, a intenção de Teilhard sempre fora destacar a unidade do todo, evidenciando que o Livro do Cosmos vai se fazendo em capítulos ou episódios interligados e sucessivos, contando uma só História em ordem *crono-ontológica* de aparecimento dos seres no Espaço-Tempo; e isso de acordo com uma *lei* mencionada por ele no ensaio intitulado *Esquisse d'un*

profundo e mais amplo, tôdas as coisas dependem do ato criador de Deus: Deus é a causa primeira e universal. A doutrina da evolução sustenta que, em nosso mundo experimental, tôdas as coisas foram produzidas por forças naturais: ela se limita às causas segundas e às relações intracósmicas. Ela não se pronuncia sobre o primeiro e o último fundamento da existência das realidades e das ações cósmicas. O filósofo e o crente dirão que tôdas as causas e forças naturais são determinadas por Deus Criador; mas isso não destrói que as causas naturais tenham seu efeito específico próprio (...) A presença criadora de Deus não acaba com o ser próprio das coisas, pelo contrário, constrói-o (...). (SMULDERS, P. *A Visão de Teilhard de Chardin...*, p. 64-65).

⁸⁹ “O espaço-tempo é uma noção einsteiniana; considera o espaço e o tempo como um todo ‘contínuo’, de modo que não podem os dois termos existir separadamente: não se podem dissociar, pois é impossível conhecer o espaço sem o tempo ou o tempo sem o espaço (...) Parece que Teilhard de Chardin concebe o espaço-tempo em um sentido diferente: êle não espacializa o tempo”. (CUYPERS, H. *Vocabulário Teilhard...*, p. 39-40).

⁹⁰ “(...) le fait, pour l'Univers, de se présenter à nous désormais, non plus comme un Cosmos, mais comme une Cosmogénese, ne change rien à l'idée que nous pouvions nous faire antérieurement de l'Auteur de toutes choses. ‘Comme si, pour Dieu, répète-t-on, cela pouvait faire une difference de créer *instantanément*, ou *évolutivement*’ (...). (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Comment Je Crois*. Paris: Éditions du Seuil, 1969. p. 287).

⁹¹ “L'Évolution (...) n'est point ‘créatrice’, comme la Science a pu le croire un moment; mais elle est l'expression pour notre expérience, dans le Temps et l'Espace, de la Création”. (Id. *La Vision du Passé*. Op. cit. p. 323-324).

Univers Personnel, de 1936, publicado posteriormente na compilação *L'Énergie Humaine*, de 1962:

(...) O fato evolutivo vem nos lembrar que o principal movimento do Real é uma síntese ao longo da qual o plural se manifesta sob formas cada vez mais complexas e organizadas, – cada nível posterior na unificação é acompanhado de um acréscimo de consciência interna e de liberdade (...) em todos os estágios sucessivos da Consciência, uma nova pluralidade se reconstitui para permitir uma síntese mais alta: assim se exprime a lei de recorrência (...)⁹².

Mais tarde, em um breve, mas esclarecedor artigo de 1954, intitulado *Un Sommaire de Ma Perspective “Phénoménologique” du Monde – point de départ et Clef de tout le Système* e que veio a lume em 1973 também na coletânea de textos *Les Directions de L'Avenir*, Teilhard voltaria a explicitar a importância desta mesma lei em sua Mundividência:

Se se aplica à História do Mundo esta lei de recorrência (dita “de complexidade-consciência”), vê-se desenhar uma série ascendente de pontos críticos e de desenvolvimentos singulares, - que são os seguintes: 1) *Ponto crítico de Vitalização* (...) 2) *Ponto crítico de Reflexão* (...) 3) *Desenvolvimento da Co-reflexão* (...) 4) *Probabilidade de um ponto crítico de Ultra-reflexão para frente* (...) 5) *Verossimilhança de uma reação (ou “reflexão”) do Ômega sobre o Humano em curso de co-reflexão (Revelação e Fenômeno Cristão)* (...)⁹³.

Em cada um dos tópicos acima elencados, Teilhard descreverá, em linhas gerais, as conseqüências e as especificidades dessa *lei de complexidade-consciência*⁹⁴, que se afigura no

⁹² “(...) Le fait évolutif vient nous rappeler que le mouvement du Réel est une synthèse, au cours de laquelle le plural se manifeste sous des formes de plus en plus complexes et organisées, – chaque degré ultérieur dans l’unification s’accompagnant d’un accroissement de conscience interne et de liberté (...) à tous les étages successifs de la Conscience, une pluralité nouvelle se reconstituant pour permettre une plus haute synthèse: ainsi peut s’exprimer la loi de récurrence (...)”. (Id. *L'Énergie Humaine*. Paris: Éditions du Seuil, 1962, p. 72-73).

⁹³ “Si l’on applique à l’Histoire du Monde cette loi de récurrence (dite ‘de complexité-conscience’), on voit se dessiner une série montante de points critiques et développements singuliers, – qui sont les suivants: 1) *Point critique de Vitalisation* (...) 2) *Point critique de Réflexion* (...) 3) *Développement de la Co-réflexion* (...) 4) *Probabilité d’un point critique d’Ultra-réflexion en avant* (...) 5) *Vraisemblance d’une réaction (ou ‘réflexion’) d’Oméga sur l’Humain en cours de co-réflexion (Révélation et Phénomène chrétien)* (...)”. (Id. *Les Directions de L'Avenir*. Op. cit. p. 233-235).

⁹⁴ “Para encontrar, na ordem fenomenológica e sem abandonar o plano científico, o sentido da Evolução, Teilhard parte ao encontro de uma *lei de recorrência* pela qual se rege o desenvolvimento do ‘Tecido Cósmico’, ao longo do tempo. A esta lei de recorrência chama Teilhard a *lei de complexidade-consciência*. No decorrer dos tempos, a Matéria foi-se orientando para estados cada vez mais complexos e improváveis, e a tal aumento de complexidade por parte do *Weltstoff* encontra-se experimentalmente ligado o emergir da Consciência”.

edifício teórico teilhardiano como que a diretriz fundamental responsável pela ascensão onto-complexificadora do Universo⁹⁵. Tem-se, portanto, que, para ele, a progressão evolutiva é *teleológica*⁹⁶, ou seja, dirigida em direção a sínteses cada vez mais complexas cujo Alvo Definitivo se revela no Centro Supremo de Convergência Universal a ser alcançado em Deus: o Ponto Ômega, Meta Consumatória que a Tudo plenifica.

(TRESMONTANT, C. *Introdução ao pensamento de Teilhard de Chardin...*, p. 36); Em outras palavras, “a complexificação material de um corpo, portanto, parece ser um indício e um parâmetro seguro para se consignar o grau de consciência que nêle se manifesta. Quanto mais perfeita a complexidade dos elementos, tanto maior será a interioridade. Essa estrita relação é, efetivamente, para Teilhard uma dimensão fundamental da substância cósmica, ou seja, uma lei da Realidade (...)”. (MARTINAZZO, E. *Teilhard de Chardin: ensaio de leitura crítica*: Petrópolis: Vozes, 1968. p. 82); Segundo a referida lei, organismos exteriormente mais complexos ostentam um nível de consciência (interioridade) mais “intenso” – tomando como parâmetro a estruturação cefálica. Em mesma medida organismos mais simples, menos centrados, apresentarão um nível de consciência mais *distendido* (cf. TEILHARD DE CHARDIN. P. *Le Phénomène Humain...*, p. 159): “(...) a complexidade externa é sempre o sinal do progresso de consciência (...) A hipótese de uma matéria, animada até nas forças e formas elementares por uma consciência obscura, vem encontrar-se com certos temas de Leibniz, de Schelling, de Ravaisson e de Bergson (...) A posição de Teilhard liga-se muito mais profundamente à tese fundamental de Bergson da correspondência e mesmo da identidade entre a *unidade* e o *espírito* do que à necessidade lógica de continuidade e de ligação entre a vida e seus antecedentes. É uma noção clássica em metafísica, mas Teilhard explora-lhe a fundo as conseqüências físicas. A afinidade mútua dos elementos materiais na unidade de uma estrutura parece-lhe regida por uma espécie de aspiração, análoga ao amor”. (RIDEAU, É. *O Pensamento de Teilhard de Chardin...*, p. 128); A este respeito, Bernard Sesé observa que a leitura de *A evolução criadora*, de Bergson, será decisiva para Teilhard (cf. SESE, B. *Pierre Teilhard de Chardin...*, p. 31); Contudo, segundo J. Arnould, “enquanto *A evolução criadora* de Bergson defendia uma irradiação, uma divergência, partindo de um centro, o Kosmos que Teilhard de Chardin construiu desde essa época era convergente, finalizado, ortogenético (...)”. (ARNOULD, J. *Darwin, Teilhard de Chardin e Cia...*, p. 51).

⁹⁵ Segundo P. Smulders, “pode parecer estranho que Teilhard ache possível formular uma lei geral, à qual obedeça a evolução na terra, apesar do caráter incompleto de nossos conhecimentos relativos aos fatores concretos que determinam esta evolução, ou a passagem duma forma de vida inferior a uma forma superior (...) É possível que o estudos dos imensos períodos da geologia e da história da vida tenha aguçado o olho de Teilhard, pois ele está persuadido de que, para ‘ver’ essa lei, é bastante sobrevoar rapidamente a história da Terra, tal como nos é descrita pelas diversas ciências. Se tomarmos uma distância suficiente acima das particularidades em que cada uma destas ciências imerge, perceberemos uma grande linha, uma lei geral que exprime a direção da evolução em todos os níveis da existência material (...) A lei de complexificação significa, pois, que os seres mais evoluídos incluem maior número de elementos constitutivos, de grande variedade, ligados por uma rede fechada de relações (...)”. (SMULDERS, P. *A Visão de Teilhard de Chardin...*, p. 44-45).

⁹⁶ Para o pe. Teilhard a Evolução é *dirigida*, possui um *sentido e uma linha de progresso*; possui uma *finalidade*: a emergência do espírito *no seio da matéria* em sua marcha ascensional-complexificadora, chamada por ele, *espirituosamente*, de “*Le Fil D’Ariane*” (cf. TEILHARD DE CHARDIN. P. *Le Phénomène Humain...*, p. 153-166) culmina em Deus, o Ômega Transcendente; Segundo R. Blank, “a concepção evolucionista, formulada por Teilhard de Chardin, é marcada por uma esperança profunda. O centro dela é a convicção de que a última finalidade da grandiosa dinâmica processual da evolução só pode ser a sua plenificação em Deus. O cosmo não se perde no nada. A obra criadora de Deus tem uma última finalidade, e toda a dinâmica convergente da evolução tende a alcançar este fim último que é Deus”. (BLANK, R.J. *Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus*. São Paulo: Paulus, 2001. p. 284).

3. O Ômega enquanto postulado estruturante da lógica teilhardiana

Homem de ciência, Teilhard de Chardin organizara seu pensamento conforme uma *lógica de ferro*, cuja conseqüência é a emergência de uma coerência epistêmica que impulsiona um raciocínio que parte, não de um conceito previamente estabelecido, mas da experiência, da observação do Real⁹⁷. Não se pode perder de vista o fato de que sua vocação científica, aos poucos amadurecida, permitira a ele um *senso* cognitivo marcado pelo rigor da análise, acompanhada não apenas por uma profunda exigência de plenitude, mas pela “necessidade de possuir um absoluto”⁹⁸.

Desse modo, uma vez haurida da experiência a concepção de uma Evolução Convergente, o Ômega se impõe como o *postulado fundante* de uma lógica que informa o edifício teórico do pe. Teilhard⁹⁹. Em *Comment Je Vois*, ele explicara:

Com esse nome, “Ponto Ômega”, designei de há muito, e ainda entenderei aqui, um pólo último e auto-subsistente de consciência, suficientemente ligado ao Mundo para poder coletar em si, por união, os elementos cósmicos que alcançaram o extremo de sua contração ordenação técnica (...) Em si, e por definição, não conseguimos diretamente apreender um Foco como esse. Mas, se a sua presença e

⁹⁷ “A prática da ciência desenvolveu em Teilhard as qualidades normais do sábio: o respeito pelos factos, o rigor, a precisão (...) De maneira mais funda ainda, a ciência marcou Teilhard com a exigência de *racionalidade* para com o real (...) Participou da fé da sua época no valor dos fenómenos positivos, única maneira de o homem apreender a realidade sensível, mas alargando, como Bergson, essa positividade aos fenómenos espirituais”. (RIDEAU, É. *O Pensamento de Teilhard de Chardin...*, p. 16).

⁹⁸ CUÉNOT, C. *Aventura e Visão...*, p. 18; Porém, “essa dupla formação – religiosa e científica- está no centro da espiritualidade e da visão de mundo que já se fazem notar nos primeiros trabalhos que ele publica. No entanto, a consciência que padre Teilhard de Chardin toma então do mundo, a partir de suas pesquisas científicas, não se harmoniza muito com o ensinamento da teologia desenvolvido naquela época (...)”. (SESÉ, B. *Pierre Teilhard de Chardin...*, p. 30).

⁹⁹ Procurei, na medida do possível, limitar-me, no subtema ora desenvolvido, à descrição que o pe. Teilhard faz do Ômega à luz da estruturação de sua lógica científica a fim de tentar evidenciar, nesta temática específica, os diferentes, mas complementares, planos de leitura oferecidos sobre o Ômega pelo autor estudado. No entanto, devido às dificuldades, muitas vezes presentes, em se “separar” estes planos na composição da argumentação teilhardiana vale conferir a contribuição de D. Romano Rezek, célebre comentador do pensamento teilhardiano: “(...) Para facilitar a compreensão do pensamento de Teilhard, apresentamos os três possíveis sentidos do Ponto Ômega, mas notemos bem que esses sentidos são usados, nas obras de Teilhard, ou globalmente, ou distinto uns dos outros: – O Ponto Ômega é o ponto último da perfeição que deve ser atingida pela humanidade futura. Este é o sentido primário e natural; – Grande parte da humanidade futura, na Terra ou fora dela, há de querer unir-se com o *Deus-Ômega*. Este é o sentido secundário e geral. Mas... – *Como* esta união, tão esperada pela maior parte (!?) da humanidade dos últimos tempos poderia realizar-se entre o Deus invisível e a Humanidade (seja ainda na vida natural, seja num estado sobrenatural, além da morte corporal)? Pelo Homem-Deus, o Cristo – responde Teilhard. Eis o terceiro e definitivo sentido do Ponto Ômega que domina a Cristologia inteira de Teilhard”. (REZEK, OSB., R. O Ponto Ômega em Teilhard de Chardin. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 38, p. 84, [Jan. –Abr.] 1984).

a sua influência não podem ser imediatamente perceptíveis, sua existência, em compensação (...) parece inevitavelmente postulada (...) ¹⁰⁰.

Doravante, a imagem do *cone* evolutivo por ele utilizada faz do vértice do *mesmo* o ponto crítico de maturação da Noosfera, a esfera do pensamento ou película pensante da Terra, para *onde* se estende ou se expande a *lei de complexidade-consciência* ¹⁰¹. Em um breve ensaio ¹⁰² de 1944, intitulado *La Centrologie – Essai d’Une Dialectique de l’Union*, publicado em *L’Activation de l’Énergie*, de 1963, tem-se uma exposição do processo centro-complexificatório promovido pela Evolução que apresenta, assim, uma dinâmica unificadora direcionada para o Ômega:

(...) Prolongada indefinidamente para trás, seguindo o eixo dos tempos, a lei de centro-complexidade nos faz entrever zonas cada vez mais difusas, onde os elementos cada vez mais fragmentários flutuam em um estado de heterogeneidade cada vez mais desorganizados. Deste lado a “recorrência” não conhece nenhum limite inferior (...) Conduzido, pelo contrário, em sentido inverso, isto é em direção ao futuro, a extrapolação da série define um *cume*. A existência de um ponto Ômega cósmico se nos apareceu a partir do instante em que se

¹⁰⁰ “Par ce nom, ‘Point Oméga’, j’ai désigné, depuis longtemps, et j’entendrai encore ici un pôle ultime et self-subsistant de conscience, assez mêlé au Monde pour pouvoir collecter en soi, par union, les éléments cosmiques parvenus à l’extrême de leur centration par arrangement technique (...) En soi, et par définition, un tel Foyer ne nous est pas directement saisissable. Mais si sa présence et son influence ne sauraient être immédiatement perçues, en revanche son existence (...) paraît inévitablement postulée (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Les Directions de L’Avenir...*, p. 200-201).

¹⁰¹ De acordo com Henrique Cláudio de Lima Vaz, “a lei da continuidade evolutiva nos diz que, se pensamos o universo em termos de evolução, devemos admitir, sob pena de sermos incoerentes, que essa evolução é irreversível. Esta lei é contrabalançada pela lei da descontinuidade ascendente, isto é, o universo não seria evolutivo se não apresentasse planos de realidade cada vez mais complexos, cada vez mais ricos; o contrário seria a própria negação da evolução. Finalmente, a lei da centro-complexidade afirma que um ser é tanto mais perfeito quanto mais complexo; complexo não no sentido de complicado, mas no sentido de unificado. Ou seja, é tanto mais perfeito quanto mais elementos unifica. Podemos, agora, analisar a estrutura do Ponto Ômega como decorrência das leis do universo: uma vez admitida a primazia do fenômeno humano, para a descoberta do eixo central de representação do universo, o Ponto Ômega surgirá no prolongamento desse eixo, como termo que polariza e explica a crescente unificação de elementos cósmicos numa linha de complexidade ascendente”. (LIMA VAZ, H.C. *Universo Científico e Visão Cristã...*, p. 109-110).

¹⁰² Neste ensaio, Teilhard faz notar, sob a forma de proposições logicamente concatenadas, a índole científico-experimental de sua tentativa de explicação universal dos fenômenos por ele observados: de modo algum sua Leitura do Real se configura como uma síntese a priori, a partir de alguma definição do “ser”, mas uma lei de recorrência experimental verificável no campo fenomenal; tem-se então que ele pretendia apresentar, segundo suas próprias palavras, “non pas une Métaphysique abstraite, – mais, une Ultra-physique réaliste de l’Union”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *L’Activation de l’Énergie...*, p. 106)

impôs em nosso espírito a evidência que o Universo era psiquicamente convergente (...) ¹⁰³.

A cada limiar transposto pelo dinamismo ascensional da Cosmogênese, essencialmente *núcleo-sintética* ou *centro-geradora*, o que se constata de modo especial na emergência da Noosfera, o Ômega se manifesta como Pólo de Concentração exigido pela própria estrutura cosmogénica definida pela convergência espaço-temporal:

(...) Genéticamente falando (isto é, observada a posição que nós ocupamos no Espaço-Tempo) Ômega se apresenta fundamentalmente a nós como o centro definido pela concentração última da Noosfera sobre ela mesma (...) Conseqüentemente, nele, uma complexidade máxima de amplitude cósmica coincide com uma máxima centriedade cósmica (...) E, com efeito, para satisfazer as suas condições de posição e de função, é fácil ver que Ômega, tal como nossa lei de recorrência o descobre, deve se apresentar, visto por nós, como tudo ao mesmo tempo: pessoal, - individual, – já parcialmente atual, – e já parcialmente transcendente também ¹⁰⁴.

Ainda que parcialmente atual ¹⁰⁵, esta Presença Ativa que conduz a marcha ascensional do Mundo deixa entrever o Ômega como que o Motor da Centrogênese, isto é, o responsável pela atração dos centros inferiores que emergem para estágios cada vez mais complexos e estruturados de síntese vital e que no seu devido tempo atingirá as zonas superiores da Noosfera:

¹⁰³ “(...) Prolongée indéfiniment en arrière, suivant l’axe des temps, la loi de centro-complexité nous fait entrevoir des zones de plus en plus diffuses, où les éléments de conscience de plus en plus fragmentaires flottent dans un état d’hétérogénéité de plus en plus désorganisée. Pas de limite inférieure à la ‘réurrence’ de ce côté-là (...) Menée, par contre, en sens inverse, c’est-à-dire vers l’avenir, l’extrapolation de la série définit un *sommet*. L’existence d’un point Oméga cosmique nous est apparue dès l’instant où s’est imposée à notre esprit l’évidence que l’Univers était psychiquement convergent (...)”. (Ibidem, p. 117).

¹⁰⁴ “(...) Génétiquement parlant (c’est-à-dire observé depuis la position que nous occupons dans l’Espace-Temps) Oméga se présente fondamentalement à nous comme le centre défini par la concentration ultime sur elle-même de la Noosphère (...) En lui, par suite une complexité maxima, d’amplitude cosmique, coincide avec une centrété cosmique maxima (...) Et en effet, pour satisfaire à ses conditions de position et de fonction, il est facile de voir qu’Oméga, tel que notre loi de réurrence le décèle, doit se présenter, vu par nous, comme tout à la fois: personnel, – individuel, – partiellement actuel déjà, – et partiellement aussi transcendant”. (Ibidem, p. 117-118); Mais adiante, no último subtema do ensaio, Teilhard esclarece, em nota, a diferença por ele estabelecida entre *personnel* e *individuel*: “(...) Ce qui fait un centre ‘individuel’, c’est d’être distinct des autres centres qui l’entourent. Ce qui fait le ‘personnel’, c’est d’être profondément lui-même (...)”. (Ibidem, p. 123 – nota 1).

¹⁰⁵ Sua personalidade e sua transcendência serão estudadas juntas no terceiro subtema do terceiro capítulo da presente dissertação.

(...) Também parcialmente atual, – isto é, já capaz de agir sobre nós como objeto *presente*. Tal como a estrutura evolutiva do Mundo o postula, Ômega é bem mais que a imagem “real” destinada a se formar no futuro foco do Universo convergente. É como uma *fonte* de luz que ele age. Não é ele que faz jorrar e que sustenta *hic et nunc* o feixe de ligações radiais? (...) Assim definido em sua natureza e em suas propriedades, Ômega brilha verdadeiramente no céu do futuro como o motor e o totalizador completo da Centrogênese. Sob sua atração e à sua imagem, os centros cósmicos elementares se formam e se aprofundam em sua matriz de complexidade. E, recolhidos por ele, estes mesmos centros acedem à imortalidade, a partir do instante em que, tornados eu-cêntricos (isto é, pessoais) eles se tornam estruturalmente capazes de entrar em contato, centro a centro, com sua consistência suprema (...) ¹⁰⁶.

Como se vê o Ômega *preside* o Cosmos em gênese evolutiva, aparecendo, em cada ponto crítico de descontinuidade ou em cada centro que unifica ou complexifica um estágio anterior mais dispersivo e desagregado, como o Sustentáculo Permanente do feixe de energias radiais ¹⁰⁷, internas, da progressão evolutiva. Nas conclusões deste mesmo ensaio, o pe. Teilhard estabelece as *leis da União* ¹⁰⁸ que permitem um maior esclarecimento do que vem sendo exposto acerca da importância do Ômega na lógica de seu pensamento:

De uma extremidade a outra da Evolução, tal como nós a temos definido, tudo se move, no Universo, no sentido da unificação (...) Em primeiro lugar, a *união* (a união física, em verdade) cria. Lá onde há a desunião completa do estofo cósmico (a uma distância infinita do Ômega) não há *nada*. E lá onde a consciência dá um passo ou um salto para a frente (aparição da Vida pelo agrupamento dos fragmentos de centro, aprofundamento de centros filéticos, emergência de centros refletidos, nascimento da Humanidade, aurora do Ômega) este progresso está constantemente ligado a um acréscimo de união (...) ¹⁰⁹.

¹⁰⁶ “(...) Partiellement actuel aussi, – c’est-à-dire capable déjà d’agir sur nous comme objet *présent*. Tel que la structure évolutive du Monde le postule, Oméga est bien plus que l’image ‘réelle’ destinée à se former dans l’avenir au foyer de l’Univers convergent. C’est comme une *source* de lumière qu’il agit. N’est-ce pas lui qui fait jaillir et soutient *hic et nunc* le faisceau des liaisons radiales ? (...) Ainsi défini dans sa nature et ses propriétés, Oméga rayonne vraiment au ciel de l’avenir comme le moteur et le totalisateur complet de la Centrogénèse. Sous son attrait et à son image, les centres cosmiques élémentaires se forment et s’approfondissent dans leur matrice de complexité. Et, recueillis par lui, ces mêmes centres accèdent à l’immortalité, dès l’instant où, devenus eu-centriques (c’est-à-dire personnels) ils deviennent structurellement capables d’entrer en contact, centre à centre, avec sa consistance suprême (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *L’Activation de l’Énergie...*, p. 118-119).

¹⁰⁷ Cf. nota 81 sobre a atuação da Energia Radial na dinâmica evolutiva.

¹⁰⁸ Para o pe. Teilhard *ser é unir* (cf. TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le Phénomène Humain...*, p 25). Para ele as leis da União aqui expostas se subdividem em três. Assim, *criar* é a) *unir*, b) *diferenciar* e c) *personalizar*.

¹⁰⁹ “D’une extrémité à l’autre de l’Évolution, telle que nous l’avons définie, tout se meut, dans l’Univers, dans les sens de l’unification (...) Tout d’abord, l’*union* (l’union *physique*, vraie) crée. Là où il y a désunion complète

Então, para Teilhard de Chardin *criar é unir*; porém, importante é notar que a teoria da União Criadora não se configura para ele como uma doutrina metafísica. Antes, se constitui como uma explicação restrita aos limites da Ciência, ainda que motivada por um impulso de ordem religiosa, como já se pode ler no artigo *Mon Univers*, redigido em março de 1924 e publicado somente na coletânea *Science et Christ*, de 1965:

A União Criadora não é exatamente uma doutrina metafísica. É antes uma espécie de explicação empírica e pragmática do Universo, nascida em mim da necessidade de conciliar, num sistema solidamente ligado, as concepções científicas da Evolução (admitidas como definitivas na sua essência) com a tendência inata que me levou a procurar o Divino, não em ruptura com o Mundo físico, mas através da Matéria e, de qualquer ponto, em união com ela¹¹⁰.

Em seguida, contudo, *a união diferencia e, no caso do Homem, personaliza*:

(...) Sendo a personalização uma *diferenciação criadora*, esta terceira lei da União não faz senão resumir, religar e esclarecer as duas outras. – Não somente no sentido em que o grão do pensamento emerge da perfeita centração de uma complexidade sobre ela mesma; mas também no sentido em que, pela agregação centro a centro (isto é, pessoal) com outros grãos de pensamento, ele se super-personaliza. – Tal é mais ainda, experimentalmente, o resultado da unanimidade sobre nossas consciências humanas (...) Longe de tender a se confundir, os centros reflexos intensificam seu *ego* à medida em que eles se estreitam entre si. Eles se sobre-centram cada vez mais à medida em que eles se aproximam mais uns dos outros convergindo sobre Ômega. Fato da experiência, digo. E, ao mesmo tempo, simples reafirmação da lei de centro-complexidade¹¹¹.

de l'étoffe cosmique (à une distance infinie d'Oméga), il n'y a *rien*. Et là où la conscience fait un pas ou un saut en avant (apparition de la Vie par groupement des fragments de centre, approfondissement des centres phylétiques, émergence des centres réfléchis, naissance de l'Humanité, aurore d'Oméga) ces progrès est constamment lié à un accroissement d'union (...)" (Id. *L'Activation de l'Énergie*. Op. cit. p. 122).

¹¹⁰ "L'Union créatrice n'est pas exactement une doctrine métaphysique. Elle est bien plutôt une sorte d'explication empirique et pragmatique de l'Univers, née en moi du besoin de concilier, dans un système solidement lié, les vues scientifiques de l'Évolution (admisses comme définitives dans leur essence) avec la tendance inée qui m'a poussée à chercher le Divin, non en rupture du Monde physique, mais à travers la Matière, et en quelque manière, en union avec elle". (Id. *Science et Christ*. Op. cit. p. 72).

¹¹¹ "(...) La personnalisation étant une (la) *différenciation créatrice*, cette troisième loi de l'Union ne fait que résumer, relier et éclairer les deux autres. – Non seulement en ce sens que le grain de pensée émerge de la parfaite centration d'une complexité sur elle-même; mais en ce sens aussi que, par agrégation centre à centre (c'est-à-dire personnelle) avec d'autres grains de pensée, il se super-personnalise. – Tel est bien encore, expérimentalement, le résultat de l'unanimité sur nos consciences humaines (...) Loin de tendre à se confondre, les centres réfléchis intensifient leur *ego* à mesure qu'ils se resserrent entre eux. Ils se sur-centrent de plus en plus, à mesure qu'ils se rapprochent davantage les uns des autres en convergeant sur Oméga. Fait d'expérience, je dis bien. Et, en même temps simple réaffirmation de la loi de centro-complexité". (Id. *L'Activation de l'Énergie*. Op. cit. p. 123-124).

Assim, a Evolução se realiza no arcabouço cognitivo do pe. Teilhard como “um processo cósmico de personalização”¹¹². Porém, a razão que o leva a conceber um Ponto Ômega, isto é, a idéia de um ponto final de maturação de todo Universo, é a *Razão de Irreversibilidade*¹¹³. Em *Comment Je Vois*, pode-se constatar esse desdobramento lógico da concepção teilhardiana de um Mundo em gênese:

(...) Segundo o que dissemos acima, o movimento de complexificação cósmica, uma vez desencadeado não mais se detém. Ora, ao nível e a partir do ponto psíquico de Reflexão essa irreversibilidade *externa, relativa*, começa a se forrar de uma outra irreversibilidade, esta *interna e absoluta* (...) ¹¹⁴.

Aqui o raciocínio de Teilhard se estrutura da seguinte maneira: a vida levou milhões de anos para chegar ao Homem. Seria absurdo pensar que este esforço fosse vão e votado à autodestruição. O ser que porventura alcançasse certo nível no processo evolutivo não poderia negar-se a si mesmo radicalmente, isto é, romper a cadeia evolutiva que o constituiu:

(...) O Homem, desperto simultaneamente para a previsão do futuro e para o seu poder de invenção, percebe-se cada vez mais nitidamente que ele seria um louco de se prestar ao prolongamento e, bem mais ainda, ao salto da Evolução por seu intermédio, se a essência insubstituível e incommunicável, seja de cada pessoa individual, seja da Humanidade planetizada, não fosse finalmente coletada e integrada em alguma consumação, – *para sempre*¹¹⁵.

Doravante, crer no Universo significa acreditar em sua coerência. Ora, uma evolução que apontasse ou caminhasse para o Homem seria incoerente, e até mesmo absurda, se a

¹¹² “(...) l’Évolution cosmique (...) nous pouvons simplement l’appeler un ‘processus cosmique de personnalisation’”. (Ibidem, p. 124).

¹¹³ Sobre essa *razão de irreversibilidade* conferir um breve texto do pe. Teilhard, redigido por ocasião de uma Assembléia realizada em 21 de Março de 1923 na Société d’Anthropologie, intitulado *Sur La Loi d’Irréversibilité en Évolution*, publicado em *La Vision du Passé*, de 1957, pelas Éditions du Seuil, de Paris, p. 73-74.

¹¹⁴ “(...) D’après ce que nous avons dit plus haut, le mouvement de complexification cosmique, une fois amorcé, ne s’arrête plus. Or, au niveau et à partir du point psychique de Réflexion, cette irréversibilité *externe, relative*, commence à se doubler d’une autre irréversibilité, *interne* celle-là, et *absolue* (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Les Directions de l’Avenir...*, p. 201).

¹¹⁵ “(...) L’Homme, éveillé simultanément à la prévision du futur et à son pouvoir d’invention, s’aperçoit de plus en plus clairement qu’il serait bien fou de se prêter à la prolongation, et bien plus encore au rebondissement, à travers lui, de l’Évolution, si l’essence irremplaçable et incommunicable, soit de chaque personne individuelle, soit de l’Humanité planétisée, n’était pas finalement collectée et intégrée dans quelque achèvement, – *pour toujours* (...)”. (Ibidem, p. 201).

pessoa humana, fruto superior da Evolução, tivesse, no fim, que perecer até o seu desaparecimento total: “Em outras palavras, num Universo que se tornou consciente de um Porvir, o enrolamento cósmico se deteria imediatamente, por dentro, diante da eventualidade desesperante de uma Morte total”¹¹⁶.

Do mesmo modo, a abolição do *eu* após a morte constituiria o mais grave retrocesso, contrário à própria essência do processo evolutivo¹¹⁷. Os homens não se engajariam no progresso e na unificação da Humanidade se não tivessem a convicção de que o esforço exigido tem possibilidade de sucesso. A perspectiva de uma morte total, que simplesmente eliminasse ou destruísse a consciência *individual* e *coletiva*, quebraria, ao mesmo tempo, toda a ascensão evolutiva.

Em um outro texto importante, e não menos polêmico do pe. Teilhard, *Esquisse d'Une Dialectique de l'Esprit*, completado em novembro de 1946 e também publicado em *L'Activation de l'Énergie*, de 1963, pode-se acompanhar o desenvolvimento de uma espécie de resumo desta perspectiva donde se destaca uma interessante reflexão sobre as dimensões do Ômega. Neste ensaio, seu pensamento é estabelecido, metodicamente, em quatro tempos ou momentos sucessivos que apresentam, concatenadamente, a marcha *dialética* do Mundo em direção a um Ponto Final de acabamento cósmico.

Tem-se, assim, no Primeiro Momento, *Le Phénomène Humain et l'Existence d'Un Dieu Transcendant*, a descrição do *Fenômeno Humano* como fenômeno central da Evolução e o aparecimento do Ômega como Centro de Convergência do Universo:

É no organismo individual humano que culmina, neste momento do Mundo, no campo de nossa experiência, a lei de complexidade e de

¹¹⁶ “(...) En d'autres termes, dans un Univers devenu conscient d'un Avenir, l'enroulement cosmique s'arrêterait immédiatement, par le dedans, devant l'éventualité désespérante d'une Mort totale (...)”. (Ibidem, p. 201).

¹¹⁷ “O ponto ômega do acabamento, ativado pela graça e pelo Cristo cósmico (e não pelo fruto das forças meramente mecânicas da evolução), coincide com o momento da total epifania, parusia e apocalipse (manifestação) de Deus. O Universo e a humanidade atingem seu ponto mais alto, e por isso sua meta, se se perderem para dentro de Deus. É na fusão de amor com Deus que tudo ganha seu sentido; caso contrário, a evolução é um descaminho e um fatal absurdo (...)”. (BOFF, L. *Vida para além da Morte*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 125).

consciência. Ora, se ela culmina aí momentaneamente (pelo surgimento do fenômeno da reflexão) tudo leva a crer que ela não se acaba aí (...) Deste ponto de vista, não somente a evolução natural da Biosfera se prolonga no que eu chamei a Noosfera, mas ela assume uma forma nitidamente *convergente*, desenhando em direção ascendente um *ponto de maturação* (...) do nosso lado das coisas, o cume do cone evolutivo (o ponto Ômega) se apresenta no horizonte como um foco de convergência simplesmente imanente: a Humanidade totalmente refletida sobre si mesma (...) ¹¹⁸.

No Segundo Momento, *La Création Évolutive et l'Attente d'Une Révélation*, Teilhard reafirma a Presença Criadora do Deus-Ômega em todo o curso da Evolução; aí a Revelação se mostra – nos moldes como ele a concebe – como *Creatio Continua* na unificação da multiplicidade, cuja significação vai se descortinando aos poucos, especialmente a leitores atentos que saibam ler o Livro do Mundo em suas *entrelinhas*:

(...) Deus (face transcendente de Ômega) se apresenta, em suma, ao mesmo tempo como um *hyper-centro* e como um *auto-centro* (...) transcendente (...) independente da evolução (...) ele subsiste por si mesmo, independente do Tempo e do Espaço (...) para nossa experiência ele se comporta como um ultra-foco de convergência não apenas virtual, mas eminentemente *atual* (...) Se o Múltiplo se unifica é, finalmente, porque ele é *atraído* (...) Entre Deus sedutor e os elementos seduzidos do Mundo é claro que as linhas de força são proporcionais, naturalmente, à qualidade psíquica desses elementos (...) no caso do Homem (ser centrado, isto é pessoal) o influxo descendente do hyper-centro divino pode e deve se manifestar como cêntrico, isto é como pessoal (...) Isso significa, ao final de contas, que, no fluxo complexo das energias evolutivas que nos penetram, a questão que agora se coloca é saber se não haveria aí, ainda negligenciadas por nossa observação, *palavras escondidas* ¹¹⁹.

¹¹⁸ “C’est en l’organisme individuel humain que culmine en ce moment au Monde, dans le champ de notre expérience, la loi de complexité et de conscience. Or si elle y culmine momentanément (par apparition du phénomène de réflexion) tout porte à croire qu’elle ne s’y termine pas (...) De ce point de vue, non seulement l’évolution naturelle de la Biosphère se prolonge dans une forme nettement *convergente*, dessinant vers le haut un *point de maturation* (...) de notre côté des choses, le sommet du cône évolutif (le point Oméga) se profile d’abord à l’horizon comme un foyer de convergence simplement immanente: l’Humanité totalement réfléchie sur soi (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *L’Activation de l’Énergie...*, p. 150.152).

¹¹⁹ “(...) Dieu (face transcendante de Oméga) se présente en somme, à la fois, non seulement comme un *hyper-centre*, mais aussi, forcément, comme un *auto-centre* (...) il est transcendant (...) indépendant de l’évolution (...) il subsiste sur soi, indépendant du Temps et de l’Espace (...) pour notre expérience, il se comporte comme un ultra-foyer de convergence non seulement virtuel, mais éminemment *actuel* (...) Si le Multiple s’unifie, c’est finalement parce qu’il est *attiré* (...) Entre Dieu attirant et les éléments attirés du Monde, il est évident que les lignes de force sont proportionnelles, en nature, à la qualité psychique de ces éléments (...) dans le cas de l’Homme (être centré, c’est-à-dire personnel), l’influx descendant de l’hyper-centre divin peut et doit se manifester comme centrique, c’est-à-dire comme personnel (...) Ce qui signifie, au bout du compte, que dans le

No Terceiro Momento¹²⁰, *Le Phénomène Chrétien et La Foi en l'Incarnation*, Teilhard situa o fenômeno cristão centrado sobre o Mistério da Encarnação, no desenvolvimento coerente de uma explicação acerca do Homem; aí Ômega se reveste de um novo aspecto: o crístico:

E é aqui que, em pleno fenômeno humano, se nota e se impõe à nossa atenção o problema cristão. Historicamente, a partir do Homem-Jesus, um phylum de pensamento religioso apareceu na massa humana, phylum cuja presença não tem cessado de influir, cada vez mais ampla e profundamente, sobre os desenvolvimentos da Noosfera (...) Se o Universo se eleva progressivamente rumo à unidade, não é somente sob o efeito de alguma força externa, mas é porque o Transcendente aí se faz parcialmente Imanente. Eis o que nos ensina a Revelação (...) ¹²¹.

No Quarto Momento, enfim, *L'Église Vivante et Le Christ-Ômega*¹²², o prolongamento da Encarnação, pela luminosa presença da Igreja no Mundo, como uma semente de super-vitalização, assinala um novo limiar crítico ou salto qualitativo: a consumação sobrenatural de toda a História humana em Deus:

(...) a Igreja viva: semente de super-vitalização estabelecida no seio da Noosfera pela aparição histórica do Cristo (...) sustentando gradualmente toda a massa crescente do Mundo, e convergindo concetricamente em direção ao mesmo ápice (...) Para terminar (...) uma última e suprema definição do ponto Ômega: foco ao mesmo

flux complexe des énergies évolutives qui nous pénètrent la question se pose maintenant de savoir s'il n'y aurait pas, négligées encore par notre observation, *des paroles cachées*". (Ibidem, p. 152-153).

¹²⁰ Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz, "esses dois últimos momentos apresentam um conteúdo que só é válido para quem aceita situar-se na perspectiva cristã, ao passo que os dois primeiros momentos são válidos universalmente e implicam apenas uma inteligência correta do fenômeno humano e da posição do homem no universo, mais precisamente na estrutura evolutiva do universo". (LIMA VAZ, H.C. *Universo Científico e Visão Cristã...*, p. 118-119).

¹²¹ "Et c'est ici que, en plein phénomène humain, se marque et s'impose à notre attention le problème chrétien. Historiquement, à partir de l'Homme-Jésus, un phylum de pensée religieuse est apparu dans la masse humaine, phylum dont la présence n'a pas cessé d'influer, de plus en plus largement et profondément, sur les développements de la Noosphère (...) Si l'Univers s'élève progressivement vers l'unité, ce n'est donc pas seulement sous l'effet de quelque force externe, mais c'est parce que le Transcendant s'y est fait partiellement Immanent (...)". (TEILHARD DE CHARDIN, P. *L'Activation de l'Énergie...*, p. 154-155).

¹²² Sobre o Ômega nesta perspectiva, observa P. Smulders: "este ponto se forma pela realização e pela maturidade do Corpo Místico de Cristo, no qual o Espírito Santo há de impregnar os homens e os reunirá a todos no amor mútuo e no amor de Deus. É evidente que o conteúdo concreto e a forma deste Ômega só podem ser conhecidos pela revelação cristã. Teilhard, porém, julga poder se aproximar desse ponto também de algum modo pela sua fenomenologia. Pela reflexão sobre as ações humanas, a fenomenologia pode, realmente, formular uma série de condições às quais o misterioso Ômega deve responder, para cumprir sua função na fase humana do processo evolutivo. Sem a certeza da fé, Teilhard talvez não pudesse distinguir estas condições (...)". (SMULDERS, P. *A Visão de Teilhard de Chardin...*, p. 107-108).

tempo uno e complexo, onde, consolidados pela pessoa crística, *três centros encaixados* (poderíamos dizer) se descobrem, cada vez mais profundos: exteriormente, o cume imanente (“natural”) do cone humano-cósmico; mais profundamente, no meio, o cume imanente (“sobrenatural”) do cone “eclesiástico” ou crístico; e, enfim, totalmente no coração, o centro transcendente trinitário e divino. O Pleroma completo se realiza sob a ação mediadora do Cristo-Ômega¹²³.

Assim, como destacado nos parágrafos precedentes, Teilhard forjara, a partir de sua experiência como cientista e homem de fé, um modelo peculiar de representação da Meta do Mundo. Ele não concebera o Universo como um sistema fechado, mas aberto; a imagem do cone evolutivo por ele forjada assim o sugere¹²⁴. Aí, o Ômega assume, como se pôde ver, o *Lugar de Vértice e Meta e a Função de Ponto Final* do acabamento cósmico.

¹²³ “(...) l’Église vivante: germe de super-vitalisation déposé au sein de la Noosphère (...) soutenant graduellement toute la masse montante du Monde, et convergeant concentriquement vers le même sommet (...) pour finir (...) une dernière et suprême définition du point Oméga: foyer à la fois un et complexe, où, cimentes par la personne christique, *trois centres emboîtés* (pourrait-on dire) se découvrent, de plus en plus profonds: extérieurement, le sommet immanent (‘naturel’) du cône humano-cosmique; plus en dedans, au milieu, le sommet immanent (‘surnaturel’) du cone ‘ecclésiastique’ ou christique; et, tout-à-fait au coeur, enfin, le centre transcendant trinitaire et divin. Le Plérôme complet se rejoignant sous l’action médiatrice du Christ-Oméga”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *L’Activation de l’Énergie...*, p. 156).

¹²⁴ De acordo com J. Moltmann, “sistemas abertos mostram estruturas de realidade relativamente fixas e margens de possibilidade relativamente abertas. Eles têm a tendência à diferenciação, ao aumento de complexidade e à conexão com outros sistemas abertos. Estão abertos não apenas para desenvolvimentos quantitativos, mas também para saltos qualitativos formando novas totalidades (...)”. (MOLTMANN, J. *Ciência e Sabedoria...*, p. 144).

Capítulo II - Por uma Epistemologia Teológica *em* Teilhard de Chardin

A exuberância de uma experiência, seja ela íntima e pessoal ou objetiva e científica, talvez nunca possa ser traduzida satisfatoriamente por uma linguagem tópica, precisa. Ela escapa, a meu ver, às malhas da gramática humana, ainda que aproximações devam ser feitas na tentativa de se estabelecer uma Ciência comprometida com a Verdade. E a peculiar experiência do pe. Teilhard, como fiel cristão e cientista, me parece estar incluída na categoria daquelas *a-temáticas* que transcendem a Razão Analítica. É claro que, para que haja Ciência, faz-se necessária a real possibilidade de se emitir um *logos* seguro sobre algo. Mas, sem dúvida alguma, cientistas não apenas descrevem o Mundo; antes, *interagem* com ele. Ao explicá-lo, explicam-se; ao procurar a Verdade são iluminados por ela...

Enfim, o pensamento do pe. Teilhard passa a ser apresentado agora em seus fundamentos teóricos buscando ressaltar justamente uma organização cognitiva que contempla dois saberes que, longe de se excluírem mutuamente, completam-se numa síntese relevante, segundo penso, à Ciência Natural e à Fé Cristã, ou melhor, ao cientista que crê e ao fiel que se aventura na pesquisa.

Porém, a dificuldade que ora se apresenta provém do fato de não haver pesquisas suficientemente *especializadas* que evidenciem a estruturação teológica de seu pensamento a partir de seus fundamentos; ou que evidenciem, ainda, o *teológico* como um aspecto *específico* ou *próprio* da reflexão teilhardiana. Visto mais como cientista e filósofo do que como teólogo profissional, seus comentadores e críticos não envidaram esforços consideráveis para destacar de sua Cosmovisão sua teologia como saber vigoroso e passível de um estudo exclusivo¹²⁵. Assim, procurou-se realçar, não apenas em textos mais conhecidos do pe. Teilhard, mas também em outros igualmente importantes para o entendimento de seu

¹²⁵ Desconheço, sinceramente, a existência de pesquisas ou mesmo obras dedicadas *unicamente* ao estudo de sua teologia; esta é sempre inserida, compreensivelmente, como um aspecto no conjunto de sua Mundividência. Isso se deva, ao fato, talvez, de sua formação acadêmica e de sua vida intelectual estarem voltadas para as pesquisas no campo da Paleontologia onde pe. Teilhard gozara de fama e prestígio internacionais.

pensamento, o essencial quanto aos passos fundamentais na elaboração de um arcabouço teológico que possa ser aceito como válido, pertinente e relevante à vida da Igreja.

1. As exigências de seu Método e a originalidade de sua Linguagem

Na *Advertência* de sua obra mais conhecida, *Le Phénomène Humain*, escrita dez anos após a conclusão do ensaio¹²⁶, o pe. Teilhard estabelece um *parâmetro cognitivo* a partir do qual se deve compreender sua “Introdução a uma explicação do Mundo”:

Para ser corretamente compreendido, o livro que aqui apresento tem de ser lido, não como uma obra de metafísica e menos ainda como uma espécie de ensaio teológico, mas única e exclusivamente como uma memória científica¹²⁷.

Ora, como se constata de uma aproximação atenta à obra de sua maturidade, Teilhard não desejara estatuir, ao longo de sua vida, uma ciência dos primeiros princípios, como uma espécie de Metafísica de molde escolástico; sua reflexão não se fundara, portanto, em *a priori* abstratos que, dedutivamente, vão inferindo conseqüências necessariamente lógicas e coerentes, tecendo, desse modo, uma tese sobre a construção do Real. Antes, constata-se, no pensamento teilhardiano, a primazia da experiência frente às intelecções abstratas de uma Metafísica pautada em especulações nocionais. Também não quisera ele apresentar, especificamente *neste texto*, um ensaio teológico, ainda que sua reflexão alcance *no mesmo* o âmbito da Religião e da Teologia Cristãs. Quisera, sobretudo, *partir do Fenômeno*¹²⁸:

¹²⁶ Cf. MARTINAZZO, E. *Teilhard de Chardin...*, p. 178 – nota 4, elaborada pelo próprio autor.

¹²⁷ “Pour être correctement compris, le livre que je présente ici demande à être lu, non pas comme un ouvrage métaphysique, encore moins comme une sorte d’essai théologique, mais uniquement et exclusivement comme un mémoire scientifique”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le Phénomène Humain...*, p. 21); Decidi manter a tradução como “memória científica”, pois se me afigura mais fiel à intencionalidade do autor, uma vez que “memória”, diferentemente de “dissertação” (de acordo com a tradução em língua portuguesa) deixa transparecer, a meu ver, uma profundidade semântica que traz à tona a consciência assumida pelo autor de que sua memória fora engendrada no interior de uma relação afetiva com a própria Ciência, sem prescindir, é claro, dos rigores que uma metodologia científica exige; não só: de que esta “memória” é fruto maduro de uma vivência científica motivada por um *élan* algo místico. Mais que análise, é verdadeiramente uma contemplação do Todo que se revelara a ele como a Epifania de um Horizonte Divinal.

¹²⁸ “Fenômeno (do grego *phainómenon*) significa genericamente tudo aquilo que é percebido pelos sentidos ou pela consciência e, portanto, dado, fato e, por extensão, objeto de experiência possível, isto é, que se pode manifestar no tempo e no espaço segundo as leis do entendimento. É comum, entretanto, sobretudo a partir de Kant, a contraposição de ‘fenômeno’ (enquanto mera aparência, modo que o real tem de se mostrar e/ou ser percebido) e ‘coisa em si’ (enquanto essência, modo de ser, o próprio real). Ora, para Teilhard o fenômeno não só não nos oculta o real, mas ainda o revela a nós, desde que saibamos vê-lo todo inteiro (na sua dimensão dupla de *exterioridade* e de *interioridade*). Fenômeno aqui não significa, pois, a mera imagem sensorial que se origina em nós sob o influxo do real, e nem mesmo a mera representação que fazemos do real, por concordante que seja com ele. Fenômeno aqui significa todo conteúdo imediatamente contemplado ou vivido, aquilo que se evidencia

(...) Nada mais que o Fenômeno. Mas também todo o Fenômeno (...) Que não se procure, portanto, nestas páginas, uma *explicação*, mas somente uma *Introdução a uma explicação* do Mundo. Estabelecer em torno do Homem, escolhido como centro, uma ordem coerente entre conseqüentes e antecedentes; descobrir, entre elementos do Universo, não um sistema de relações ontológicas e causais, mas uma lei experimental de recorrência que exprime seu aparecimento sucessivo no decurso do Tempo¹²⁹.

E o que poderia parecer um detalhe, na verdade é um importante dado na abordagem teilhardiana do Mundo: todo o *Fenômeno*¹³⁰: isso significa, indefectivelmente, a meu ver, que seu objeto de estudo não estivera delimitado apenas a um campo ou a uma das áreas do saber humano – ele assumira, pelo contrário, uma impostação epistêmica de natureza *transdisciplinar*; daí se depreende que sua *analítica* não pode ser vista, portanto, como um

(...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *O Fenômeno Humano...*, p. 21 – nota 2 da *Advertência*, elaborada pelo próprio tradutor).

¹²⁹ “(...) Rien que le Phénomène. Mais aussi tout le Phénomène (...) Qu’on ne cherche donc point dans ces pages une *explication*, mais seulement une *Introduction à une explication* du Monde. Établir autour de l’‘Homme, choisi pour centre, un ordre cohérent entre conséquents et antécédents; découvrir, entre éléments de l’Univers, non point un système de relations ontologiques et causales, mais une loi expérimentale de récurrence exprimant leur apparition successive au cours du Temps (...)”. (Id. *Le Phénomène Humain*. Op. cit. p. 21).

¹³⁰ “Essa especificação encarna em realidade os marcos de uma notável superação dos limites usuais da ciência, no proceder de Teilhard. Significa antes de tudo uma *insólita ampliação do âmbito fenomenal*; e, além disso, o exercício de um *radical poder de intuição*, pelo qual o fenômeno não é apenas observado externamente, mas também surpreendido no seu sentido interno; conseqüentemente aplica uma inteligência não pela análise simples e fragmentária, mas por uma *síntese compreensiva*; e, enfim, pelo aprofundamento de suas implicações inclui um curioso elemento de *reflexão crítica*. Vejamos ponto por ponto. a) *Extensão do âmbito fenomenal*. – No panorama que se descortina aos olhos daquele fantástico espectador astral não entram apenas a vida, a história e a ação material do homem, mas também o próprio pensamento, a própria reflexão, a vontade e a consciência, que passam a ser visualizadas como outras tantas ‘dimensões novas’ da realidade cósmica, como tais até agora por ninguém supeitadas (...) O *dedans* e o *dehors*, como os dois pólos irredutíveis mas conjugados do mundo, integram a totalidade do fenômeno cósmico, objeto da fenomenologia de Teilhard. Falando dos desentendimentos insuperáveis entre os fautores de uma antropologia materialista, que consideram o homem e o seu comportamento como pura relação externa de ‘transiência’, e os de uma antropologia espiritualista, que o reduzem às meras operações da consciência ‘imanente’, êle insiste em que a única via de solução é alargar o âmbito da Ciência, fazendo-a abranger os dois aspectos num só grande fenômeno (...) b) *Exercício da intuição eidética*. – Por ‘fenômeno todo’ Teilhard não apenas entende uma totalização fenomenal, mas também uma totalização do sentido do fenômeno. Isso significa que os fenômenos não apenas são averiguados, ordenados e seguidos de modo exterior, mas também captados no seu sentido interior. O olho poderoso que focaliza o nosso Cosmo não é apenas um olho mecânico, que mede e calcula a trajetória, as evoluções e o crescimento de um corpo que se projeta no espaço, mas é também o olho agudo da inteligência que ‘vê’, desvela e formula as estruturas e as leis da totalidade do fenômeno cósmico-humano (...) c) *A síntese compreensiva*. – Teilhard é de opinião que chegou a hora de denunciar uma certa alienação à qual se condenam as ciências atuais por um excesso de análise e de especialização. Cada ciência, de fato, é um mundo isolado. Tudo se sabe sobre os detalhes da realidade e perde-se de vista o conjunto (...) Necessário é, portanto, abordar a realidade de maneira mais profunda e mais sintética, encarar o objeto de modo mais vasto, tomá-lo como um ‘todo’, cujas propriedades são especificamente diversas da soma das propriedades dos fenômenos isolados. Eis aí uma tarefa nova para uma nova Ciência. Enquanto as ciências se apóiam na análise, Teilhard se bate pelo valor da síntese, pelo que *De Lubac* acentua que êle opera realmente ‘uma total reversão de método’ (...)”. (MARTINAZZO, E. *Teilhard de Chardin...*, p. 182-183.185).

corte no Real, que separa suas facetas e as justapõe, decompondo a complexidade orgânica do todo e o entregando, sistematicamente, em fragmentos, a leituras cada vez mais especializadas da realidade; Teilhard tivera, diante de si, pelo alcance de uma perspectiva holística, a totalidade¹³¹ irreduzível do *Fenômeno*, ampla e fundamentalmente firmado por ele como objeto da Ciência. Assim, confessara:

(...) Estou seguro, no mínimo, de haver reconhecido com certa precisão, no plano da experiência, o movimento de conjunto (em direção à unidade) e assinalado nos devidos lugares os cortes que, em suas subseqüentes diligências, e por razões de ordem superior, o pensamento filosófico e religioso teria o direito de exigir (...) Como acontece com os meridianos nas proximidades do pólo, Ciência, Filosofia e Religião convergem necessariamente nas vizinhanças do Todo. Convergem, digo bem; mas sem se confundirem, e sem deixarem, até o fim, de abordar o Real sob ângulos e em planos diferentes (...)¹³².

¹³¹ “(...) ‘Pensar o todo’ é o apanágio da grandiosa reflexão de Hegel. Muitos estudiosos de Teilhard encontram um surpreendente parentesco entre os dois autores. Assim se exprime, por exemplo, *Garaudy*: ‘A fenomenologia de Teilhard se assemelha mais à de Hegel do que à de Husserl: a história inteira da natureza adquire o seu sentido pelo homem, no qual ela se cumpre e se prolonga de modo consciente’. A ‘fenomenologia da Natureza’ do primeiro não difere muito da ‘Fenomenologia do Espírito’ do outro, enquanto aquela representa, no dizer de *D’Armagnac*, como que ‘o aspecto ‘objetivo’, coletivo, histórico, ‘noosférico’ do progresso em direção à consciência e do progresso da própria consciência. O espírito objetivo no sentido de Hegel, pode ser aproximado da Noosfera de Teilhard: o meio espiritual e universal que domina os indivíduos e em cuja história eles estão inseridos (...) Realmente é possível constatar que nêles há temas de uma singular coincidência. Em um e outro, com efeito, existe a preocupação fundamental de chegar a uma *Unidade* através da *multiplicidade*; um e outro propõem-se refletir sobre o *Todo* na forma de Espírito, ou na forma de Consciência, distribuídos na História em planos diversos; um e outro encontram recurso numa *Dialética* para explicar a progressiva perfeição do Todo numa Unidade consciente (...) Embora Chardin não utilize a terminologia metodológica de Hegel, subsiste de fato na aplicação de sua lei de ‘complexidade-consciência’, ao longo do processo evolutivo, um constante ritmo trifásico de *divergência-convergência-emergência*, determinando as transformações progressivas e transformadoras da Cosmogênese (...) É inegável que a obra de Teilhard contém elementos sugestivos, que poderiam ser enquadrados com felicidade à luz do sistema hegeliano. Estudos ulteriores talvez revelem de modo expressivo como os dois pensamentos se coordenam e se fecundam na abertura de novas perspectivas para o espírito humano (...) Toda a comparação, no entanto, não deixa de ser artificial, e as diferenças dos dois pensamentos permanecem grandes e insuperáveis. Para citar apenas algumas, Hegel começa por um propósito estritamente metafísico, e elabora todo o seu Sistema num procedimento *dedutivo*. Teilhard não quer senão ser um cientista, que escruta com um olho *indutivo* a natureza cósmica e reflete compreensivamente sobre os dados da *ciência*: faltam-lhe uma intenção e um preparo metafísicos. Hegel visa um ideal *especulativo*, Teilhard tem em mira um fim *apologético*. E finalmente, o Deus de Hegel é o Deus da *lógica*, enquanto o Deus de Teilhard é o Deus da *amor* (...)”. (Ibidem, p. 197-202).

¹³² “(...) Tout au plus ai-je confiance d’avoir, sur le plan de l’expérience, reconnu avec quelque justesse le mouvement d’ensemble (vers l’unité) et marqué aux bons endroits les coupures que, dans ses démarches subséquentes et pour raisons d’ordre supérieur, la pensée philosophique et religieuse se trouverait en droit d’exiger (...) Comme il arrive aux méridiens à l’approche du pôle, Science, Philosophie et Religion convergent nécessairement au voisinage du Tout. Elles convergent, je dis bien; mais sans se confondre, et sans cesser, jusqu’au bout, d’attaquer le Réel sous des angles et à des plans différents (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le Phénomène Humain*..., p. 21-22).

Doravante, o método por ele utilizado¹³³ para estabelecer uma Cosmovisão totalizante e integradora, com todas as suas exigências científicas, nuances dimensionais e alcances epistêmicos, fora chamado pelo próprio Teilhard de *Fenomenologia*¹³⁴. E aqui se cumpre observar, cuidadosamente, o que isso significa para o bom entendimento da própria índole do pensamento teilhardiano¹³⁵. Em *primeiro lugar*, o simples uso da palavra *Fenomenologia* não

¹³³ “(...) em qualquer pensamento, e mormente num pensamento de extensão universal, o método adotado decide sobre os méritos e sobre as dificuldades de toda a operação. ‘Aqui, como num Descartes ou num Hegel – diz o autor *D’Armagnac* – o método, por sua novidade e por sua importância, faz corpo com o sistema, oferece-lhe a chave de interpretação e lhe determina o principal contributo’. Uma tarefa bem árdua impõe-se àquele que pretende individuar com exatidão a natureza própria do processo metodológico do nosso autor. Teria tido ele mesmo idéia suficientemente clara sobre essa questão? Talvez não (...) Certo é, em todo caso, que Teilhard não determinou de modo técnico, reflexivo, competente e completo a índole do seu proceder metodológico (...)”. (MARTINAZZO, E. *Teilhard de Chardin...*, p. 177-178); Sumariamente, sentencia C. Cuénot: “o método, muito simples, consiste em aceitar o facto de que o homem é um fenómeno: o homem inteiro, com o seu pensamento e as suas ligações, com tudo o que o constitui, é um fenómeno natural e entra portanto na categoria dos factos científicos (...)”. (CUÉNOT, C. *Aventura e Visão...*, p. 92); Importante é destacar que o *método* aqui estudado é o que auxilia Teilhard no estabelecimento de sua *Hiper-física*, na qual a Religião se insere como um aspecto importante; não se refere, pois a um *método teológico*, entendido como *um caminho que conduz a uma meta* e que permite a ele *teologizar* o Mundo; Sobre um *possível* método na estruturação do pensamento teológico do pe. Teilhard conferir o terceiro subtema do presente capítulo, precisamente a nota 214.

¹³⁴ O subtítulo de um breve texto publicado em 1954, *Un Sommaire de Ma Perspective “Phénoménologique” du Monde* (cf. *Les Directions de l’Avenir* p. 231-236, de 1973), explicita o que em ensaios anteriores já se pode constatar: Teilhard considerava seu olhar sobre o Mundo como uma espécie de *Fenomenologia* (cf. TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le Phénomène Humain...*, p. 49-50); Segundo C. Cuénot, “a essência da fenomenologia teilhardiana consiste em incluir numa dialéctica da natureza, a totalidade do fenómeno humano (...) Restaura, pois, um certo antropocentrismo, mas sob a única forma aceitável, *sub specie evolutionis* (...) Essa fenomenologia não é uma ciência positiva, no sentido técnico da palavra, porque ultrapassa as ciências pelo seu poder de síntese, pelas suas extrapolações, porque prolonga conscientemente os conceitos científicos em direção a um para-além das ciências. Mas também não é uma metafísica: muito embora, fenomenicamente, a dialéctica ascendente do universo se realize por intermédio da união, por uma série de sínteses ordenadoras e unificadoras, e abra caminho a uma metafísica da união (ser é unir-se) e mesmo a perspectivas criacionistas (criar é unir) (...)”. (CUÉNOT, C. *Aventura e Visão...*, p. 117-118). De acordo com o Professor José Luiz Archanjo, “a *Fenomenologia* a que se refere Teilhard é bem a visão sintetizante da totalidade dos fenómenos (...) Não confundi-la, por outro lado, com a Fenomenologia, em sentido filosófico, enquanto estudo descritivo de um fenómeno ou de um conjunto de fenómenos, em que estes se definem quer por oposição às leis abstratas e fixas que os ordenam, quer às realidades de que seriam manifestação (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *O Fenómeno Humano...*, p. 66 – nota 7 do Capítulo II, Parte I, elaborada pelo próprio tradutor).

¹³⁵ “(...) Antes de tudo é interessante observar que Teilhard mesmo, talvez com um discutível conhecimento de causa, repudiava até indignamente as reflexões dos filósofos da Fenomenologia, reputando-as falhas e estereis. Nelas ele não se encontrava em absoluto” (...) Na realidade parecem não faltar alguns indícios pelos quais Teilhard poderia ser legitimamente integrado na vasta tradição fenomenológica. É *Gaston Berger* que no-lo faz ver. ‘O que é que caracteriza a atitude fenomenológica? Antes de mais nada ela supõe uma redução dos preconceitos (...) Essa redução, sem a qual a visão não será jamais conveniente, válida, autêntica, o Padre Teilhard a praticou com um método, com um rigor, com uma honestidade intelectual consumada’. Após essa ‘redução dos preconceitos’, um segundo traço da Fenomenologia consiste no apoiar-se em ‘análises completas’. Encontramo-las abundantemente na obra de Teilhard: análise, não no sentido da especialização ou de um conhecimento teórico e conceptual, mas ao contrário, abrangendo um vasto complexo de experiências vivas e profundas (...) Observando e penetrando os fenómenos, ele descobre e formula leis e estruturas da Realidade. Tal proceder revela uma curiosa semelhança com o trânsito da ‘redução fenomenológica’ para a ‘redução eidética’ da fenomenologia husserliana (...) No entanto, precisamente nesse particular, onde uma aproximação poderia ser fecunda, verifica-se também uma máxima divergência. Embora a terminologia possa ser idêntica, o espírito é diverso. Husserl é um filósofo que parte de uma preocupação epistemológica. Teilhard é um cosmólogo que

quer indicar que Teilhard engrosse as fileiras dos discípulos de E. Husserl (1859-1938), de M. Heidegger (1889-1976) ou de M. Merleau-Ponty (1908-1961), por exemplo¹³⁶. Antes, a palavra assume, no conjunto de sua obra, um significado peculiar e paradoxal: o de um olhar *para o Mundo a partir do Homem a fim de* descrever o Real em sua Totalidade Bio-Física e Psico-Social, numa espécie de *contemplação místico-religiosa* que funda uma Ciência de caráter *transdisciplinar*. Peculiar por ter sido cunhada no interior de uma concepção de Ciência que *ultrapassa* a especialização fragmentária. Paradoxal por lançar uma ponte sobre campos distintos conhecimento humano unificando epistemes até então pouco relacionadas¹³⁷.

Em *segundo lugar*, pode-se dizer que, em Teilhard – devido à idiosincrasia de sua *Weltanschauung* –, há uma re-semantização da *Fenomenologia*; é o que poderia revelar um paralelo com os significados estabelecidos pelos célebres pensadores evocados acima, salvo as possíveis e compreensíveis similaridades. Pois, conforme a severa crítica de Malevez ao pensamento teilhardiano, no importante artigo *La méthode du P. Teilhard de Chardin et la Phénoménologie*, de 1957, ele deixara o campo da ciência positiva propriamente dita para se

raciocina com categorias físicas. ‘Por certo – observa Crespy – a aplicação de uma terminologia husserliana ao método de Teilhard não basta para autenticar a sua designação como método ‘fenomenológico’. No mais, a ‘redução eidética’ ainda não é a Fenomenologia, e o método de Teilhard não procede de forma alguma da preocupação noética que animava Husserl’ (...) Husserl se concentra sobre os *fenômenos gnosiológicos*. Teilhard por seu lado se propõe pensar o Fenômeno Todo, ou a *Realidade integral*”. (MARTINAZZO, E. *Teilhard de Chardin...*, p. 194-197).

¹³⁶ Para um conhecimento satisfatório do pensamento de Edmund Husserl, Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty e suas diversas relações com a Fenomenologia conferir ANTISERI, D.; REALE, G. *História da Filosofia...*, p. 553-592.613-617. (Coleção Filosofia).

¹³⁷ “Por aqui se enriquece a definição da fenomenologia teilhardiana que já tínhamos proposto. É uma ciência generalizada, unitária, com uma primeira abertura metafísica, de dupla extrapolação, para o passado (já o vimos) e sobretudo para o futuro. É pois uma ciência orientada, escatológica, isto é, que descreve uma humanidade cujos pilares se enterram nas profundezas dos cosmos, mas cujas paredes se desenvolvem até o fecho da abóbada de Omega. É, também, para empregar outro vocabulário, uma dialética da natureza em que percebemos um ritmo que, até mais ampla informação, é imanente à evolução, ritmo que não é totalmente de tese, antítese (negação da tese) e síntese (negação da negação), mas que é também ternário, de divergência, convergência e emergência. Divergência: em cada estágio verificamos uma multiplicidade não reduzida (da multiplicidade dos átomos à multiplicidade dos homens) e que até tende para uma maior diversificação. Convergência: em cada estágio também, observamos que essa multiplicidade tende a reduzir-se (os átomos edificam moléculas, os homens edificam sociedades). Emergência: em cada estágio, finalmente, a síntese faz aparecer algo de novo (as moléculas têm propriedades inesperadas, o social possui traços específicos). Só esta dialética sem rigidez, e isto é novo, conduz à liberdade: o homem, isto é, a evolução tornada consciente, torna-se responsável pela terra, e encontra-se diante de opções, tais como: se escolher mal, assinará a sua certidão de óbito e aniquilará todo o porvir do ultra-humano, num apocalipse em comparação com o qual os horrores de Hiroxima ou de Nagasaki não passam de criancices – ou ainda, o que é muito pior, fechar-se-á numa cadeia de *robots* satisfeitos”. (CUÉNOT, C. *Aventura e Visão...*, p. 109-110).

engajar sobre o da filosofia e, por ter tomado consciência desta transgressão, ele vira em sua obra um *alcance fenomenológico*¹³⁸. Não só: segundo Malevez, não haveria em Teilhard qualquer “pressentimento” dos elementos essenciais do método fenomenológico e de seus resultados¹³⁹. Para ele, aí se encontrariam as deficiências do pe. Teilhard na descrição da emergência do fenômeno humano¹⁴⁰. Isso seria fruto de um profundo erro de perspectiva: a concepção teilhardiana de uma *Tecitura Cósmica* que revela a originalidade de um *dentro* das coisas com sua tendência à conscientização e, no Homem, à espiritualização, não pode ser comprovada pela Ciência nem atingida pelo Método que Teilhard pretendia promover; é, pois, não-científica¹⁴¹.

A dura crítica de Malevez, ainda que mitigada ao final do artigo, carece, contudo, de pertinência epistemológica. As deficiências por ele apontadas – e aqui apenas indicadas sumariamente – não apenas quanto ao método, mas, ainda e sobretudo, com relação aos próprios fundamentos da Mundividência de seu confrade, são as mesmas deficiências que qualquer sistema de pensamento apresentaria se cotejado, sem a devida cautela, com qualquer outro sistema extemporâneo. Uma vez que tentara enquadrar a Leitura teilhardiana do Real na moldura oferecida por uma gnosiologia metafísica de padrão escolástico, Malevez acabara apenas por fazer coro aos que não estavam em condições, ou simplesmente não quiseram, *fundir* seus horizontes com o do pe. Teilhard para melhor compreendê-lo. Um exemplo pode

¹³⁸ Cf. MALEVEZ, S.J., L. La méthode du P. Teilhard de Chardin. *Nouvelle Revue Théologique*. Louvain, t. LXXIX, p. 591-592, [Juin] 1957.

¹³⁹ “(...) et il a confronté exprèsment, quoiqu’un peu vaguement, sa ‘phénoménologie’ avec celle de Husserl et de Merleau-Ponty. Mais force est bien de reconnaître que, dans son ouvrage, les thèmes majeurs auxquels le grand mouvement phénoménologique, dans son ensemble, a donné naissance font complètement défaut. Aucun pressentiment de ce qui constitue l’essentiel de la méthode phénoménologique et de ses résultats; aucun renoncement à l’attitude naturelle qui, nous l’avons vu, dissimule, selon les phénoménologues, la conscience à elle-même; aucune réduction ni ascèse permettant à l’esprit de se récupérer et de se découvrir dans sa fonction de donneur universel de sens. Et les thèmes mineurs eux-mêmes sont ignorés (...)”. (Ibidem, p. 592).

¹⁴⁰ Cf. Ibidem, p. 592.

¹⁴¹ Cf. Ibidem, p. 592 et passim.

ser encontrado no problema da linguagem utilizada por Teilhard, mencionado por Malevez no decurso do mesmo artigo¹⁴².

No que concerne à linguagem¹⁴³ da qual ele fizera uso vale destacar, aliás, a re-significação de termos¹⁴⁴ e a originalidade que lhe-é característica. Aqui está, segundo penso, uma das dificuldades capitais para uma favorável recepção de suas idéias e que, não poucas vezes, indispôs espíritos mais conservadores frente a sua obra. Não foi sem razão, portanto, que Henri De Lubac em seu *La Pensée Religieuse du Père Teilhard de Chardin*, de 1962¹⁴⁵, dedicara, sob o título *Néologismes et Analogies*, um capítulo inteiro ao tema da terminologia do pe. Teilhard. Para De Lubac não se pode, pois, entender satisfatoriamente a elaboração do pensamento teilhardiano sem uma reta compreensão dos termos aí implicados e da retórica de

¹⁴² “(...) Mais, du moins il y a une opération que le langage de Teilhard ne pouvait plus guère exprimer: la création *immédiate* de l’esprit, la suscitation d’une forme déterminée de l’être, la forme ‘immatérielle’, par l’appel direct du Créateur; car si la conscience est déjà présent univoquement dans les organismes infra-humains, d’où elle cherche à se libérer par pression et par rupture, il devient difficile de maintenir que ces organismes ne jouent aucun rôle dans la production de la réalité spirituelle *en tant que telle*. Par là, le langage de Teilhard non seulement cessait de s’aligner parfaitement (d’ailleurs contre l’intention certaine de son auteur) sur celui de la théologie chrétienne, mais il entrait en conflit avec une anthropologie philosophique rigoureuse, qui, ayant manifesté l’immatérialité stricte de l’esprit humain, devait exiger conséquemment, pour la genèse de cet esprit, autre chose qu’un simple franchissement de seuil, à savoir, précisément, une création et une interpellation divine immédiate. Au contraire, si Teilhard avait interprété le principe de l’unité d’étoffe de l’univers dans les termes de ce que nous avons appelé le principe d’analogie et de proportionnalité, il eût assuré d’avance la création exclusivement divine de l’esprit. Puisque, selon ce principe, les modes des degrés d’être, au lieu d’être confondus dans l’univocité, sont respectés dans leur propriété et leur spécificité, rien n’empêchait de proclamer que le mode d’immatérialité de l’esprit révélait de l’action exclusive du Créateur (...)”. (Ibidem, p. 596-597).

¹⁴³ “(...) Abrindo as portas do pensamento de Teilhard, depara-se antes de tudo com o marcante obstáculo de termos incomuns, pelos quais a leitura se torna difícil e mesmo ininteligível sem um retrocesso mental ao ponto de vista originário do próprio autor. Do mesmo modo, a forma literária, assaz incauta e livre, favorece as desconfianças no espírito daquele que pensa encontrar uma obra lavrada no usual rigor metodológico e científico (...)”. (MARTINAZZO, E. *Teilhard de Chardin...*, p. 124).

¹⁴⁴ “(...) Por exemplo, as palavras ‘energia’ e ‘consciência’, representando conceitos centrais na obra teilhardiana, recebem um sentido novo ou ao menos bastante amplificado. Assim é que *energia* não é por ele empregada na clássica acepção que ocupa na Termodinâmica, mas significa o impulso central da Evolução, podendo revestir-se sucessivamente das formas de psiquismo, vida, consciência, amor. – A *consciência*, por sua vez, não é o mesmo que aquele conceito bem definido pela Psicologia, mas sim toda e qualquer forma de psiquismo, ‘dedans’, ou grau de imanência de todas as substâncias do Cosmo (...) Finalmente a *entropia* de que fala Teilhard não se restringe às leis de degradação e igualação da energia mensurável, segundo os cânones da Física clássica, mas significa uma gravidade ‘para baixo’ na forma de qualquer obstrução ou retrogressão na universal ascensão evolutiva, tanto ao nível anorgânico, como vital e noosférico. Tais vocábulos, empregados com um conteúdo diverso e amplificado, são de molde a desorientar um leitor inadvertido (...) cumpre acrescentar também, honestamente, que a terminologia teilhardiana, não obstante a novidade e a audácia, e excluindo os evidentes exageros, não é tão superficial e tão improvisada como à primeira vista poderia parecer. Ao contrário, é preciso reconhecer que ela é bastante espontânea e bastante vigorosa. Longe de ser o mero fruto de artifício, é ditada pelo dinamismo interno de um pensamento novo, que procura a sua expressão. Prorrompe como os rebentos reveladores de uma semente desconhecida (...)”. (Ibidem, p. 124-126.128).

¹⁴⁵ DE LUBAC, H. *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*. Paris: Aubier, 1962.

sua argumentação¹⁴⁶; o que, fatalmente, envidaria esforços de seus leitores a fim de evitar mal entendidos. Ele menciona, oportunamente, a intenção que o próprio Teilhard tivera de elaborar um léxico com seu próprio vocabulário¹⁴⁷, o que, infelizmente, acabou por não se realizar. Interessante, contudo, é notar a ressalva feita por De Lubac de que o conhecimento do pe. Teilhard acerca da reflexão cristã estabelecida ao longo dos séculos permaneceu rudimentar¹⁴⁸; e que, apesar disso, ele nos dera o melhor de sua obra¹⁴⁹.

Do sobredito se pode inferir: que o pe. Teilhard era pouco afeito às construções epistemológicas elaboradas ao longo da História da Teologia; que seu parco conhecimento das grandes sínteses de eminentes teólogos pode ter comprometido sua episteme teológica e, talvez, até a ortodoxia de suas posições; ainda: que Teilhard não fora um *teólogo profissional*, no sentido *técnico* do termo *teólogo*... De qualquer forma, o próprio autor reconhece que não se deve ter pressa em criticar um vocabulário aparentemente estranho¹⁵⁰ forjado para responder a uma necessidade específica de razão apologética. Assim, o próprio De Lubac confessa ao final do capítulo que quem não tem nenhuma experiência para descrever, nenhuma nova semente para fazer eclodir, não conhece as dificuldades de procurar uma expressão adequada para comunicar o que deseja¹⁵¹.

Contudo, quanto à originalidade de sua linguagem, importante é destacar o amplo uso que Teilhard fizera de neologismos como, por exemplo, *amorisation*¹⁵², *omégalisation*¹⁵³,

¹⁴⁶ Cf. Ibidem, p. 270.

¹⁴⁷ Cf. Ibidem, p. 272.

¹⁴⁸ Cf. Ibidem, p. 268-269. “Rudimentar”, pois, segundo De Lubac, o pe. Teilhard não conhecia em profundidade a história da técnica do fazer teológico.

¹⁴⁹ Cf. Ibidem, p. 270.

¹⁵⁰ Cf. Ibidem, p. 272.

¹⁵¹ Cf. Ibidem, p. 280.

¹⁵² “Criado por Teilhard, este vocábulo designa o processus de atração mútua dos elementos do cosmos em função da concepção da energia, peculiar a Teilhard, para quem o cosmos é essencialmente força de amor, tendendo para o absoluto e o pessoal. A palavra que se aplica, rigorosamente, ao esforço consciente para estabelecer entre pessoas relações de amor, isto é, de unidade querida, é estendida também às atrações mútuas de elementos mesmo inconscientes do cosmos, de acordo com o princípio de que nada aparece no termo, sem que já esteja em ação, sob uma forma mais difusa, nos primeiros inícios. Teilhard fala da *matéria amorizada*, da *evolução amorizada*. (CUYPERS, H. *Vocabulário Teilhard...*, p. 7-8).

¹⁵³ Segundo E. Martinazzo, designa “a progressiva convergência da esfera pensante ao seu termo superior”. (MARTINAZZO, E. *Teilhard de Chardin...*, p. 126).

*noosphère*¹⁵⁴; também os prefixos altissonantes são uma constante, como: *super*, *hiper*, *trans*, *neo*, entre outros. Segundo De Lubac, tais superlativos “invadem em série os escritos do último período”¹⁵⁵. Isto sem falar no excesso quanto ao uso de maiúsculas: Terra, Matéria, Energia, Natureza, Consciência, Humano...

No que concerne, enfim, à teologia do pe. Teilhard – que será apresentada em seguida –, não se pode perder de vista que esta foi se fazendo ao sabor de uma intuição fundante que ao tomar forma revelara uma experiência de fundo místico, ao mesmo tempo em que procurara se acomodar ao rigor de um pensamento sistematizado nos quadros referenciais de uma episteme moderna – o que exigiu também a constituição de um arcabouço lingüístico diferente do que abrigara por séculos as clássicas categorias escolásticas. Como bem recordara A. Szekeres, “para poder exprimir a relação entre o Cristo e o Universo (...) Teilhard tem necessidade de uma nova terminologia, adaptada à cosmogênese, uma linguagem quase poética cujas extrapolações podem parecer audaciosas”¹⁵⁶. Daí a dificuldade de fixá-la no esquema padrão de uma elaboração teológica de raízes medievais, já obsoleta para responder às inquietações de fé de homens e mulheres do século XX.

¹⁵⁴ “Do grego *Nous*, espírito. Termo criado por Teilhard de Chardin e retomado por Ed. Leroy. Designa ‘o invólucro pensante’ humano que recobre toda a terra. É o envoltório energético formado por toda a atividade espiritual dos homens: vasta rede psíquica cuja aparição remonta aos primeiros seres humanos, na aurora do pensamento refletido, e cuja densidade só faz crescer em função do número dos homens e da qualidade de seu pensamento (...)”. (CUYPERS, H. *Vocabulário Teilhard...*, p. 76).

¹⁵⁵ “(...) Nous avons déjà rencontré ces superlatifs qui envahissent en série les écrits de la dernière période. On nous y invite à contempler un ‘super-évolutionnisme’, à en comprendre la ‘super-condition’, à ‘super-vivre’ nous-mêmes, à tendre vers une ‘super-réflexion’, à nous laisser ‘super-personnaliser’, à réaliser une ‘super-communion’, dans une ‘super-amour’, etc (...) dans la langue du Père Teilhard, ‘ultra’ est le plus fort des superlatifs, il n’indique jamais un réel dépassement. Quant aux mots analogues dans lesquels ‘super’ ou ‘ultra’ sont remplacés par ‘néo’, – ‘néo-temps’, ‘néo-milieu’ où nous plongerait un ‘néo-christianisme’ répondant à l’appel d’un ‘néo-humanisme’, ‘néo-spiritualité’, ‘néo-énergie’, ‘néo-sens de l’espèce’..., – sans nier l’opportunité de quelques-uns d’entre eux, nous croyons au moins l’un d’eux détestable, parce qu’il est de nature à engendrer dans l’esprit du lecteur une equivoque grave, comme il a pu déjà par moments accentuer chez son auteur la tendance qui s’y traduit (...)”. (DE LUBAC, H. *La pensée religieuse...* p. 271).

¹⁵⁶ SZEKERES, A. *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*. Paris: Éditions du Seuil, 1969. p. 376.

2. Uma nova leitura de um velho *lugar teológico*: o Cosmos

Podem-se definir, tradicionalmente, *lugares teológicos* como “instâncias de argumentação”¹⁵⁷ ou “áreas de documentação”¹⁵⁸ onde o teólogo se apóia para compor seu edifício gnosiológico e onde vai buscar argumentos válidos para fortalecer sua tese; também podem ser tomados como eixos elementares de sustentação evocados na elaboração da *Ratio Fidei*.

Assim, a estruturação epistemológica de um pensamento teológico deve articular, de acordo com as regras de uma metodologia fundada, tais eixos ou áreas a fim de estabelecer, *em nível teórico ou reflexivo*, as possíveis conexões entre elas, evidenciando, desse modo, o nexos intrínseco, a organicidade e a coerência da própria Revelação Divina em suas fases de realização na História humana. Afigura-se, entretanto, a Sagrada Escritura como o “primeiro testemunho a ser ouvido”¹⁵⁹ nesse processo epistemológico; o Texto Sagrado é, portanto, o primeiro dos *loci theologici*¹⁶⁰ a ser levado em conta, pois é aí que se tem registrado o testemunho de uma “experiência-raiz”¹⁶¹: a íntima relação de Deus com Sua Criação que assume forma histórico-salvífica na vida não apenas de um Povo, mas de toda a Humanidade.

O Cosmos figura, outrossim, já na reflexão véterotestamentária como lugar a partir do qual se pode falar de Deus¹⁶². Ainda que, como é sabido, Israel *leia* suas origens à luz do

¹⁵⁷ BOFF, C. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 200.

¹⁵⁸ WICKS, J. *Introdução ao Método Teológico*. Tradução: Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Loyola, 1999. p. 20. (Coleção Introdução às Disciplinas Teológicas, 1).

¹⁵⁹ BOFF, C. *Teoria do Método Teológico...*, p. 15.

¹⁶⁰ A clássica obra do gênero, intitulada “De Locis Theologicis”, elaborada pelo dominicano Melchior Cano (1509-1560) e publicada postumamente (1563), apresenta dez “lugares teológicos”, a saber, a Sagrada Escritura, a Tradição Apostólica, o Senso dos Fiéis, os Sínodos e os Concílios, a Igreja Romana e o seu Bispo, os Padres, os Teólogos Escolásticos, a Razão Natural, a opinião dos Filósofos e a História Humana (cf. WICKS, J. *Introdução ao Método Teológico...*, p. 21).

¹⁶¹ MOLTSMANN, J. *Ciência e Sabedoria...*, p. 96.

¹⁶² Também a Tradição Sapiencial, mormente o livro da Sabedoria, deixa entrever a noção teológica de um Mundo que manifesta, de alguma forma, a existência de Deus. Mais próximo da cultura helenística a Sabedoria enfatiza a beleza e a harmonia de um Cosmos que espelha a Grandeza e a Bondade do seu Criador (cf. Sb 13, 1-9). Assim, o poder de Deus em Sua Criação é constantemente proclamado pelo AT (cf. Jó 36, 22-26; Sl 19, 2; Sl 104; também Is 40, 12-14).

Êxodo de modo algum se pode negar a cidadania teológica do Universo no Imaginário de Fé do Antigo Testamento. Doravante, o livro do Gênesis revela, em seus dois relatos sobre a Criação¹⁶³ – além da intrínseca dependência de todas as coisas em relação ao Criador –, um pressuposto para o entendimento do Sentido Último das Origens: a Economia da Salvação é a “razão interna por que se deu a Criação”¹⁶⁴.

O Novo Testamento revela, por sua vez, o específico, ou o *proprium*, da Fé Cristã¹⁶⁵: o reconhecimento de um *salto qualitativo* nessa Economia na pessoa histórica e na missão universal de Jesus de Nazaré, o Cristo, ressuscitado por Deus dentre os mortos¹⁶⁶. Vem à tona

¹⁶³ Gn 1, 1-2, 4a e Gn 2, 4b-25.

¹⁶⁴ FEINER, J.; LOEHRER, M. (orgs.). *Mysterium Salutis...*, p. 38.

¹⁶⁵ “(...) O NT reconhece Cristo, em quem se tornou realidade a realização universal da aliança concluída por Deus em Israel, como a causa, o sentido e o alvo da criação, de tudo aquilo portanto que não é Deus. Proclamam a criação em Cristo, por Cristo e para Cristo as cartas paulinas (ICor, Col, Ef), a carta aos hebreus, o prólogo de João, os quais tiram a cristologia cósmica de um material mais antigo empregado em hinos e profissão de fé, material esse que unia doutrina sapiencial do AT e especulação helenística do logos com a fé na exaltação do crucificado e assim com a fé no glorioso repatriamento de toda a criação. Tal como no Dêutero-Isaías, na profissão primitiva o início da salvação está relacionado com a criação, e o cumprimento da salvação relaciona-se com a ‘nova criação’ (Gál 6, 15; 2Cor 5, 17; cf. 2Pdr 3, 13; Apc 21, 1-5): com o centro único de tudo Jesus Cristo, com a comunhão do Cristo no novo século (...) Auscultando mais atentamente, isto se pode descobrir também em pormenores da mensagem do NT, por exemplo, no Evangelho de Marcos: Cristo, consumidor do mundo, é igualmente o que restabelece o paraíso, é o que se apóia na ordem ‘no começo da criação’ (10, 6), é o que de novo ‘fez bem todas as coisas’ (7, 37; cf. Gên 1, 3.10.12...), o que tem plenos poderes sobre toda a criação (4, 36-41; 6, 45-52; 16, 15-20. Por concentrar Cristo em si mesmo toda a obra salvífica, por isso também recapitula toda a realidade da criação (...).” (Ibidem, p. 60-61).

¹⁶⁶ Entendida, doravante, como a Realização de uma Promessa em curso desde as origens do Povo Eleito a Ressurreição de Jesus de Nazaré foi lida pelos autores do Novo Testamento dentro do quadro sócio-interpretativo da Apocalíptica Judaica, que proporcionava chaves de leitura paradigmáticas para um juízo da realidade. Destarte, sua Cosmovisão incluía uma restauração final que implicaria o surgimento de um Novo Mundo; sua expectativa do fim abrigava também a esperança do recomeço: “o que o Criador quis e planejou atingirá sua meta nos últimos dias (...) o Fim será como o Começo e o Paraíso será restaurado”. (RUSSEL, D. S. *Desvelamento Divino: uma introdução à apocalíptica judaica*. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 126). Emergiria, então, uma cristologia de alcance cósmico que, em confronto com a Mundividência Religiosa do paganismo greco-romano e moldada pelas expectativas do Judaísmo tardio, desenvolveu, *entre outras*, a noção de que o Ressuscitado cumpriu as Escrituras (cf. I Cor 15, 3-4; Lc 4, 16-21; At 2, 14-41) e inaugurou o Reino de Deus (cf. Lc 17, 20-21; Mc 1, 14-15; Mt 11, 2-15), tornando-se, por isso, o Evento Salvífico por excelência, exercendo seu reinado sobre qualquer espécie de *poder* intermediário na complexa escala de seres espirituais hostis aos homens e que arrogue para si uma nefasta regência cósmica, como era o caso das potestades. Esta leitura do Evento de Salvação, por parte dos primeiros cristãos, fizera, pois, nascer uma *teologia fontal* que, evidentemente, se caracterizara por uma preocupação apologética precisa: relacionar a Vida de Jesus, especialmente sua trágica Morte e sua transformadora Ressurreição, com os critérios estipulados pelos textos do Antigo Testamento à luz da Tradição Oral farisaica a fim de justificar sua autenticidade teológica, ou seja, sua credibilidade divina. O que está em jogo neste tipo de elaboração teórica é o esclarecimento de uma nova experiência e o aprofundamento de suas consequências práticas para a vida concreta dos fiéis; a aceitação de Jesus como o Cumprimento das Escrituras, da parte dos judeus, e como Senhor de Todas as Coisas, no caso dos pagãos que se incorporavam à Igreja Primitiva é o objetivo visado pela teologia desse período.

nesse contexto teológico o tema da Criação em Cristo¹⁶⁷, encontrado, principalmente, no conjunto do cânon neotestamentário, em São Paulo¹⁶⁸, em São João¹⁶⁹ e na epístola aos Hebreus¹⁷⁰. Mais tarde, a literatura emergente na Era Patrística¹⁷¹ recepcionará essa herança temática da Tradição Apostólica enriquecendo-a, porém, com outros contornos¹⁷². Assim, frente às teses neoplatônicas¹⁷³, e mormente ao problema gnóstico¹⁷⁴ do desprezo pela Matéria, os Padres enfatizarão a Bondade¹⁷⁵ da mesma por causa de sua origem: Deus, o Sumo Bem.

¹⁶⁷ “(...) Representa a grande novidade do Novo Testamento, em relação ao Antigo, a introdução de Jesus como plenitude da obra de Deus iniciada na criação. E Jesus é considerado mediador da ação criadora de Deus Pai desde o princípio. Há um percurso teológico fundamental. Da tomada de consciência da significação salvadora definitiva e escatológica de Jesus Cristo com a sua morte e ressurreição se chega a atribuir-lhe uma função mediadora, na criação, isto é, protológica. Sendo Jesus a última palavra de Deus para a humanidade e para o cosmos, é também a primeira”. (LIBÂNIO, J.B. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade...*, p. 255).

¹⁶⁸ Cf. I Cor 8, 6; 15, 45-49; Cl 1, 15-20; Ef 1, 10.20-22; 4, 8-10.

¹⁶⁹ Cf. Jo 1, 1-4.

¹⁷⁰ Cf. Hb 1, 2ss. Aí se menciona o Filho como mediador da Criação. Conferir análise mais completa em FEINER, J.; LOEHRER, M. (orgs.). *Mysterium Salutis...*, p. 53.

¹⁷¹ A delimitação clássica do período é esta: Origens (séc. I – IV); Época de Ouro: de Nicéia (325) a Calcedônia (451); Declínio (VI – VIII) (cf. ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia*. 3. ed. Tradução: Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 2004. p. 23).

¹⁷² Na esteira da Teologia Joanina, os *apologistas* já no século II a.D. desenvolverão a teologia da Mediação do Verbo na Criação. Assim se exprime, por exemplo, a Carta a Diogneto: “(...) Ao contrário, aquele que é verdadeiramente Senhor e criador de tudo, o Deus invisível, ele próprio fez descer do céu, para o meio dos homens, a verdade, a palavra santa (...) o próprio artífice e criador do universo; aquele por meio do qual ele criou os céus e através do qual encerrou o mar em seus limites (...) Foi esse que Deus enviou (...)”. (PADRES APOLOGISTAS. *Carta a Diogneto*. 7, 2. 3. ed. Tradução: Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Patrística, 2)); Também Tertuliano (+220), em sua *Da Prescrição dos Hereges*, coligida por Cirilo Folch Gomes em sua célebre seleta de escritores eclesiais da antiguidade cristã, afirma: “A regra de fé – pois é preciso conhecermos desde logo o que professamos – é a que consiste em crer: que não há senão um Deus, o Criador do mundo, que tirou o universo do nada por meio de seu Verbo, emitido antes de todas as coisas (...)”. (GOMES, C.F. *Antologia dos Santos Padres*: páginas seletas dos antigos escritores eclesiais. São Paulo: Paulinas, 1973. p. 131).

¹⁷³ Quando expande as fronteiras do mundo judaico de então, a Fé Cristã se vê às voltas com a cultura helenística, marcada pelo paganismo politeísta, pela idolatria, pela filosofia grega e pelo gnosticismo. O pensamento grego helenístico estrutura-se a partir de outros eixos referenciais que não aqueles do Judaísmo, marcados pela Lei de Moisés. Podemos entrever, contudo, neste momento histórico as marcas deixadas pela Sabedoria pagã no Anúncio Cristão. Doravante, o *Neoplatonismo*, considerado pelos Padres como *quintessência filosófica* apregoava um dualismo entre matéria-espírito. Aquela, elemento material, considerada campo da ilusão e fonte do erro, ao qual pertencem os “desprezados” sentidos humanos; este, o elemento espiritual, pertencente ao mundo das abstrações, vinculado ao “Mundo das Idéias”, onde se encontravam as essências perfeitas e puras de todas as coisas, das quais o mundo em que vivemos apresenta apenas sombras imperfeitas ou simulacros.

¹⁷⁴ O *Gnosticismo* apóia-se numa base teórica dualista que apregoa a incompatibilidade e o antagonismo entre espírito e matéria (cf. DALEY, B.E. *Origens da Escatologia Cristã*: A esperança da Igreja Primitiva. Tradução: Paulo D. Sieperski. São Paulo: Paulus, 1994. p. 48 et passim).

¹⁷⁵ Contra o gnosticismo se levantará, entre outros, Irineu de Lyon (+202), que em seu *Adversus Haereses* afirmará a Bondade da Matéria e sua destinação à Salvação: “Se o Senhor se tivesse encarnado por conta de outra economia e se tivesse assumido carne de outra substância não teria recapitulado em si o homem e até nem poderia ser chamado carne, porque somente seria carne se derivasse daquela obra primitiva modelada do limo da

O Universo fora visto, em suma, como um Livro onde se pode ler e reconhecer a gesta salvífica de Deus. A Palavra Criadora se manifestara não apenas na Escritura, mas também no Mundo que revela, em seus meandros, o Artífice Supremo e Pessoal de todas as coisas¹⁷⁶.

Ora, se para S. Jerônimo (+430), no século quinto, ignorar as Escrituras era ignorar a Cristo, então, para Teilhard de Chardin, no século vinte, ignorar o Cosmos é ignorar a Cristo. Intuições diferentes, mas próximas em suas motivações apologéticas¹⁷⁷: apresentar uma *economia salvífica* que lança raízes profundas, seja na história do Povo Eleito, como no caso de S. Jerônimo, seja nas entranhas da própria Terra, Eleita como lugar da Encarnação, como no caso do sábio jesuíta. *Alea Jacta Est!*¹⁷⁸ Se o segundo terá, ainda, a sorte do primeiro a história o dirá. E as analogias terminam aqui.

Se, portanto, para o Grande Doutor, as Escrituras constituíam a chave hermenêutica para entender o Evento Cristo, então, para Teilhard, o mesmo se pode dizer do dinamismo evolutivo do Cosmos que revela o Cristo Universal¹⁷⁹, como se depreende da leitura do já mencionado *Le Dieu de l'Évolution*:

A respeito de todo homem atento à realidade do Movimento cósmico de Complexidade-Consciência que nos engendra, o Cristo, tal como a teologia clássica continua a propor ao Mundo, é, ao mesmo tempo,

terra. Se o Senhor tivesse que assumir a carne tirada de outra substância, já desde o princípio o Pai usaria essa substância para modelar sua obra (...)" (SANTO IRINEU. *Contra as Heresias*. V, 14, 2. 2. ed. Tradução: Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, 4).

¹⁷⁶ "(...) Agostinho e seu seguidor Boaventura celebram o mundo como 'cântico'. Na literatura da Idade Média e do tempo subsequente espalhou-se de modo especial a comparação do mundo com a Sagrada Escritura: a natureza também é um 'livro', através do qual Deus nos fala (...)" (FEINER, J.; LOEHRER, M. (orgs.). *Mysterium Salutis...*, p. 65).

¹⁷⁷ "(...) Teilhard escreve aos 'errantibus a via' – aos que estão fora da fé cristã; e escreve uma obra apologética. Isso o obriga a palmilhar um método determinado: o primeiro que ele pede ao ouvinte não pode ser um ato de fé, senão um consentimento racional às várias etapas da evolução, em cujo cume se encontra Cristo como Ponto Ômega e centro universal e pessoal. O que a fé diz, e isto é verdadeiro – que Cristo é antes de tudo, tudo é por ele e nele tem sua consistência essencial e existencial-, quer Teilhard fazer plausível aos homens de Ciência (...)" (BOFF, L. *O Evangelho do Cristo Cósmico: A busca da Unidade do Todo na Ciência e na Religião*. Rio de Janeiro: Record, 2008. p. 34); Segundo P. Smulders, "foi num ambiente de naturalistas e de evolucionistas que Teilhard teve de anunciar a realidade de Deus e da criação. Não é de admirar, pois, que ele tenha sentido esse embaraço e procurado novas formas de representação (...)" (SMULDERS, P. *A Visão de Teilhard de Chardin...*, p. 66).

¹⁷⁸ Expressão latina que significa "o dado está lançado!", ou ainda "a sorte está lançada!". Esta célebre citação remonta a César, ditador romano do século I a.C. e que pode significar, por extensão, que a boa sorte (ou não) de uma empresa só será revelada futuramente pelos meandros da própria história (cf. VICTORIA, L. A. P. *Dicionário de frases, citações e aforismos latinos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1956. p. 31).

¹⁷⁹ A Cristologia de Teilhard será desenvolvida no terceiro capítulo da presente dissertação.

por demais limitado (demasiadamente localizado) astronomicamente, e por demais evolutivamente descentrado, para poder “encabeçar” o Universo tal como este nos aparece agora (...) Pois que o Cristo não permaneceria o Consumador tão apaixonadamente descrito por São Paulo se ele não revestisse os atributos, mais precisamente, do extraordinário pólo cósmico já virtualmente (senão explicitamente ainda) exigido por nosso novo conhecimento do Mundo para conduzir a seu alvo a marcha da Evolução¹⁸⁰.

Também uma atenta leitura do segundo subtema do supracitado *Du Cosmo à la Cosmogénese*, de título bastante sugestivo, *Une Nouvelle Face de Dieu – Le Christ Universel*, revela a mesma perspectiva:

(...) Apesar do espírito (ou mesmo da letra) dos escritos de São Paulo e de São João, pode-se dizer que a figura e a função salvíficas do Cristo conservam, até estes últimos tempos, na formulação dogmática corrente, alguma coisa de convencional, de jurídico e de acidental. – Por que a Encarnação? Por que a Cruz?... Afetivamente e pastoralmente, a economia cristã se revelava perfeitamente viável e eficiente. Mas, intelectualmente falando, ela se apresentava antes como uma série arbitrária de eventos fortuitos do que como um processo organicamente ligado (...) Pois bem, é este defeito de coerência ontológica (e de alcance espiritual) que vem corrigir a descoberta de um tipo de Universo onde, de um lado, nós acabamos de vê-lo, Deus não pode aparecer como primeiro Motor sem se encarnar e sem resgatar, – isto é, *sem se cristificar* a nossos olhos; e onde, complementarmente, o Cristo não pode mais “justificar” o Homem a não ser sobre-criando o Universo inteiro num mesmo movimento. Insistimos sobre este ponto importante¹⁸¹.

¹⁸⁰ “Au regard de tout homme éveillé à la réalité du Mouvement cosmique de Complexité-Conscience qui nos engendre, le Christ, tel que la théologie classique continue à le proposer au Monde, est à la fois trop limité (trop localisé) astronomiquement, et trop excentrique éволюtivement, pour pourvoir ‘céphaliser’ l’Univers tel que celui-ci nous apparaît maintenant (...) Puisque le Christ ne resterait pas le Consommateur si passionément décrit par saint Paul s’il ne revêtait les attributs, tout justement, de l’étonnant pôle cosmique virtuellement déjà (sinon explicitement encore) requis par notre nouvelle connaissance du Monde pour nouer à son sommet la marche de l’Évolution”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Comment Je Crois...*, p. 290).

¹⁸¹ “(...) Malgré l’esprit (ou même la lettre) des écrits de St-Paul et de St-Jean, on peut dire que la figure et la fonction salvatrices du Christ gardaient, jusqu’à ces derniers temps, dans la formulation dogmatique courante, quelque chose de conventionnel, de juridique, et d’accidentel. – Pourquoi l’Incarnation? Pourquoi la Croix?... Affectivement et pastoralement, l’économie chrétienne se révélait parfaitement viable et efficiente. Mais, intellectuellement parlant, elle se présentait plutôt comme une série arbitraire d’événements fortuits que comme un processus organiquement lié (...) Eh bien, c’est ce défaut de cohérence ontologique (et donc d’emprise spirituelle) que vient rectifier la découverte d’un type d’Univers où, d’une part, nous venons de le voir, Dieu ne peut apparaître comme premier Moteur (en avant) sans s’incarner et sans racheter, – c’est-à-dire *sans se christifier* à nos yeux; et où, complémentaire, le Christ ne peut plus ‘justifier’ l’Homme qu’en sur-crédant du même geste l’Univers tout entier. Insistons sur ce point important”. (Id. *L’Activation de l’Énergie*. Op. cit. p. 271-272).

Desse modo, ao desenvolver sua teologia a partir de um prisma cósmico-universalista¹⁸², Teilhard insere-se, como se vem procurando frisar, na mais genuína Tradição Cristã. Desde a teologia fontal do Novo Testamento, que coligira as reflexões da Igreja Primitiva com suas oportunas aproximações entre a Ressurreição de Jesus e o surgimento de um Céu Novo e uma Nova Terra¹⁸³ libertos do pecado e da morte, até a teologia contemporânea¹⁸⁴, passando pela reflexão dos Padres¹⁸⁵ e pelas especulações da Escolástica¹⁸⁶, a percepção da primazia de Cristo sobre o Universo ou de suas intrínsecas

¹⁸² Que considera o Cosmos como *lugar* de uma Revelação Divina Universal.

¹⁸³ Expressão já encontrada no Terceiro Isaías (65, 17; 66, 22), do período pós-exílico. A ênfase dada pelo profeta parece recair sobre a esperança de uma renovação universal em termos *intra-históricos*, que transcenderia os limites de uma restauração meramente nacionalista de Israel e que caracterizaria, por isso, a era messiânica (cf. Is 65, 25 em paralelo com Is 11, 6-9). A mesma expressão é atestada, ainda, pela segunda Epístola de S. Pedro (3, 13), onde, inclusive, *se representa* o fim do velho éon *já* com traços apocalípticos (cf. II Pd 3, 7-13). Evoca-se, aqui, a que figura no Apocalipse de S. João, em seu capítulo 21. A escolha se justifica por ser o texto joanino, tomado em seu conjunto, o que com maior clareza relaciona, a meu ver, o surgimento de uma Nova Realidade Cósmica com os frutos de Vida Plena proporcionados pela Ressurreição de Cristo: “A nova realidade descrita por João não é apenas a realização plena e perfeita das promessas sobre a restauração de Israel (...) Ela significa a volta da humanidade às condições originais de vida nas quais fora criada por Deus”. (CORSINI, E. *O Apocalipse de São João*. Tradução: Ivo Storniolo e Carlos Vido. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 370).

¹⁸⁴ “O conhecido teólogo católico alemão, talvez o maior do século XX, *Karl Rahner*, procura uma fundamentação ontológica do senhorio absoluto de Cristo sobre todo o cosmos na hipótese da extensão cósmica da alma depois da morte. A alma possui sempre uma relação real-ontológica com o mundo (...) Após a morte, porém, a alma está livre da relação individual a um corpo humano e estende sua relação a todo o cosmos. Ela se torna pancósmica. Assim Cristo, após sua morte, ficou livre para todo o horizonte cósmico (...) O Ressuscitado, liberto das peias do espaço e do tempo desdobra sua humanidade sobre a totalidade do cosmos de tal forma que, de fato, Ele se torna o centro íntimo de todo o ser e evoluir, o verdadeiro Alfa e Ômega de toda a realidade (...)”. (BOFF, L. *Evangelho do Cristo Cósmico...*, p. 125); Segundo Jean-Michel Maldamé, Jürgen Moltmann retoma o tema do Cristo cósmico, agora em outra perspectiva: “Ele o faz a partir da questão da ecologia no estudo da dimensão messiânica de Cristo. A perspectiva continua a do tempo, pois Moltmann realça como o presente é uma recapitulação do passado e uma antecipação do futuro; mostra que a ação de Cristo é uma redenção em ação no mundo e, portanto, a antecipação de um universo novo. No mesmo contexto de sensibilidade para com a ecologia, Matthew Fox apresenta uma teologia de todo diferente (...) coloca no primeiro plano uma espiritualidade da criação, sob o tema da bênção original (...) O Cristo cósmico é então o nome da Sabedoria que preside à chegada de um mundo melhor e reconciliado (...)”. (MALDAMÉ, J-M. *Cristo para o universo...*, p. 156-157).

¹⁸⁵ Importante é relembrar aqui os matizes cósmico-cristológicos presentes nas reflexões de Irineu de Lião (+202), Orígenes (+254) e de Atanásio (+373), por exemplo (cf. SCHNEIDER, Th. (org.). *Manual de Dogmática*. v. I. 2. ed. Tradução: Ilson Kaiser et alii. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 298-299.302.307-308).

¹⁸⁶ Santo Tomás de Aquino estabeleceu nesse período suas célebres *quinque viae*, isto é, as *cinco vias*, pelas quais a razão humana pode, a partir de uma arguta análise do mundo (seu status contingente, seu movimento, os graus de sua perfeição...) provar a existência de Deus. Segundo suas próprias palavras, “por cinco vias pode-se provar a existência de Deus. A primeira e mais manifesta é a procedente do movimento (...) a segunda via procede da natureza da causa eficiente (...) a terceira via, procedente do possível e do necessário (...) a quarta via procede dos graus que se encontram nas cousas (...) a quinta procede do governo das cousas (...)”. (S. Th I, q. II, a. 3); No contexto epistemológico da Escolástica medieval, o desenvolvimento de uma reflexão cristológica de alcance cósmico é devido, especialmente, a Duns Scoto (1265-1308) e a Vital du Four (1260-1327). Porém, de fato, “quem realizou isso teologicamente de uma forma genial e até hoje exemplar foi João Duns Scotus sob cuja influência se encontra também Teilhard de Chardin. Isso foi tornado público pelo padre Gabriel Allegra no

relações com ele estivera presente – ainda que com acentos diversos. No entanto, a singularidade de sua estruturação epistemológica – devido à sua inserção no mundo da ciência e ao alcance místico de sua *visão* – imprimiu caráter único a um pensamento original que descortinara novas dimensões do Inesgotável Mistério de Cristo.

Ademais, Teilhard de Chardin vivera em um contexto eclesial e teológico *já* marcado pelo Concílio Vaticano I¹⁸⁷, período em que se tornou clássica, para designar a possibilidade de se falar de Deus a partir da Criação, a expressão *Revelação Natural*¹⁸⁸. Em sua Constituição Dogmática sobre a Fé Católica¹⁸⁹, o Concílio afirmara, assim, duas vias de

congresso internacional sobre Duns Scotus em Oxford e Edinburg, pois conviveu com Teilhard na China por vários anos. Scotus, porém, não acentuou, especialmente, a relação cósmica de Cristo. Apenas situou sua primazia mais numa perspectiva teológico-sobrenatural. Vital du Four, seu discípulo, pelo contrário, mostra em suas principais obras um interesse todo especial pelo lado cósmico do senhorio de Cristo. Primeiramente, revela uma surpreendente admiração pela unidade da realidade. Essa unidade não é de simples agregação, como sempre insiste, mas interna, de forma que dos seres inferiores aos superiores corre uma linha reta. O que faz, porém, a unidade do todo? Qual é o seu princípio interno? A observação mostra, diz Vital du Four, que em todas as ordens do ser está presente uma dinâmica tendendo para a mais alta unidade (...) A unidade do ser humano, no entanto, encontra seu termo em Cristo, que, dessa forma, se torna o sentido último de toda unidade e o exemplar de todos os seres complexos”. (BOFF, L. *Evangelho do Cristo Cósmico...*, p. 105-106).

¹⁸⁷ Cf. notas 16, 31, 32 e 33.

¹⁸⁸ “Quando a teologia, baseando-se nestes textos do magistério e da Escritura, fala de uma ‘revelação natural’, trata-se de uma interpretação daquilo que é apresentado quer pelo magistério, quer pela Bíblia, como *revelação na criação e através da criação*, como revelação na obra e através desta obra. Criação e natureza – dois conceitos que geralmente vêm justapostos e considerados em conjunto –, não têm as mesmas raízes nem as mesmas fontes. Natura, φύσις, é uma idéia tirada da filosofia grega. Não implica, de modo nenhum, em criação feita por Deus, tirando as coisas do nada. Antes, até o nega, se entendermos sob as palavras φύσις e *natura*, aquilo que se faz por si mesmo, aquilo que teria em si mesmo a sua origem. Criação, criatura, são antes conceitos teológicos que negam expressamente que algo na natureza proceda de si mesmo. A teologia, em lugar de φύσις, emprega κτίσις; em lugar de natureza, coloca a criatura. É, contudo, possível e legítimo – e isto bem mostra a maleabilidade do conceito – integrar a natureza na criação, desvinculando a idéia de natureza de suas raízes primitivas e entendendo-a como criação (...) Resumindo: sob a expressão ‘revelação natural’, entenda-se objetivamente a criação – elevada ao seu ápice, sobretudo no homem – enquanto ela, em razão do ser criado e de sua analogia com o ser do Criador (vale dizer: em face da *analogia entis*), revela e mostra a existência e a essência de Deus, ser supra e extramundano (...). (FEINER, J.; LOEHRER, M. (orgs.). *Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica. v. I/1. Teologia Fundamental*. Tradução: Belchior Cornélio da Silva. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 178); Assim, de acordo com J.B. Libânio, quando os teólogos desse período falavam em revelação natural tinham diante de si a filosofia escolástica: “nessa se provava pelas famosas vias de Sto. Tomás a existência de Deus. A partir das coisas criadas, a razão humana conseguia, com argumentos filosóficos, demonstrar que Deus é a sua última causa, noutras palavras, Deus é o criador. Em termos de revelação, concluíam-se que Deus se revelara numa primeira instância pela própria criação e que a esta revelação toda razão humana tinha acesso. O argumento teológico definitivo fundava-se no ensinamento explícito do Concílio Vaticano I (...). (LIBÂNIO, J.B. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade...*, p. 251).

¹⁸⁹ A Constituição Dogmática “*Dei Filius*” sobre a Fé Católica foi proclamada na 3ª. sessão do Concílio, em 24 de abril de 1870; Segundo Heinrich Fries, em um ensaio monográfico publicado no prestigiado Compêndio de Teologia Dogmática Histórico-Salvífica *Mysterium Salutis*, “na *Constitutio de fide catholica* apresenta-se um conceito de revelação que procura descrever a idéia católica sobre o assunto, em relação ao problema de sua possibilidade, de sua efetivação real, de seu significado, de sua cognoscibilidade e legitimidade, de sua limitação ou de sua infalibilidade, sobretudo em face de qualquer interpretação imanentista ou psicológica (...). (FEINER, J.; LOEHRER, M. (orgs.). *Mysterium Salutis...*, p. 175).

acesso ao conhecimento de Deus: a natural¹⁹⁰ e a sobrenatural¹⁹¹. Estas vias, complementares, de modo algum poderiam ser confundidas. Porém, a tradicional relação natural-sobrenatural no período em que o pe. Teilhard estatuiu sua Mundividência se vê questionada por reflexões que propõem uma reconsideração na maneira como se deveriam estabelecer o entendimento e a caracterização do natural e do sobrenatural. Digno de nota, neste contexto, é a irrupção do pensamento de M. Blondel. Em seus artigos sobre *Histoire et Dogme* (1904) o filósofo francês haveria de abalar os antigos pilares da reflexão teológica ao propor, entre outras coisas, uma abordagem no mínimo inovadora da relação *imanência-transcendência*¹⁹², ou em termos teológicos, *natural-sobrenatural*. Também a obra de H. De Lubac, *Surnaturel*¹⁹³, de 1946 provocara as mais diversas reações. O denso livro apresentara-se, na verdade, como uma espécie de tratado teológico que tencionava “demolir uma concepção demasiado superficial

¹⁹⁰ DH 3004; 3026.

¹⁹¹ DH 3008; 3015-3020.

¹⁹² “A apologética clássica fracassa diante da mentalidade moderna, devido ao seu extrinsecismo na concepção do sobrenatural como separado do espírito humano e a seu intelectualismo. M. Blondel (1861-1949) desenvolve, então, a *Apologética da imanência*. Parte do ser humano concreto e histórico, procurando pontos de abertura para a revelação cristã. Em seguida, mostra como ela vem dar-lhe resposta. Trabalha os motivos internos de credibilidade da revelação. Blondel propõe, de certo modo, uma resposta construtiva ao modernismo. A apologética da imanência fundamenta-se na tese segundo a qual o ser humano possui tendência inata para a transcendência. A dialética interna da ação humana revela este dinamismo inelutável em direção à meta transcendente. Ao analisar o determinismo da ação, a nascente comum donde brotam o intelecto e a vontade, Blondel mostra ‘como a idéia mesma de uma revelação entra no desenvolvimento interior da consciência humana, de maneira tal que, mesmo vindo do exterior, ela não pode agir no interior senão na força de uma conveniência prévia’. O método da imanência de Blondel favorece a percepção da utilidade e necessidade da revelação”. (LIBÂNIO, J.B; MURAD, A. *Introdução à Teologia...*, p. 141); Para uma visão panorâmica sobre a incidência do pensamento de Maurice Blondel na teologia conferir GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 160-164; Segundo o parecer de G. Martina “o filósofo francês se esforça por interpretar em sentido ortodoxo o princípio de imanência, aceitando a premissa do pensamento moderno, que considera como único critério de verdade a nossa experiência interior, as exigências íntimas de nosso ser, para fundamentar sobre eles a afirmação de um Deus transcendente”. (MARTINA, G. *História da Igreja...*, p. 79).

¹⁹³ “A obra foi imediatamente o centro de uma polémica viva e amarga, destinada a atingir todo o movimento da *Théologie nouvelle*, suspeita e acusada de periculosidade e heterodoxia (...)”. (BOF, G. *Teologia Católica...*, p. 207); Nas palavras de R. Gibellini, “todo o tratado pode ser resumido numa só idéia, simples, tradicional e ao mesmo tempo inovadora, segundo a qual a escolástica, a partir de Gaetano, perdera o vigor: o homem é atraído por Deus, é desejo de ver Deus, é desejo natural do sobrenatural (...) É paradoxo do homem, como espírito finito, de estar aberto para o infinito: seu desejo de ver a Deus é um desejo *essencial* e *natural*, insito no dinamismo de sua natureza espiritual; é um desejo *absoluto*, e não platônico, ou condicional e condicionado; mas é um desejo essencialmente humilde, de uma humildade ontológica, que coloca o espírito em atitude de expectativa do dom divino (...) Para De Lubac, a natureza do espírito finito não possui uma mera ‘potência obediencial’ para a superelevação, e sim uma capacidade, se bem que não uma exigência, para acolher o ‘dom perfeito’, que vem satisfazer um desejo essencial (...)”. (GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 187-188).

do sobrenatural”¹⁹⁴. Nele, De Lubac reagira às teses que defendem a condição de uma natureza pura, que existiria em paralelo à ordem sobrenatural, colocando em movimento a velha discussão sobre Natureza e Graça¹⁹⁵.

Transposta para um horizonte mais amplo essa discussão trará a problemática que dividiria os teólogos que impostavam reflexões sobre a História em duas categorias: *escatologistas* e *encarnacionistas*¹⁹⁶. Desse modo, nas décadas de 1940 e 1950 o debate na esfera católica sobre um Mundo em progresso e suas possíveis relações com o Reino de Deus se intensificara¹⁹⁷.

O pe. Teilhard fora contado entre os encarnacionistas. Seu otimismo com relação ao progresso de um Mundo em evolução, que alcança um ponto crítico importante também na emergência de uma socialização humana concretizada como um aspecto importante da Noosfera¹⁹⁸, fizera dele um *filho da Terra* disposto a promover uma Cosmovisão que unifica o que antes era visto sob a luz de um antagonismo nefasto: Religião e Ciência, Reino dos

¹⁹⁴ Ibidem, p. 187.

¹⁹⁵ Sobre a *formação do conceito de sobrenatural* na História da Teologia e sua incidência na relação entre Natureza e Graça conferir FEINER, J.; LOEHRER, M. (orgs.). *Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*. v. II/2 – A História Salvífica antes de Cristo- 2. A Criação..., p. 131-142.

¹⁹⁶ “No artigo ‘Duas Teologias católicas (1949), L. Malevez distinguiu uma ‘teologia escatológica’ e uma ‘teologia da encarnação’. Ficavam assim designados os dois lados da controvérsia, escatologismo e encarnacionismo (...) Na polémica entre encarnacionistas e escatologistas, L. Bouyer mostrou-se escatologista convicto em *Cristianismo e escatologia* (1948). Mas o grupo dos encarnacionistas foi mais numeroso; encontramos entre eles J. Maritain, cujas instâncias encarnacionistas antecipara em *Humanismo integral* (1936) e Malevez, com *A filosofia cristã do progresso* (1937) e *A versão cristã da história* (1949), Y. de Montcheuil, em *Vida cristã e acção temporal* (1943); G. Thils, com a *Teologia das realidades terrestres*, publicada em dois volumes: *Prelúdios* (1946) e *Teologia da história* (1949). O mais convicto encarnacionista apareceria anos depois, Teilhard de Chardin (...) Intervieram ainda na polémica Von Balthasar e Chenu, não se colocando expressamente ao lado de ninguém e apresentando interessantes trabalhos”. (BOF, G. *Teologia Católica...*, p. 209-210).

¹⁹⁷ “(...) O escatologismo destacava a descontinuidade entre progresso humano e Reino de Deus; o encarnacionismo, por sua vez, ressaltava a positividade dos valores terrestres, fruto do esforço humano, e a possibilidade de serem assumidos pela graça em função da preparação do Reino (...)”. (GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 195).

¹⁹⁸ “Se estudarmos o fenômeno humano em toda a sua amplitude, como o fez Teilhard de Chardin, reconheceremos a existência da **noosfera**, isto é, desta espécie de ‘película’ pensante, constituída pela sociedade humana, que envolve toda a terra. Ora, do ponto de vista evolutivo, a noosfera se nos apresenta como **noogênese** (...) Dentro dessa visão global é que a noogênese irá mostrar-nos, como um aspecto essencial do fenômeno humano, a **socialização**, a unificação não já de elementos, como na biogênese ou na cosmogênese, mas de pessoas humanas. Esta socialização é que vai colocar, por sua vez, o problema do **ultra-humano**, isto é, o problema do ‘para onde caminha a evolução humana’, para onde vai o homem socializado (...) noutras palavras, do ponto de vista da interpretação científica, são os caminhos para estados cada vez mais perfeitos de socialização que Teilhard denominou **ultra-humano** (...)”. (LIMA VAZ, H.C. *Universo Científico e Visão Cristã...*, p. 110-111).

Céus e Progresso Humano, Deus e o Mundo... Para ele, contudo, o Universo em sua materialidade abriga em suas entranhas um caminho que, longe de nos afastar de Deus, nos coloca, pelo contrário, diante da Sagrada Presença que não cessa de revelar aí uma espécie de chamado universal à Comunhão. Em sua *La Messe Sur Le Monde*¹⁹⁹, de agosto de 1923, meditação publicada em 1961 no *Hymne de l'Univers*, pode-se ler:

(...) Vós sois, meu Deus o próprio fundo e a estabilidade do Meio eterno, sem duração ou espaço, em que gradualmente, nosso Universo emerge e se realiza, perdendo os limites onde ele já nos parecia tão grande (...) A Vós pertencem todas as iniciativas, a começar pela minha oração (...) ²⁰⁰.

O Cosmos para ele era, assim, uma Sublime Epifania do Divino, mormente pela Encarnação: “aquele que amar apaixonadamente Jesus escondido nas forças que fazem a Terra crescer, a Terra, maternalmente, o levantará em seus braços gigantes, e o fará contemplar a face de Deus”²⁰¹. Doravante, falar de Deus *a partir* do Mundo era, para o pe. Teilhard, um discurso cuja temática se lhe afigurava tecida por uma perspectiva de cunho dialético: o Universo nos remete a Sua Origem e Fundamento Permanente enquanto o Deus-Criador nos conduz ao reconhecimento de Si por nossa *imersão* na Matéria:

Pleno da seiva do Mundo subo para o Espírito que me sorri para além de toda conquista, vestido com o esplendor concreto do Universo. E eu não saberia dizer, perdido no mistério da Carne divina, qual é a mais radiosa destas duas bem-aventuranças: ter encontrado o Verbo para dominar a Matéria, ou possuir a Matéria para alcançar e submeter-me à luz de Deus (...) ²⁰².

¹⁹⁹ “Em agosto de 1923, padre Teilhard se encontra nos Ordos, vasta planície desértica da Mongólia interior, ao redor do rio Amarelo. É lá que ele concebe a admirável *Messe sur Le Monde* (...)”. (SESÉ, B. *Pierre Teilhard de Chardin...*, p. 52).

²⁰⁰ “(...) Vous êtes, mon Dieu, le fond même et la stabilité du Milieu éternel, sans durée ni espace, en qui, graduellement, notre Univers emerge et s’achève, en perdant les limites par où il nous paraît si grand (...) De Vous, toutes les initiatives, à commencer par celle de ma prière (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Hymne de l'Univers*. Paris: Éditions du Seuil, 1961. p. 20-21).

²⁰¹ “Celui qui aura aimé passionnément Jésus caché dans les forces qui font mourir la Terre, la Terre en défaillant le serrera dans ses bras géants, et avec elle, il se réveillera dans le sein de Dieu”. (Ibidem, p. 30-31).

²⁰² “Riche de la seve du Monde, je monte vers l’Esprit qui me sourit au de-là de toute conquête, drapé dans la splendeur concrète de l’Univers. Et je ne saurais dire, perdu dans le mystère de la Chair divine, quelle est la plus radieuse de ces beatitudes: avoir trouvé le Verbe pour dominer la Matière, ou posséder la Matière pour atteindre et subir la lumière de Dieu”. (Ibidem, p. 26-27).

No fim de *La Messe sur le Monde* Teilhard deixara entrever uma espécie de confissão, que revela, uma vez mais, o quanto estivera convicto de uma Cosmovisão à qual não podia renunciar:

(...) Toda a minha alegria e o meu êxito, toda a minha razão de ser e o meu gosto de viver, meu Deus, estão suspensos a essa visão fundamental da vossa conjugação com o Universo (...) Para mim, dominado por uma vocação que atinge as últimas fibras da minha natureza, não quero e nem posso anunciar outra coisa senão os inumeráveis prolongamentos do vosso Ser encarnado através da Matéria (...) ²⁰³.

Enfim, para o cientista, místico e teólogo, Teilhard de Chardin, a irrupção do Amor em escala cósmica, que a tudo abraça num esponsal definitivo, realiza a *convergência* entre a infinita Imensidade de Deus e a finita Imensidão do Universo. Em um *Essai de Vie Interieure*, redigido entre 1926 e 1927, intitulado *Le Milieu Divin* ²⁰⁴, mas, publicado somente em 1957, tem-se um *remate antecipatório* de sua Cosmovisão na emergência do Meio Divino ²⁰⁵, Centro que reúne e consuma os seres no seio de Si:

(...) sem abandonar o Mundo, afundemo-nos em Deus (...) Estabeleçamo-nos no Meio Divino. Nele encontrar-nos-emos no mais

²⁰³ “(...) Toute ma joie et ma réussite, toute ma raison d’être et mon goût de vivre, mon Dieu, sont suspendus à cette vision fondamentale de votre conjonction avec l’Univers (...) Pour moi, dominé par une vocation qui tient aux dernières fibres de ma nature, je ne veux, ni je ne puis dire autre chose que les innombrables prolongements de votre Être incarné à travers la Matière (...)”. (Ibidem, p. 36).

²⁰⁴ “Divinizar a atividade humana, santificar o trabalho e o esforço, em todas as suas dimensões e em toda a sua amplitude, isto é, tanto no que se refere às suas consequências como à intenção que os anima, tal é o objeto da primeira parte de *O Meio Divino*. Nada é profano; tudo é sagrado. Tudo concorre para consumir o Mundo em Cristo (...) Passividades de crescimento (...) Passividades de diminuição (...) Tudo isso pode ser divinizado pela verdadeira resignação (...) Tal é o objeto da segunda parte, que se conclui com uma nota de entusiasmo e otimismo (...) Assim, quer aja, quer sofra a ação, ele se conforma com o querer de Cristo, tem participação no acontecimento ou na emergência do Meio Divino (...) A terceira parte analisa primeiramente os atributos do Meio Divino, ‘imensos como o Mundo’, e centro de todas as coisas e de todos os seres. Trata a seguir da natureza do Meio Divino, em que se reconhece a onipresença do Cristo universal, Fogo e Transparência que incita à adoração (...) O epílogo evoca ‘a consumação do Meio Divino’ cuja vinda é acelerada pela ardente expectativa dos fiéis (...)”. (SESÉ, B. *Pierre Teilhard de Chardin...*, p. 65-67).

²⁰⁵ “(...) M. Barthélemy-Madaule procurou definir o exato significado do conceito-chave de *Milieu*. Para essa autora, *Milieu* assume três significados sucessivos, dos quais apenas o terceiro é totalizador: a) antes de mais nada, *milieu* significa *ambiente*, *aquilo em que*, lugar; b) *milieu* significa também *médium*, aquilo pelo qual, *trâmite* (...); c) finalmente, *milieu* significa *centro*, *centro de*, e centro que está em toda parte: significado totalizador. Em outras palavras: Deus que, andando às apalpadelas, procuramos agarrar, está ao redor de nós (primeiro significado); penetra o universo como um raio penetra um cristal (segundo significado); Deus está à nossa espera por toda a parte, pois é o centro que torna sólido o mundo, o centro que ocupa toda a esfera, o centro que tem o poder absoluto e último de reunir e completar todos os seres, a ponta extrema para a qual converge toda a realidade (terceiro significado) (...)”. (GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 178).

íntimo das almas e no mais consistente da Matéria (...) E, ao mesmo tempo, experimentaremos que, no fundo de nós mesmos, se ordena sem esforço a *plenitude* de nossas forças de ação e de adoração (...) Por conseguinte, só o Cristianismo salvaguarda, com os direitos do pensamento, a aspiração essencial de toda a mística: *unir-se* (isto é, tornar-se o Outro) *permanecendo o que se é (...)*”²⁰⁶.

Entretanto, a teologia hegemônica deste período, marcada, por sua vez, pela submissão ao magistério e por um instrumental teórico elaborado em grande parte na Alta Escolástica do século XIII, viu-se à frente de um limiar a ser transposto ou a ser evitado: a epistemologia moderna, que trazia consigo, entre outras tendências, o valor da subjetividade, o respeito aos limites do conhecimento e a valorização da história. Uns o transpuseram, outros o evitaram.

²⁰⁶ “(...) sans quitter le Monde, enfonçons-nous en Dieu (...) Établissons-nous dans le Milieu Divin. Nous nous y trouverons au plus intime des ames, et au plus consistant de la Matière (...) Et, en même temps, nous éprouverons que s’ordonne sans effort, au fond de nous-mêmes, la *plenitude* de nos forces d’action et d’adoration (...) Seul, par suite, le Christianisme sauve, avec les droits de la pensée, l’aspiration essentielle de toute mystique: *s’unir* (c’est-à-dire devenir l’Autre) *en restant soi (...)*”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le Milieu Divin: Essai de Vie Intérieure*. Paris: Éditions du Seuil, 1957. p. 138-139).

3. Uma teologia de *fundamentação científica* e orientação escatológica

Apesar de não ter exercido o magistério da teologia e de não ter tratado *ex professo* de questões atinentes ao campo do saber teológico da maneira como seus pares o fizeram, Teilhard é teólogo porque vê o Universo em evolução à luz de sua fé no Deus Pessoal da Revelação Cristã²⁰⁷. Para Émile Rideau, ele desenvolvera, no interior de uma Cosmovisão nascida dentro das rígidas exigências da Ciência Natural uma reflexão que faz do dado revelado o remate final de um edifício teórico alicerçado sobre o Homem, visto, por sua vez, em dupla perspectiva: a *natural-biológica* e a *sobrenatural-religiosa*. Neste quadro epistêmico Deus é apresentado como o *Transcendente-Imanente*, o *Ausente-Presente*, *Absconditus et Revelatus* no dinamismo de um processo cosmogenético²⁰⁸.

Sua *preocupação hermenêutica* fora, portanto, inserir a Teologia nos limites de uma Cosmovisão marcada pelo dinamismo de uma Evolução de tipo convergente. Somente assumindo, responsavelmente, um risco desse jaez é que seria possível, segundo Teilhard, *conciliar* Evolução e Teologia sob pena de não se apresentarem divididas, esquizofrenicamente, Visão de Mundo e Cosmovisão Cristã²⁰⁹. Ele propusera, aliás, em seu *Cristianisme et Évolution*, de 1945, também publicado em *Comment Je Crois*, de 1969, algumas *Suggestions Pour Servir a Une Théologie Nouvelle*. Aí, logo na *Advertência* inicial, o pe. Teilhard confessa: “eu não tenho outro desejo e esperança, nestas páginas, senão *sentir*,

²⁰⁷ De acordo com a perspectiva de C. Boff, “ser teólogo é assumir uma ótica particular. É ver tudo à luz de Deus. Em outras palavras: é ver em tudo o Divino: Deus e sua ação (...) tudo é teologizável. Não há coisa sobre a qual não se possa fazer teologia. Não existe uma ciência positiva que possua uma esfera de interesse mais largo (...) a teologia vê tudo à luz sobrenatural da fé (...)”. (BOFF, C. *Teoria do Método...*, p. 45).

²⁰⁸ “Repensada por Teilhard, no quadro intelectual duma mentalidade científica moderna e assim com exigências novas, a teologia levanta problemas múltiplos que irão ser examinados um por um nos principais mistérios que apresenta”. (RIDEAU, É. *O pensamento de Teilhard de Chardin...*, p. 233).

²⁰⁹ “No pensamento de Teilhard, teologia e ciência se encontram ao delinear uma convergência profunda entre Reino de Deus e esforço humano, entre religião do Para-Cima e religião do Para-a-Frente, entre adoração e pesquisa (...)”. (GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 180).

– ou, mais exatamente, *pressentir*, com a Igreja”²¹⁰. Mais adiante, no mesmo artigo, vê-se o horizonte dentro do qual estabelecer-se-ia sua impoção teológica:

Como, no duplo domínio da Teologia e da Mística, é concebível este alargamento (sem deformação) das diretrizes cristãs às dimensões de um Universo prodigiosamente engrandecido e solidarizado pelo pensamento científico moderno é o que me resta examinar²¹¹.

Movido pelo desejo de mostrar aos homens e às mulheres de seu tempo que o *espírito científico*, com todas as suas implicações metodológicas e epistêmicas, não precisava rejeitar a *Mensagem do Evangelho* para continuar sendo rigorosa e relevante, e ao mesmo tempo, pela necessidade por ele sentida de conceder *cidadania teológica* aos irreversíveis e irrenunciáveis avanços da Ciência Moderna no campo de sua competência específica, Teilhard *objetivara* operar uma profunda renovação na relação entre Ciência e Fé em um espaço vital já marcado não só pela separação, mas pelo progressivo distanciamento e conseqüente oposição destas duas modalidades de conhecimento²¹².

No subtema *Une Nouvelle Orientation Théologique*, pode-se notar como ele percebera a necessidade de um substrato teológico *mais atual* do que o da antiga fundamentação escolástica:

Substituamos, por exemplo, a Metafísica do *Ser*, por uma Metafísica da *União* (...) o que acontece? – Na Metafísica do *Ser*, o Ato puro, uma vez colocado, esgota tudo o que há de absoluto e de necessário no *Ser*; e nada mais justifica, por mais que se faça, a existência do *Ser* participado. Em uma Metafísica da *União*, pelo contrário, uma vez consumada a unidade divina imanente concebe-se que seja ainda possível um grau de *unificação* absoluta (...) ²¹³.

²¹⁰ “(...) je n’ai d’autre désir et espoir, dans ces pages, que de *sentire*, – ou, plus exactement, de *praesentire*, cum Ecclesia”. (TEILHARD DE CHARDIN, *Comment Je Crois...*, p. 204).

²¹¹ “Comment, dans le doublé domaine de la Théologie et de la Mystique, cet élargissement (sans déformation) est-il concevable des directrices chrétiennes aux dimensions d’un Univers prodigieusement agrandi et solidarisé par la pensée scientifique, voilà ce qui me reste à examiner”. (Ibidem, p. 206).

²¹² “(...) É precisamente esta mudança de mentalidade que Teilhard pretende examinar e, a partir daí, estabelecer o confronto entre cristianismo e mundo moderno. Como não podia deixar de ser, o Evangelho traduz a mensagem de Cristo nos quadros da concepção antiga do mundo. Uma vez que esta cedeu lugar à visão evolutiva, era inevitável o aparecimento do conflito entre a ciência moderna e a religião (...)”. (LIMA VAZ, H.C. *Universo Científico e Visão Cristã...*, p. 74).

²¹³ “Substituons par exemple, à une Métaphysique de l’*Esse*, une Métaphysique de l’*Unire* (...) Que se passe-t-il? – Dans la Métaphysique de l’*Esse*, l’Acte pur, une fois posé, épuise tout ce qu’il y a d’absolu et de nécessaire

Para Teilhard, uma Teologia Nova só seria possível a partir da reconsideração de suas bases então vigentes. Ora, se a Teologia tradicional justificara-se racionalmente por uma Metafísica do Ser e por um método próprio²¹⁴, então uma impostação adaptada à racionalidade moderna exigiria uma estruturação epistemológica a partir de uma outra matriz²¹⁵. No breve *Le Dieu de l'Évolution*, de outubro de 1953, tornado conhecido somente em 1969, na mesma coletânea, observa-se a esse respeito uma passagem emblemática:

Desde Aristóteles nunca se deixara de construir os “modelos” de Deus segundo o tipo do Primeiro Motor extrínseco, agindo *a retro*. Desde a emergência do “sentido evolutivo” em nossa consciência, já não nos é fisicamente possível conceber ou adorar outra coisa que não seja o Deus Primeiro Motor *ab ante*. Só um Deus funcional totalmente “Ômega” pode doravante satisfazer-nos (...) ²¹⁶.

A adoção de tal perspectiva, sem dúvida alguma, incidiria, em maior ou menor grau, sobre o *perfil* de sua reflexão – apoiada na Evolução como categoria basilar de seu arcabouço teórico; como se depreende de um retorno a *Christianisme et Évolution*:

(...) a imensidão orgânica do Universo nos obriga a repensar a noção de *oni-suficiência* divina: Deus se consuma, Ele se completa, de alguma forma, no Pleroma. Sempre sob o mesmo ângulo, um outro reajuste se impõe ao nosso pensamento no que concerne à idéia de *onipotência*. Na concepção antiga, Deus poderia criar: 1) instantaneamente, 2) seres isolados, 3) tão freqüentemente ele desejasse. Nós entrevemos agora que a Criação não pode ter senão um objeto: *um Universo*; que ela não pode se efetuar (observada a

dans l'Être; et plus rien ne justifie, quoi qu'on fasse, l'existence de l'Être participé. Dans une Métaphysique de l'Union, par contre, on conçoit, l'unité divine immanente une fois achevée, qu'un degré d'*unification* absolue soit encore possible (...). (TEILHARD DE CHARDIN, *Comment Je Crois...*, p. 208).

²¹⁴ O pe. Teilhard, a meu ver, pela ponte construída entre o Mundo da Ciência, secularizado, e o Mundo da Fé, com suas referências ao sobrenatural, e pela forma como se relacionam estes campos do saber em sua *Weltanschauung*, poderá ter promovido em sua teologia o método correlativo, que se caracterizara, desde P. Tillich (1886-1965), por estabelecer, justamente, um diálogo de fronteira entre religião e cultura. Ora, Teilhard de Chardin articulava uma das expressões da cultura de seu tempo, a Ciência Natural Moderna, com a Fé Cristã em sua expressão Católica. Segundo penso, portanto, sua forma de teologizar sobre o Universo em evolução promovera, *impliciter*, o método de correlação; Sobre a Teologia de P. Tillich e o *método de correlação* conferir TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. Tradução: Getúlio Bertelli. São Paulo: Sinodal; Paulinas, 1984. p. 57-64; Também: GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 83-103.

²¹⁵ Cf. LIBÂNIO, J.B.; MURAD, A. *Introdução à Teologia...*, p. 285-333.

²¹⁶ “Depuis Aristote on n'avait guère cesse de construire les ‘modèles’ de Dieu sur le type d'un Premier Moteur extrinsèque, agissant *a retro*. Depuis l'émergence, en notre conscience, du ‘sens évolutif’, il ne nous est plus physiquement possible de concevoir, ni adorer, autre chose qu'un Dieu Premier Moteur organique *ab ante*. Seul un Dieu fonctionnellement et totalement ‘Oméga’ peut désormais nous satisfaire (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, *Comment Je Crois...*, p. 288).

partir de dentro) a não ser seguindo um *processo evolutivo* (de síntese personalizante) (...) ²¹⁷.

Segundo A. Szekeres, o pensamento religioso do pe. Teilhard pode ser caracterizado pela transposição das noções tradicionais de Criação, Pecado Original, Encarnação e Redenção de uma cosmovisão fixista às dimensões de um Universo em evolução ²¹⁸. Interessante é notar que, de fato, para ele, os Mistérios da Criação, da Encarnação e da Redenção, entendidos em perspectiva evolutiva, tendem a se tornar um só ²¹⁹:

Criação, Encarnação, Redenção. Até aqui estes três mistérios fundamentais da fé cristã, indissolivelmente ligados, *de fato*, na história do Mundo, permaneciam, *de direito*, independentes um do outro pela razão (...) Transpostos do antigo Cosmos (estático, limitado, e a cada instante reorganizado) para o Universo moderno (organicamente ligado pelo Espaço-Tempo em um único bloco evolutivo) os três mesmos mistérios tendem a se tornar um só (...) ²²⁰.

Doravante, sua leitura do Evento Histórico-Salvífico fundamental da Fé Cristã, expressa, entretanto, em categorias de pensamento estranhas à linguagem bíblica e à metafísica tradicional contribuiu para o surgimento de conflitos com o Magistério que tantos frutos de incompreensão e intolerância lhe renderam. No entanto, as categorias presentes no universo simbólico da Escritura, apesar de situadas num espaço vital muito diferente daquele em que viveu o pe. Teilhard revelaram-lhe um largo horizonte, marcado por perspectivas

²¹⁷ “(...) l’immensité organique de l’Univers nous oblige à re-penser la notion d’*omni-suffisance* divine: Dieu s’achève, Il se complète, en quelque façon, dans le Plérôme. Toujours, sous le même angle, un autre réajustement s’impose à notre pensée en ce qui concerne l’idée d’*omnipotence*. Dans la conception ancienne, Dieu pouvait créer 1) instantanément, 2) des êtres isolés, 3) aussi souvent qu’il lui plaisait. Nous entrevoyons maintenant que la Création ne peut avoir qu’un objet: *un Univers*, qu’elle ne peut s’effectuer (observée ab intra) que suivant un *processus évolutif* (de synthèse personnalisante) (...)”. (Ibidem, p. 209).

²¹⁸ Cf. SZEKERES, A. *Le Christ cosmique...*, p. 375-376.

²¹⁹ Segundo É. Rideau, “a procura de um laço entre os mistérios é encorajada pelo primeiro Concílio do Vaticano que vê aí, para a ‘razão iluminada pela fé’, uma correspondência ‘analógica’ da verdade que lhe é própria. Talvez conviesse, no entanto, marcar que cada uma das fases manifesta uma ultrapassagem imprevisível do Amor no sentido de uma generosidade sempre cada vez mais gratuita (...)”. (RIDEAU, É. *O pensamento de Teilhard de Chardin...*, p. 257).

²²⁰ Création, Incarnation, Rédemption. Jusqu’ici ces trois mystères fondamentaux de la foi chrétienne, indissolublement liés *en fait* dans l’histoire du Monde, restaient *en droit* indépendents l’un de l’autre pour la raison (...) Transposée du Cosmos ancien (statique, limité, et à chaque instant réarrangeable) dans l’Univers moderne (organiciquement lié par son Espace-Temps en un seul bloc évolutif) les trois mêmes mystères tendent à ne former plus qu’un (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Comment Je Crois...*, p. 212-213).

verdadeiramente universais. Isto permitiu a ele destacar, sem concordismo²²¹, a fundamental ligação entre sua visão do Cristo cósmico e as perspectivas do Texto Sagrado quando este se refere à Salvação. Ademais, o impacto de sua imposição epistêmica em meio às concepções tradicionais pôde revelar, entre outras coisas, a distância entre as teologias de orientação escolástica e os caminhos pelos quais seguia a *Nouvelle Théologie* em sua tentativa de *repensar* a Fé a partir de outros horizontes cognitivos²²².

Ora, dentro de um universo estático, onde todas as formas substanciais têm seu lugar *fixado* na ordem cósmica, o movimento fora encarado apenas com a passagem da potência para o ato, conforme a clássica posição aristotélica assumida por Santo Tomás²²³. Assim, a posterior ascensão do Aquinate no universo da Dogmática contribuiria para que a metafísica tomista informasse o pensamento católico de tal maneira que este passaria a defender o

²²¹ “Acusaram Teilhard de concordismo, por haver tentado esta síntese entre o ensinamento colhido no Real e o ensinamento colhido na Revelação. O concordismo é um ensaio ilegítimo pelo qual se procuram na Sagrada Escritura elementos que não há que procurar ali, porque devem ser fornecidos por uma investigação científica. As diligências do Pe. Teilhard nada têm de comum com o concordismo (...) As diligências de Teilhard não consistem em procurar na Escritura verdades científicas (...) mas, unicamente, de tomar a sério tanto a Criação de Deus como a sua Palavra: na Escritura trata-se, sem qualquer margem para dúvidas, deste Universo, e não pode haver contradição entre a Criação, obra da Palavra de Deus, e essa mesma Palavra expressa em linguagem humana (...)”. (TRESMONTANT, C. *Introdução ao pensamento de Teilhard de Chardin...*, p. 100-101); O próprio pe. Teilhard, aliás, declarara a respeito deste *perigo metodológico* que ameaça qualquer modalidade ou nível de reflexão, no já comentado texto de 1948, intitulado *Comment Je Vois*, e publicado em *Les Directions de L’Avenir*, de 1973: “(...) gardon-nous de confondre ‘concordisme’ avec ‘cohérence’ (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Les Directions de L’Avenir*. Paris: Éditions du Seuil, 1973. p. 181).

²²² “A teologia escolar dos manuais em sua concepção, formulação, enfoque e horizonte de reflexão mantivera-se distante dos movimentos culturais, filosóficos e dos fatores sóciopolíticos e econômicos que vinham transformando a realidade social e cultural. De chofre, vê-se inundada por tais correntes filosófico-culturais da modernidade e sacudida pelo embate da situação concreta. O homem moderno situa-se diante do conhecimento de modo diferente. Antes ele se posicionava como receptor de tradição que os antigos criaram e acumularam e da qual ele agora participava, acolhendo-a. O tomismo refletiu muito esta atitude epistemológica fundamental. Hoje as pessoas se voltam mais para sua experiência. Este movimento provoca profunda transformação no interior da teologia. Na evolução interna da teologia exprime-se o *deslocamento da transcendência para a encarnação*, da infinitude para a finitude, da vida interna de Deus para o agir de Deus na história. Até então a teologia, fazendo jus a seu próprio nome, restringia-se basicamente à esfera da transcendência, que, de sua altura, enviava sua luz sobre as realidades terrestres. O movimento vinha de cima. Descobre-se com o enorme vigor o mistério da Encarnação, com acento na humanidade bem humana do Verbo feito carne. O processo inverte-se, portanto. A teologia opera a famosa viragem encarnatória, antropocêntrica (...) Na *descoberta das realidades terrestres*, a teologia evolui de posição negativa diante do mundo para uma posição positiva e até mesmo eufórica em face dos valores terrestres (...)”. (LIBÂNIO, J.B.; MURAD, A. *Introdução à Teologia...*, p. 148-150).

²²³ Cf. S. Th. I, q. II a. 3.

primado do ser, entendido em sua estaticidade originária e permanente, sobre o dinamismo evolutivo da realidade²²⁴.

Contudo, apesar da constatação da inegável novidade da teologia teilhardiana, seu pensamento conservara um tradicional e importante traço epistêmico: *a analogia*²²⁵. A maneira como ele se empenhara em raciocinar²²⁶ sobre as semelhanças e as diferenças, simultâneamente, nos diversos planos do ser lhe permitira *fugir* aos laços do panteísmo²²⁷,

²²⁴ Contudo, no entender de B. Catão, “evolucionismo científico e filosofia do ser dão-se perfeitamente, desde que se tenha o elementar cuidado de lhes respeitar integralmente a índole metodológica”. Melhor que isso. Penso ainda que a filosofia do ser, tal como a elaboraram Aristóteles e S. Tomás de Aquino, em continuidade positiva com uma visão fixista do universo, aclimatar-se-ia perfeitamente com a convicção evolucionista e até, a acreditar em certas particularidades de sua cosmologia, sentir-se-ia como que libertada de um peso, ao se despojar do colête fixista. Como já se afirmou, há diversos pontos da análise cosmológica aristotélico-tomista, que estariam na expectativa da revolução evolucionista para se verem completamente esclarecidos. A perspectiva do desenvolvimento histórico, estranha aos antigos, permitirá levar às últimas consequências, e por isto, ver melhor certos aspectos da realidade entrevistados, mas não de todo explorados por Aristóteles e, principalmente, por S. Tomás de Aquino”. (CATÃO, OP., B. O Evolucionismo. Conceitos em confronto com a Teologia..., p. 9-10).

²²⁵ Segundo C. Cuénot, “Teilhard soube transpor para termos científicos a noção escolástica de analogia. O utensílio animal é o analogon do utensílio humano. Por certos aspectos, este assemelha-se estranhamente àquele, donde o maravilharem-se os biólogos ao encontrarem, por exemplo, a mola de abotoar no mundo animal. Mas não devemos esquecer que o artificial é o natural hominizado. Por outros aspectos, o utensílio humano difere profundamente do animal: antes de mais, pela sua textura (...) e, finalmente, porque é ‘sobre-real’ (...) Assim também a ordenação orgânica (o tecido celular do cérebro por exemplo) é o analogon da ordenação social. O sistema nervoso do planeta (cabos telefônicos, ondas hertzianas) não é idêntico a um sistema nervoso de *homo sapiens*; o seu sistema circulatório (vias de comunicação) não se confunde com a circulação da linfa, do sangue venoso ou do sangue arterial; o seu cérebro (a ONU, a UNESCO, todas as grandes instituições internacionais que detêm as alavancas de comando) não é exactamente o homólogo de um cérebro humano: os homens são separáveis, isoláveis e, em certa medida, adaptáveis a funções diversas (...)”. (CUÉNOT, C. *Aventura e Visão...*, p. 105-106); Cumpre lembrar que a *analogia* em Teilhard não é um método pelo qual ele se aproxima do Real, mas uma *conditio sine qua non* de um pensamento *holístico* que vê as relações entre os seres realçando semelhanças e dessemelhanças, como o é o pensamento teilhardiano; Sobre um possível método teológico em Teilhard conferir nota 214.

²²⁶ “(...) é manifesto que o raciocínio por analogia tem um lugar essencial nas suas construções. O processo por analogia esforça-se por estabelecer relações entre duas ordens de factos que aparentemente nada possuem em comum (...) Ora, o raciocínio por analogia desempenha um papel importante na investigação científica e mesmo no desenvolvimento das teorias matemáticas (...) Como contestar a Teilhard o direito de usar um processo que permite conquistas tão brilhantes e frutuosas – sob o pretexto de que a Física e a Biologia dizem respeito a dois domínios diferentes senão opostos, e excluindo, por esta razão, toda a possibilidade de comparação – quando, com Teilhard e muitos outros, um grupo de provas saído dos mais diversos campos obriga a concluir sobre a unidade do ‘tecido do Universo’, quer dizer, da Matéria? A analogia, processo usado pelo ‘pensamento que se procura’ (M. Dorolle), tem direito de cidade não somente dentro do mesmo domínio, mas também entre domínios que nos parecem, de momento, ser em parte diferentes, unicamente por causa da nossa ignorância (...)”. (BARRAL, L. *Fundamentos Científicos de Teilhard de Chardin*. Tradução: Maria Cecília Rodrigues da Silva. Lisboa: Duas Cidades, 1965).

²²⁷ Cf. MARITAIN, J. *Introdução Geral à Filosofia*. 15. ed. Tradução: Ilza das Neves e Heloísa de Oliveira Penteado. Rio de Janeiro: Agir, 1987. p. 164. (Elementos de Filosofia, 1); O panteísmo pode ser definido como uma “doutrina metafísica ou religiosa que, negando a idéia de um deus criador e transcendente, identifica Deus e o mundo, quer o mundo apareça como uma emanção de Deus (sobre um modelo neoplatônico), até mesmo como o corpo de que Deus seria a alma, quer Deus seja considerado como princípio e totalidade unificada de tudo o que é (...)”. (LAGRÉE, J. Panteísmo. In: LACOSTE, J-Y. (org). *Dicionário Crítico de Teologia*. Tradução: Paulo Meneses et alii. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004. p. 1334).

classicamente evocado como uma consequência lógica da *univocidade do ser*²²⁸. Também a noção de *ser participado*²²⁹ presente em seus escritos insinua uma opção pela *analogicidade*²³⁰.

Já a orientação escatológica de sua teologia se depreende da compreensão do Ômega por ele erigida como Foco de Consumação Universal da Evolução, o que acabara por *enriquecer* a leitura que então se fazia da Revelação Cristã. No fim do já citado texto de 1954, *Un Sommaire de ma perspective “phénoménologique” du Monde – point de départ et clef de tout le Système*, publicado em *Les Directions de l’Avenir*, de 1973, Teilhard expõe, resumidamente, sua Cosmovisão ressaltando os *pontos críticos* do movimento cosmogênético e como esse dinamismo reorienta, de certo modo, a clássica noção de Revelação:

Deste ponto de vista, a velha e tradicional idéia de “revelação” reaparece, e se reintroduz (desta feita por via da biologia e da energética evolutiva) em Cosmogênese. E, também deste ponto de vista, a corrente mística cristã ganha uma significação e uma atualidade extraordinárias. Pois, se é verdade que, de toda necessidade energética, o processo de complexidade-consciência exige absolutamente, para se consumir, o calor de alguma Fé intensa, – é igualmente verdadeiro (a coisa salta aos olhos ornada que nós nos damos o trabalho de olhar em volta) que a única Fé presentemente em vista, capaz de animar plenamente (amorizando) uma Cosmogênese

²²⁸ Nas palavras de J.P. Nunes, “não se vê o que permita afirmar que o pensamento de Teilhard tivesse estado com a univocidade do ser, pois a analogia está nele por toda a parte, corre na sua obra até transbordar. ‘De certo, afirma H. De Lubac, ele não tratou *ex professo* da analogia em geral, não nos expôs uma metafísica da analogia; mas tinha conhecimento dela, e suas conversações filosóficas com seu amigo o padre *Auguste Valensin* invocaram-na sem dúvida mais de uma vez. Em todo caso, a própria forma como ele se aplica em mostrar simultaneamente as diferenças e as semelhanças nos diversos planos do ser, assegura-nos que a analogia está no cerne de seu pensamento’. Teilhard dava-se, aliás, perfeitamente conta disso. Por mais de uma vez ele invocou a analogia em seus escritos (...) Mais do que isso, o padre Teilhard serviu-se habitualmente da analogia como de uma categoria indispensável a seu pensamento. A intuição original que ele tinha do mundo e da vida não é senão uma imensa analogia (...) Esta noção *única* e *universal* não é, porém, *unívoca*; ganha, pelo contrário, *sentidos diferentes* e reúne apenas a *semelhança de relações*”. (NUNES, J.P. *Teilhard de Chardin...*, p. 90-91); Cumpre lembrar que a univocidade do ser é uma noção filosófica segundo a qual a realidade é constituída, essencialmente, de uma única e uma substância; o que exclui qualquer possibilidade de referência às diferenciações ontológicas explicitadas pela noção metafísica aqui mencionada de *participação* e de *analogia*; e que possibilita, teóricamente, o panteísmo.

²²⁹ De acordo com C. Cuénot, o *ser participado* é compreendido por Teilhard de Chardin como “o ser criado que, possuindo embora uma autonomia crescente, existe porque mantido pela vontade criadora de Deus, por uma criação contínua. Forma um dos dois pólos do ser, sendo o outro constituído pelo Ser absoluto. Pode divinizar-se ao máximo, segundo o desígnio criador de união, mas nunca se tornará Deus”. (CUÉNOT, C. *Aventura e Visão...*, p. 277); Sobre noção filosófica de *participação* em sua relação com a Teologia conferir LEITE PENIDO, M.T. *A Função da Analogia em Teologia Dogmática*. Tradução: Pe. Dinarte Duarte Passos, C.M. Petrópolis: Vozes, 1946. p. 369 et passim.

²³⁰ De natureza analógica; Sobre a noção de analogia conferir notas 225 e 226.

de convergência, é a em um Cristo “pleromisante” e “parusíaco”, *in quo omnia constant*²³¹.

Doravante, Teilhard vê como *necessária* a existência de um Ponto Ômega, que seria, do ponto de vista da Fé, a Consumação Gloriosa em Cristo de todas as leis que regem a Evolução. Assim, percebemos nele a firme convicção de que o dinamismo evolutivo prepara, com seu remate final, a transformação da Terra em Reino de Deus. O Cristo, situado no princípio de todas as coisas, situa-se também como Vértice do Cosmos e como Princípio de Atração Universal; como Ponto para o qual tudo *converge*. Para o pe. Teilhard ele precede, preside e assinala a consumação de toda a Evolução, dando sentido a esse processo.

Segundo Teilhard, portanto, pode-se e, certamente, se deve admitir que a Parusia encontre não uma Humanidade morta ou decrépita, nem um Mundo consagrado à inércia. Antes, pelo contrário: a Humanidade e o Mundo deverão ter desenvolvido suas forças latentes até um grau altíssimo de realização. A Evolução atingirá um ponto tal de *concentração, união, conscientização e amorização* que alcançará um limiar crítico final. Assim, no breve *Trois Choses Que Je Vois (ou: une Weltanschauung en trois points)*, de 1948, também publicado em *Les Directions de l'Avenir*, o pe. Teilhard afirmara:

No céu do mundo cristão, a Parusia (ou retorno glorioso do Cristo no fim dos tempos) ocupa um lugar central, ainda que, com os séculos de espera que se sucedem, seja facilmente esquecida. Neste evento único e supremo, onde o Histórico (nos diz a Fé) deve se unir ao Transcendente, o mistério da Encarnação culmina e se afirma com o realismo de uma explicação física do Universo (...) por que, dando um passo a mais, não imaginar que (...) o Cristo espera, para reaparecer, que a coletividade humana seja enfim capaz, pois que plenamente acabada em suas potencialidades “naturais”, de receber d’Ele sua consumação sobrenatural? (...) Conforme esta idéia,

²³¹ “De ce point de vue, la vieille et traditionnelle idée de ‘révélation’ reparait, et se ré-introduit (cette fois par voie de biologie et d’énergétique évolutive) en Cosmogénèse. Et, de ce point de vue aussi, le courant mystique chrétien prend une signification et une actualité extraordinaires. Car s’il est vrai que, de toute nécessité énergétique, le processus de complexité-conscience exige absolument, pour s’achever, a chaleur de quelque Foi intense, – il est également vrai (la chose saute aux yeux pourvu qu’on se donne la peine de faire un tour d’horizon) qu’aucune Foi n’est présentement en vue, capable d’animer pleinement (en l’amorisant) une Cosmogénèse de convergence, excepté celle en um Christ ‘plérômisant’ et ‘parousiaque’, *in quo omnia constant*”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Les Directions de L’Avenir...*, p. 236).

fazemos, pois, coincidir (...) ponto de Parusia crístico e ponto de Maturação humana (...)²³².

Entremettes, o Ponto Ômega do acabamento humano e cósmico, marcado pela Graça, coincidirá, definitivamente, com o momento da Total e Última Epifania Divina que *já* está em curso na História, pelo processo dinâmico de uma Evolução querida e orientada pelo próprio Deus à Consumação Plena no Eschaton.

²³² “Au ciel du monde chrétien, la Parousie (ou retour glorieux du Christ à la fin des temps) occupe une place centrale bien que, avec les siècles d’attente qui se succèdent, facilement oubliée. En cet événement unique et suprême, où l’Historique (nous dit la Foi) doit se souder au Transcendant, le mystère de l’Incarnation culmine, et il s’affirme avec le réalisme d’une explication physique de l’Univers (...) pourquoi, faisant un pas de plus, ne pas imaginer que (...) le Christ attend, pour reparaître, que la collectivité humaine soit enfin devenue capable, parce qu’achevée pleinement dans ses potentialités ‘naturelles’, de recevoir de Lui sa consommation surnaturelle? (...) Conformément à cette idée, faisons donc coincider (...) point de Parousie christique et point de Maturation humaine (...)”. (Ibidem, p. 158-159).

Capítulo III - O *Mysterium Salutis* na Teologia de Teilhard de Chardin

Ainda que pese sobre Teilhard o fato de sua elaboração teológica ter sido forjada *fora* dos parâmetros convencionais, ele *teologizara* o Mundo. Refletira, como se viu, sobre o dinamismo da Evolução cósmica à luz de sua Fé; e entreviu aí a Presença de Deus.

Portanto, diferentemente de outros teólogos da *Nouvelle Théologie*, como por exemplo, Y. M. Congar²³³, com sua teologia do laicato ou suas articulações entre Ecclesiologia e Pneumatologia, J. Daniélou²³⁴, com suas inovadoras aproximações entre Teologia e História, ou mesmo K. Rahner²³⁵, com a construção de um pensamento teológico mais próximo da Antropologia e seus alcances pastorais, o pe. Teilhard refletira com os dados da Ciência Natural; donde a emergência da *Evolução* como categoria imprescindível para a organização de sua teologia.

Doravante, ele não pode ser comparado, oportuna ou indevidamente, com quaisquer pensadores que no campo das articulações entre Fé e Razão se sobressaíram por uma leitura mais completa do universo gnosiológico da teologia ou que estiveram mais diretamente ligados à vida pastoral da Igreja; nem deve Teilhard, por estes motivos, ser considerado *menos teólogo*, segundo penso.

Evidencia-se, contudo, nos subtemas que seguem, a *orientação escatológica* que perpassa seu pensamento; aí sobressai, em cada um dos tópicos implicados, a escatologia mesmo como a *nota dominante* de sua *orquestração teológica*. Isso se torna manifesto pela importância, e originalidade, que a noção de Ômega assume no conjunto de sua obra como o Ponto de Parusia²³⁶, onde se pode reconhecer também a Meta Final, Consumatória, da Evolução.

²³³ Cf. GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX...*, p. 204-212.

²³⁴ Cf. Ibidem, p. 191-198.

²³⁵ Cf. Ibidem, p. 223-237.

²³⁶ “(...) Lorsqu’approchera la fin des temps, une pression spirituelle s’exercera sur les limites du Réel (...) Cette pression sera unanime. Mais l’Écriture nous apprend qu’en même elle sera transversée par un schisme profond, – les uns voulant sortir d’eux mêmes pour dominer encore plus le Monde, – les autres, sur la parole du Christ,

1. O Mistério da Encarnação na Cristologia de Teilhard de Chardin

Para Teilhard de Chardin, a Encarnação do Verbo tomada em toda sua amplitude misteriosa revela um auspicioso alcance cósmico-antropológico²³⁷. Vista por ele como o horizonte inapelável de toda a Criação afigura-se também como uma *exigência* do processo evolutivo que aponta para um Sentido Último. Urge definir, portanto, para o pe. Teilhard, as relações de mútua influência entre Cristo e o Universo. Assim se pode ler no já mencionado *Christianisme et Évolution*, de 1945:

De uma maneira geral, pode-se dizer que se a preocupação dominante da Teologia durante os primeiros séculos da Igreja foi determinar, intelectualmente e misticamente, a posição do Cristo em relação à Trindade, seu interesse vital, em nossos dias, tornou-se o seguinte: analisar e precisar as relações de existência e de influência que religam um ao outro, o Cristo e o Universo²³⁸.

Deus, sem se confundir com Sua Criação, assume-a de modo definitivo pela Encarnação tornando-se homem “*par voie de naissance*”, ou seja, inserindo-se *radicalmente* na esfera finita do ser participado. Em *L’Avenir de l’Homme*, publicado em 1959, Teilhard esclarece:

Incapaz de se misturar e de se confundir em nada com o ser participado que ele sustenta, anima, religa, Deus está na origem, no crescimento, no termo de todas as coisas (...) “E o Verbo se fez carne”. Foi a Encarnação. Deste primeiro e fundamental contato de Deus com nossa raça, em virtude da penetração do Divino em nossa natureza, uma vida nova nasceu, alargamento inesperado e prolongamento “obediencial” de nossas capacidades naturais (...)”²³⁹.

attendant passionnément que le Monde meure, pour être absorbés avec lui en Dieu. Alors, sans doute, sur une Création portée au paroxysme de ses aptitudes à l’union, s’exercera la Parousie. L’action unique d’assimilation et de synthèse qui se poursuivait depuis l’origine des temps se révélant enfin, le Christ universel jaillira comme un éclair au sein des nuées du Monde lentement consacré (...). (TEILHARD DE CHARDIN, P. *L’Avenir de l’Homme*. Paris: Éditions du Seuil, 1959. p. 402).

²³⁷ “A existência da Encarnação (...) revela e confere o sentido último da criação, mas também o sentido do Homem”. (RIDEAU, É. *O pensamento de Teilhard de Chardin...*, p. 247).

²³⁸ “D’une manière général, on peut dire que si la préoccupation dominante de la Théologie durant les premiers siècles de l’Église fut de déterminer, intellectuellement et mystiquement, la position du Christ par rapport à la Trinité, son intérêt vital, de nos jours, est devenu le suivant: analyser et préciser les relations d’existence et d’influence reliant l’un à l’autre le Christ et l’Univers”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Comment Je Crois...*, p. 207).

²³⁹ “Incapable de se mélanger et de se confondre en rien avec l’être participé qu’il soutient, anime, relie, Dieu est à la naissance, à la croissance, au terme de toutes choses (...) “Et Verbum caro factum est” Ce fut l’Incarnation.

Delineia Teilhard, dessa maneira, a idéia do Cristo cósmico²⁴⁰, Aquele que revela *em* sua humanidade – e, portanto, na matéria em seu mais alto grau de evolução – a face luminosa de Deus, operando *em si* mesmo a perfeita união de todas as coisas. Como se lê em seu *Le Phénomène Humain*:

Criar, consumir e purificar o Mundo, já o lemos em Paulo e João, é para Deus unificá-lo unindo-o a si. Ora, como o unifica a ele? Imergindo-se parcialmente nas coisas, fazendo-se “elemento”, e depois, graças a esse ponto de apoio encontrado interiormente no coração da Matéria, assumindo a orientação e pondo-se à frente do que chamamos Evolução. Princípio de vitalidade universal, o Cristo, porque surgido homem entre os homens, colocou-se em posição está desde sempre em vias de se curvar sobre si mesmo, de depurar, de dirigir e de sobreanimar a subida geral das consciências nas quais ele se inseriu. Por uma ação perene de comunhão e de sublimação, ele agrega a si o psiquismo total da terra. E quando tiver assim tudo reunido e tudo transformado, alcançado num gesto final o foco divino donde jamais saiu, fechar-se-á sobre sobre si e sobre sua conquista. E então, como nos diz são Paulo, “Deus será tudo em todos”²⁴¹.

Doravante, no artigo *Christologie et Évolution*, de 1933, também publicado na coletânea *Comment Je Crois*, de 1969, nota-se que Teilhard estabeleceu um questionamento fundamental para desenvolver sua argumentação: “Em que deve se tornar nossa Cristologia

De ce premier et fondamental contact de Dieu avec notre race, en vertu même de la pénétration du Divin dans notre nature, une vie nouvelle est née, agrandissement inattendu et prologement “obédientiel” de nos capacités naturelles (...). (Id. *L’Avenir de l’Homme*. Op. cit. p. 396).

²⁴⁰ “A história da teologia do Cristo cósmico foi composta por vários autores. Esse tema teológico, surgido na idade moderna na literatura alemã dos anos 1830 e 1840, possui profundas raízes neotestamentárias, em particular nos escritos de Paulo e, entre eles, no hino da carta aos Colossenses (...) Com efeito, o revigoramento do interesse pela teologia do Cristo cósmico é sobretudo manifesto após a Segunda Guerra mundial; ela não é própria de um autor ou de uma escola em particular: pode ser encontrada na *process theology*, nas correntes da Nova Era ou ainda nas correntes ecumênicas inter-religiosas. Mas é preciso reconhecer, com Maloney, que esse movimento é incontestavelmente estimulado pelos escritos de Pierre Teilhard de Chardin (...)”. (ARNOULD, J. *A Teologia depois de Darwin*. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2001. p. 217.219).

²⁴¹ “Créer, achever et purifier le Monde, lisons-nous déjà dans Paul et Jean, c’est pour Dieu l’unifier en l’unissant organiquement à soi. Or comment l’unifie-t-il? En s’immergeant partiellement dans les choses, en se faisant “élément”, et puis, grâce à ce point d’appui trouvé intérieurement au couer de la Matière, en prenant la conduite et la tête de ce que nous appelons maintenant l’Évolution. Principe de vitalité universelle, le Christ, parce que surgi homme parmi les hommes, s’est mis en position, et il est en train depuis toujours, de courber sous lui, d’épurer, de diriger et de suranimer la montée general des consciences dans laquelle il s’est inséré. Par une action pérenne de communion et de sublimation, il s’agrège le psychisme total de la Terre. Et quand il aura ainsi tout assemblé et tout transformé, rejoignant dans un geste final le foyer divin dont il n’est jamais sorti, il se refermera sur soi et sur sa conquête. Et alors, nous dit saint Paul, ‘il n’y aura plus que Dieu, tout en tous’ (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le Phénomène Humain*..., p 327).

para não perder sua identidade em um Mundo Novo?”²⁴². Em outras palavras: como compreender a tradicional e mais legítima Cristologia da Igreja – com suas teses acerca da relação entre o Divino e o Humano²⁴³ elaboradas, como se sabe, no interior de uma Leitura de Mundo em muito diferente e há muito insatisfatória para explicar a Realidade Atual –, dentro de um novo horizonte epistemológico, concebido no seio de um Universo reconhecidamente evolutivo?

Ora, na tentativa de tornar a reflexão teológica sobre o Mistério da Encarnação inteligível e crível aos espíritos mais críticos de seu tempo procurou ele levar a bom termo uma tarefa que considerava imprescindível, mas que por muitos foi considerada de risco. Exigia-se, então, a necessária tomada de consciência de que o Universo não é um quadro fixo sobre o qual bastaria projetar, sem mais, a imagem do Cristo professado, celebrado e adorado pela Igreja²⁴⁴. Pelo contrário: o Universo se nos afigura como uma marcha *cósmica* e *ascensional* cujo movimento desloca e desarticula nossa velha e decrépita Imagem do Mundo:

(...) O Universo, disse nós começamos *a fazer* experiência, não é um quadro fixo sobre o qual bastaria projetar a imagem do Cristo a ser tranqüilamente admirado (...) Minha convicção profunda, nascida da experiência de uma vida passada simultaneamente no coração da Gentilidade e no coração da Igreja, é que nós chegamos precisamente a este ponto delicado de um necessário reajuste. E poderia ser de outra forma? A expressão de nossa Cristologia ainda é exatamente aquela mesma que há três séculos poderia bastar a homens cujas

²⁴² “Que doit devenir notre Christologie pour demeurer elle même dans un Monde nouveau?”. (Id. *Comment Je Crois*. Op. cit. p. 95).

²⁴³ Para citar apenas um exemplo, o Concílio de Calcedônia, realizado no século V a.D., em 451, e que se constituiu marco fundamental para as futuras Cristologias exprimiu-se, para falar do Deus-Homem Jesus, com as categorias natureza e pessoa, inseridas, evidentemente, dentro de um horizonte semântico específico (cf. DH 301-302). Assim, “o Concílio fez uso do modelo de compreensão grego empregando as palavras natureza e pessoa (...) Natureza é compreendida pelo Concílio em sentido abstrato, como sinônimo de essência ou substância (...) Pessoa (hipóstase) na fórmula dogmática quer apenas exprimir o princípio de unidade do ser, aquilo que faz que algo seja um, isto é: aquele que nasceu de Deus e da Virgem é um e o mesmo e não dois como pensavam os nestorianos (...) Esse é o sentido profundo expresso pelo Concílio de Calcedônia nas fórmulas rígidas de natureza e pessoa (...)”. (BOFF, L. Jesus Cristo, Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. XXXII, n. 127, p. 527-528, [Set.] 1972.).

²⁴⁴ Segundo o professor Leonardo Boff, Teilhard se vê “convencido de que só um Cristo pensado e amado no coração da matéria poderá capitalizar o ser humano moderno e falar-lhe intimamente”. (Id. *Evangelho do Cristo Cósmico*. Op. cit. p. 31).

perspectivas cósmicas se tornaram para nós fisicamente irrespiráveis (...)²⁴⁵.

Colocado sob esta perspectiva, o Mistério da Encarnação se nos apresenta, agora, *intrinsecamente* unido ao Mistério da Criação²⁴⁶. Aquele desentranhando todo o potencial deste e lhe permitindo, por isso, revelar sua mais profunda finalidade, a saber, a união vivificadora e santificante *per Christum in Deo*:

A Encarnação é uma renovação, uma restauração *de todas* as Forças e Potências do Universo; o Cristo é o instrumento, o Centro, o Fim de toda a Criação animada e material; por Ele tudo é criado, santificado e vivificado. Eis o constante e *permanente* ensinamento de são João e de são Paulo (o mais “cósmico” dos escritores sagrados)²⁴⁷.

Segundo Émile Rideau, ao relacionar a pessoa de Cristo com a Nova e evolutiva Visão de Mundo, Teilhard inscreve-se, como se teve oportunidade de precisar, na mais antiga e venerável Tradição teológica da Igreja, que já se ocupara, desde as suas origens, com as implicações cósmicas da Encarnação. Assim, ele apenas teria dado “sentido mais concreto, mais experimental à noção clássica do Novo Adão, do Homem Universal”²⁴⁸.

Contudo, como é sabido, Teilhard não era doutor em Sagrada Escritura. Doravante, sua abordagem de textos bíblicos poderá parecer um tanto *livre*, mas nunca arbitrária. Face a isto, o Novo Testamento tivera nele um fiel que lia a Mensagem de Vida aí contida à luz de sua intuição fundamental, que entrevê a Sagrada Presença de Deus no coração da Matéria. Em

²⁴⁵ “(...) L’Univers, nous commençons à en *faire* l’expérience, n’est pas un cadre fixe sur lequel il suffit d’avoir projeté l’image du Christ pour pouvoir l’admirer sans fin, quiètement (...) Ma conviction profonde, née de l’expérience d’une vie passée simultanément au couer da la Gentilité et au coeur de l’Eglise, est que nous en sommes précisément arrivés à ce point délicat d’un réajustement nécessaire (...) L’expression de notre Christologie est encore exactement la même que celle qui pouvait suffire, il y a trois siècles, à des hommes dont les perspectives cosmiques nous sont devenues physiquement irrespirables (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Comment Je Crois...*, p. 96).

²⁴⁶ “Mais fortement que a Teologia clássica, mas em conformidade com a Escritura e com a doutrina dos Padres que revive na Teologia atual, Teilhard insiste no fato de que toda a criação estava dirigida para a encarnação do Filho de Deus, e que toda a história posterior da humanidade pode ser considerada como um prolongamento desta encarnação”. (SMULDERS, P. *A Visão de Teilhard de Chardin...*, p. 236-237).

²⁴⁷ “L’Incarnation est une rénovation, une restauration de *toutes* les Forces et les Puissances de l’Univers; le Christ est l’instrument, la Fin de toute la Création animée *et* matérielle; par Lui, tout est créé, sanctifié, vivifié Voilà l’enseignement constant et *courant* de saint Jean et de saint Paul (le plus ‘cosmique’ des écrivains sacrés) (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *L’Avenir de l’Homme...*, p. 396-397).

²⁴⁸ RIDEAU, É. *O pensamento de Teilhard de Chardin...*, p. 247.

Science et Christ, escrito em fevereiro de 1921 e publicado em 1965 numa coletânea de artigos de mesmo título, lê-se:

E agora, o próprio Cristo, quem é ele? Abri as Escrituras em suas passagens mais graves e mais autênticas. Interrogai a Igreja sobre suas crenças mais essenciais. Aprendereis o seguinte: Cristo não é um acessório acrescentado ao Mundo, um ornamento, um rei como os que constituímos, um proprietário... Ele é o alfa e o ômega, o princípio e o fim, a pedra do alicerce e a chave da abóbada, a Plenitude e o Plenificante. É aquele que consoma e aquele que dá a tudo sua consistência. Para Ele e por Ele, Vida e Luz interiores do Mundo, realiza-se, no gemido e no esforço, a universal convergência de todo o espírito criado. É ele o Centro único, precioso e consistente, que resplandece no vértice futuro do Mundo, no oposto das regiões obscuras, eternamente decrescentes, aonde se aventura nossa Ciência quando desce o caminho da Matéria e do Passado²⁴⁹.

Também P. Smulders, ao se referir à Cristologia teilhardiana, observa que “o Cristo Universal e cósmico, como Teilhard o chama às vezes, não é outro senão o Jesus do Evangelho, o Jesus que desceu do céu e que subiu ao Pai através da morte e da ressurreição”²⁵⁰. De fato, ele *vira* no Jesus dos Evangelhos o Cristo Cósmico que redime não apenas o Homem, mas as próprias leis da Evolução que possibilitaram sua emergência no Mundo. Em *Christologie et Évolution* se pode constatar:

(...) o rosto de Jesus, projetado sobre um Universo de estrutura evolutiva, se dilata e desabrocha sem esforço. No interior deste quadro orgânico e movente, os traços do Homem-Deus se propagam e se estendem com uma facilidade surpreendente. Eles tomam aí suas verdadeiras proporções, como em seu espaço natural²⁵¹.

²⁴⁹ “Et maintenant, le Christ lui-même, qui est-il? Ouvrez les Écritures à leurs passages les plus graves et les plus authentiques. Interrogez l’Église sur ses croyances les plus essentielles. Vous apprendrez ceci: le Christ n’est pas un accessoire surajouté au Monde, un ornement, un roi comme nous en faisons, un propriétaire... Il est l’alpha et l’oméga, le principe et le fin, la pierre du fondement et la clef de la voûte, la Plénitude et le Plénifiant. Il est celui qui consomme et celui donne à tout sa consistance. Vers lui et par lui, Vie et Lumière intérieures du Monde, se fait, dans la plainte et l’effort, l’universelle convergence de tout l’esprit créé. Il est le Centre unique, précieux et consistant, qui étincelle au sommet à venir du Monde, à l’opposé des régions obscures, éternellement décroissantes, ou s’aventure notre Science quand elle descend la route de la Matière e du Passé”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Science et Christ...*, p. 60-61).

²⁵⁰ SMULDERS, P. *A Visão de Teilhard de Chardin...*, p. 234.

²⁵¹ “(...) le visage de Jésus, projeté sur un Universe à structure évolutive, se dilate et s’épanouit sans effort. A l’intérieur de ce cadre organique et mouvant, les traits de l’Homme-Dieu se répandent et s’étalent avec une aisance surprenant. Ils y prennent leurs vraies proportions, comme dans leurs espace naturel”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Comment Je Crois...*, p. 105).

Cristo emerge, assim, como o Sentido da Evolução do Mundo, que conduz a Cosmogênese à sua Consumação Final. Segundo o professor Leonardo Boff, Teilhard desenvolvera uma correta física e metafísica da Evolução na qual vê despontar “um Centro Pessoal de convergência universal”²⁵² que a tudo unifica. Em suas próprias palavras:

(...) Independentemente de toda preocupação religiosa, somos levados, pelo jogo mesmo do pensamento e da experiência, a assumir a existência, no Universo, de um centro de confluência universal. Deve haver no cosmos, por construção (para que se mantenha e possa marchar), um lugar privilegiado onde, como num encontro universal, tudo possa ser visto, tudo possa ser sentido, tudo possa ser comandado, tudo possa ser animado, *tudo possa ser tocado*. Não é aqui uma maravilhosa posição para colocar (ou melhor reconhecer) Jesus?²⁵³.

Sua inovadora concepção do Cristo Universal e sua relação com os domínios da Ciência Natural, pode ser melhor entendida, ademais, à luz da breve *Note Sur Le Christ Universel*, de janeiro de 1920 e também publicada em 1965, em *Science et Christ*. Aí, como que didaticamente é desenvolvido, em linhas gerais, o alcance cósmico do Cristo consoante sua ótica:

Cristo Universal, para mim, significa o Cristo centro orgânico do universo inteiro: – *centro orgânico*, isto é, do qual depende fisicamente, de forma definitiva, todo desenvolvimento, mesmo natural; – *do universo inteiro*, isto é, não só da Terra e da Humanidade, mas também de Sirius, de Andrômeda, dos Anjos e de todas as Realidades das quais dependemos fisicamente, próxima ou remotamente (ou seja, provavelmente de todo o Ser participado); – *do universo inteiro*, ainda, isto é, não só do esforço moral e religioso, mas igualmente de tudo aquilo que este esforço supõe, a saber, de todo crescimento do corpo e do espírito (...) O objetivo desta nota é relembrar a meus amigos, mais peritos que eu na Ciência sagrada e mais bem situados que eu para agirem sobre os espíritos, a

²⁵² BOFF, L. *Evangelho do Cristo Cósmico...*, p. 31.

²⁵³ “(...) indépendamment de toute préoccupation religieuse, nous nous trouvons amenés, par le jeu même de la pensée et de l’expérience, à assumer l’existence, dans l’Univers, d’un centre de confluence universelle. Il doit y avoir, par construction, dans le cosmos (pour que celui-ci tienne et marche), un lieu privilégié où, comme en un carrefour universel, tout se voit, tout se sent, tout se commande, tout s’anime, *tout se touche*. N’est-ce pas là une merveilleuse position pour placer (ou mieux reconnaître) Jésus?”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Comment Je Crois...*, p. 106).

necessidade vital em que nos achamos atualmente de explicitar esta noção tão católica de Cristo α e ω ²⁵⁴.

Dessa forma, Cristo merece o título de *Senhor* de todas as Coisas não apenas porque assim fora declarado pelo Pai, mas por Sua *visceral* ligação com a Terra e Sua real soberania sobre todas as forças que regem a Evolução. Alhures, em *Christologie et Évolution*:

Um Cristo que não seja o Mestre do Mundo somente porque foi declarado como tal, mas porque ele, de alto a baixo, anima todas as coisas; um Cristo que não domine a história do céu e da terra somente porque estes lhes foram dados, mas porque sua gestação, seu nascimento e sua gradual consumação representam fisicamente a única realidade definitiva onde se exprime a evolução do Mundo: eis o único Deus que nós, a partir de agora, poderíamos sinceramente adorar. E é precisamente aquele que nos sugere a nova face assumida pelo Universo²⁵⁵.

Sua realza não é, portanto, *extrínseca* ou meramente jurídica, mas real e orgânica. Destarte, no ingente desafio de vincular Ciência Moderna e Fé Cristã numa Leitura completa do Real e na lúcida tentativa de apresentar as implicações cósmicas da Encarnação, o pe. Teilhard acabara por desenvolver uma mística de aura científica²⁵⁶; o que há muitos parecia

²⁵⁴ “J’entends, par Christ-Universel, le Christ centre organique de l’univers entier: – *centre organique*, c’est-à-dire, auquel est suspendu physiquement, en définitive, tout développement, même naturel; – *de l’univers entier*, c’est-à-dire, non seulement de la Terre et de l’Humanité, mais de Sirius, d’Andromède, dès Anges, de toutes les Réalités dont nous dépendons physiquement, de pres ou de loin (c’est-à-dire probablement de tout l’Être participé); – *de l’univer entier*, encore, c’est-à-dire non seulement de l’effort moral et religieux, mais également de tout ce que suppose cet effort, à savoir de toute croissance du corps et de l’esprit. Ce Christ-Universel est celui que nous présentent les Évangiles et plus spécialement saint Paul et saint Jean. C’est celui dont ont vécu les grands mystiques. Ce n’est pas toujours celui don’t s’est occupé le plus la Théologie. Le but de cette note est de remettre sous les yeux de mes amis plus experts que moi dans la Science sacrée et mieux placés que moi pour agir sur les esprits, la nécessité, vitale, où nous nous trouvons actuellement d’explicitar cette notion si catholique du Chrsit α et ω ”. (Id. *Science et Christ*. Op. cit. p. 39).

²⁵⁵ “Un Christ qui ne soit pas seulement le Maître de Monde parce qu’Il a été *déclaré* tel, mais parce que, de haut em bas, il anime toutes choses; un Christ qui ne domine pas seulement l’histoire du ciel et de la terre parce qu’on les lui a *donnés*, mais parce que sa gestation, sa naissance et sa graduelle consommation représentent physiquement la seule réalité définitive où s’exprime l’évolution du Monde: voilà le seul Dieu que nous puissions désormais sincèrement adorer. Et c’est celui-là précisément que nous suggère la face nouvelle prise par l’Univers”. (Id. *Comment Je Crois*. Op. cit. p. 108).

²⁵⁶ Sobre esta temática específica conferir Id. *La Mystique de la Science. Études*, Paris, t. CCXXXVIII, p. 725-742, [Mars] 1939. Aí, lê-se à pág. 733: “Éclairé par la découverte du temps, c’est-à-dire d’une évolution globale et persistante de l’univers, l’homme avait enfin trouvé le secret de la force qui, depuis les origines, le poussait à chercher (...) A ce besoin insurmontable de connaître qui le hantait et lui donnait le sens obscur de gaudir, il avait donné des explications diverses, provisoires. Maintenant enfin il pouvait, devant sa raison, le définir et le justifier. Non plus seulement savoir par curiosité, savoir pour savoir; mais savoir par fidélité à un développement universel qui prenait conscience de lui-même dans l’esprit humaine, savoir pour créer, savoir pour être (...)”.

uma complexa confusão de perspectivas a ele se afigurava como a total integração das múltiplas dimensões da realidade, que se encontram no Homem, eixo privilegiado onde estas mesmas perspectivas não redundam em dicotomias:

(...) De minha parte, tenho convicção de que não existe mais poderoso alimento natural para a vida religiosa que o contacto das realidades científicas bem compreendidas (...) Ninguém como o Homem debruçado sobre a Matéria compreende até que ponto o Cristo, por sua Encarnação, é interior ao Mundo, enraizado no Mundo, até ao coração do menor dos átomos (...) É inútil, por conseguinte – e injusto, opor a Ciência e o Cristo, ou separá-los como dois domínios estranhos um ao outro. A Ciência, sozinha, não pode descobrir a Cristo – mas o Cristo sacia os anseios que nascem na escola da Ciência (...) ²⁵⁷.

Importante é realçar, contudo, que a Evolução não *gera* o Cristo em sua realidade mistérica; antes, querido por Deus desde toda a Eternidade, Ele precede e *preside* a Evolução ²⁵⁸. Muito menos se poderia objetar, a não ser por uma total ignorância do pensamento teilhardiano, que ele tenha *diluído* a figura histórica de Jesus em seu Cristo cósmico. Assim, nestes termos, Teilhard se dirigira a seus críticos em *Christianisme et Évolution*:

(...) A esta generalização do Cristo-Redentor em um Cristo-Evolutor (o que carrega com os pecados, todas as fadigas do Mundo em progresso); a esta elevação do Cristo histórico a uma função física universal; a esta identificação última da Cosmogênese com uma Cristogênese, tem-se objetado que elas correm o risco de dissipar-se no sobre-humano, de volatilizar no cósmico a realidade humana de Jesus. – Nada me parece menos fundado que esta hesitação. – Com

²⁵⁷ “(...) Je suis convaincu, pour ma part, qu’il n’y a pas de plus puissant aliment naturel pour la vie religieuse que le contact des réalités scientifiques bien comprises (...) Personne autant que l’Homme penché sur la Matière ne comprend combien le Christ, par son Incarnation, est intérieur au Monde, enraciné dans le Monde jusqu’à cœur du plus petit atome (...) Il est vain, par conséquent, – il est injuste, d’opposer la Science et le Christ ou de les séparer comme deux domaines étranges l’un à l’autre. La Science, seule ne peut découvrir le Christ, – mais le Christ comble les vœux qui naissent dans notre cœur à l’école de la Science (...)”. (Id. *Science et Christ*. Op. cit. p. 61-62).

²⁵⁸ Como bem esclareceu, em breves linhas, o professor Leonardo Boff: “primeiro Cristo em seu mistério e em sua transcendência religiosa, e só depois e por causa dele o homem, a vida e o cosmos. Não foram o cosmos e o ser humano que, evoluindo, produziram Cristo; Cristo produziu o cosmos e o ser humano mediante as leis da evolução, e os atraiu a si. Se quiséssemos exprimir essa concepção numa linguagem escolástica, diríamos que, para Teilhard, Cristo era e é o *primeiro na intenção*, mas na exposição científica que elaborou, apareceu, devido às exigências do método, como o *último* na execução. Se apareceu no fim da exposição sistemática, não quer dizer que apareceu no fim da ordem da realidade. Ele já estava lá no fim e para esse fim atraiu tudo a si”. (BOFF, L. *Evangelho do Cristo Cósmico*..., p. 33).

efeito mais se refletiu as leis profundas da Evolução, mais se convenceu-se que o Cristo-universal não saberia aparecer no fim dos tempos no vértice do Mundo se ele não fosse primeiramente introduzido no curso do caminho, *por via de nascimento*, sob a forma de um *elemento*. Se verdadeiramente é pelo Cristo-Ômega que se mantém o Universo em movimento, é em compensação de seu germe concreto, o Homem de Nazaré, que o Cristo-Ômega tira (teórica e historicamente) para nossa experiência, toda sua consistência. Os dois termos são intrinsecamente solidários (...)²⁵⁹.

A mudança de paradigma proposta e, sobretudo, assinalada por ele fora revolucionária. Sua reflexão acerca de questões cruciais para a Fé no campo da Cristologia à luz de pressupostos que descreviam novas coordenadas de compreensão, especialmente, no que concerne à Cosmo-Bio-Logia moderna, fez dele um corifeu da Nova Teologia. Em suas palavras:

(...) Estudar o Cristo Universal não é, portanto, apenas apresentar ao Mundo (crente e não-crente) uma Imagem mais atraente. É submeter a Teologia (dogmática, mística, moral) a uma imprescindível refusão. Ora, essa refusão será efetuada *automaticamente*, de maneira vital e suave, *exercite*, pelo simples fato de que o pensamento cristão procurará destacar os traços do Cristo Universal tal como ele sempre o adorou, mas sem compreender de forma bastante explícita qual era o imenso valor desse atributo (...)²⁶⁰.

Ora, como se poderia entender tal “refusão” da Teologia senão como um redimensionamento de seus lugares teológicos a partir de uma Nova Cosmovisão? Como bem

²⁵⁹ “(...) A cette généralisation du Christ-Rédempteur en un véritable “Christ-Évoluteur” (Celui qui porte, avec les péchés, tout le poids du Monde en progress); à cette élévation du Christ historique à une fonction physique universelle; à cette indetification ultime de la Cosmogénèse avec une Christogénèse, on a pu objecter qu’elles risquent de faire s’évanouir dans le sur-humain, de volatiliser dans le cosmique l’humaine réalité de Jésus. – Rien ne me paraît moins fondé que cette hésitation. – Plus en effet on réfléchit aux lois profondes de l’Évolution, plus on se convainc que le Christ-universel ne saurait apparaître à la fin des temps au sommet du Monde s’il ne s’y était préalablement introduit en cours de route, *par voie de naissance*, sous la forme d’un *élément*. Si vraiment c’est par le Christ-Ômega que tient l’Univers en mouvement, c’est en revanche de son germe concret, l’Homme de Nazareth, que le Christ-Ômega tire (théoriquement et historiquement) pour notre expérience, tout sa consistance. Les deux termes sont intrinsèquement solidaires (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Comment Je Crois...*, p. 211).

²⁶⁰ “(...) Étudier le Christ-Universel, ce n’est donc pas seulement présenter au Monde (incroyant et croyant) une Figure plus attrayante. C’est soumettre la Théologie (dogmatique, mystique et morale) à une refonte nécessaire. Or, cette refonte se fera *automatiquement*, vitale, suavement, *exercite*, par le seul fait que la pensée chrétienne s’appliquera à dégager les traits du Christ-Universel tel qu’elle l’a toujours adore, mais sans comprendre assez explicitement quelle était l’immense valeur de cet attribut (...)”. (Id. *Science et Christ*. Op. cit. p. 40-41).

recordara C. Tresmontant, um dos célebres comentadores do pe. Teilhard, do ponto de vista teológico “a obra de Teilhard de Chardin pode definir-se como um esforço para trazer à luz a preparação *natural* de um fenómeno *sobrenatural*”²⁶¹. Sua Cristologia, indubitavelmente, refletiu este esforço. Cristo é Ômega porque, antes de tudo é Alfa, ou seja, o Ponto de Consumação Universal que realiza de modo definitivo a Vida que desde o princípio *já* estava no Verbo²⁶².

No entanto, foi no interior de uma visão imobilista, que descrevera por séculos e séculos a antiga Imagem do Mundo em sua rigidez²⁶³, que a Igreja acabou por compreender o Mistério da Ação Salvífica de Deus no Mundo e a estabelecer, por conseguinte, sua Teologia da Redenção, com a qual a inovadora Soteriologia de Teilhard tivera de *dialogar*.

²⁶¹ TRESMONTANT, C. *Introdução ao pensamento de Teilhard de Chardin...*, p. 99; Eis aqui um dos pontos mais criticados da Teologia teilhardiana: a relação natural-sobrenatural! Não poucas vezes Teilhard foi acusado de *confundir* as ordens Natural e Sobrenatural; Henri De Lubac, expoente de monta da chamada Nova Teologia e confrade do pe. Teilhard, alude para o fato mencionando, especificamente, o Mistério da Criação: “On a été jusqu’à soutenir que chez lui ‘le mystère de la création *ex nihilo*’ serait le signe d’un véritable ‘monisme métaphysique’. L’accusation, telle quelle, n’est pas fondée (...) Le Père Teilhard déclarait lui-même n’avoir aucune difficulté à recevoir la notion de création *ex nihilo subjecti* (...)”. (DE LUBAC, H. *La pensée religieuse...*, p. 281.284).

²⁶² Cf. Jo 1, 1-3.

²⁶³ “À revolução aristotélica do século XIII, sucedeu a grande revolução científica do *espaço* e do *tempo* da época moderna. É certo que *Descartes*, ao abrir caminho à físico-matemática, desferira já um primeiro golpe mortal à ciência aristotélica. Mas foram *Copérnico* e *Galileu* nos séculos dezesseis e dezessete, *Lamarck* e *Darwin* no século dezenove, quem viriam abalar a cosmologia tradicional, tal como na idade média a tradução latina das obras de *Aristóteles* puseram em crise o sistema agostiniano-platônico”. (NUNES, P.J. *Teilhard de Chardin...*, p. 51).

2. Soteriologia em nova chave de leitura: a Redenção em *perspectiva evolutiva*

À luz do que foi explanado no subtema anterior coloca-se, agora, a Teologia da Redenção formulada por Teilhard em estreita coerência com sua concepção do Cristo relacionado com o dinamismo cósmico perpetrado pela Evolução. Ora, se para ele a Cristologia deve ser posta sob *novas luzes* para manifestar toda sua profundidade mistérica em uma Nova Cosmovisão – e assim salvaguardar sua *pertinência universal* –, então a mesma exigência se impõe para o Mistério da Salvação anunciado pela Igreja ao longo da História. Como se depreende da leitura de sua já mencionada *Note Sur Le Christ Universel*, de 1920:

(...) *Para que Cristo seja verdadeiramente universal* é preciso que a Redenção, e portanto a Queda, se estenda a todo o Universo. O pecado original assume, por conseguinte, uma *natureza cósmica* que sempre foi reconhecida pela Tradição, mas que, dadas as novas dimensões que conhecemos do Universo, nos obriga a reformar profundamente a representação histórica e o modo de contágio (demasiado puramente jurídico) que comumente lhe atribuímos (...)²⁶⁴.

Entrementes, a proposta de uma *profunda reforma* na então atual *representação histórica* da Queda Original já vinha sendo exigida como imprescindível pelos novos rumos da Teologia²⁶⁵ que, influenciada pelos avanços da exegese bíblica, havia começado a ler os primeiros capítulos do Gênesis a partir de outras coordenadas de compreensão²⁶⁶.

²⁶⁴ “(...) *Pour que le Christ soit vraiment universel*, il faut que la Rédemption, et donc la Chute, s’étend à tout l’Univers. Le péché originel prend dès lors une *nature cosmique* que lui a toujours reconnue la Tradition, mais qui, étant données les nouvelles dimensions que nous connaissons à l’Univers, nous oblige à reformer profondément la représentation historique et le mode de contagion (trop purement juridique) que nous lui attribuons communément”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Science et Christ...*, p. 41).

²⁶⁵ Segundo K. Rahner, “é sabido que as afirmações do Gênesis, nos capítulos 1-3 bem como em suas repetições na Escritura e na Tradição, levantam para a teologia e para o Magistério eclesiástico as maiores dificuldades, quando se trata de assumir uma posição neutral ou aberta em face do evolucionismo moderno (...) Entretanto, perguntamos: o que é que realmente diz a idéia bíblica da criação do homem por Deus (...) qual o gênero literário da narrativa do Gênesis? (...) Nossa tese diz o seguinte: o ‘genus litterarium’ da citada perícopa do Gênesis é o de uma etiologia popular e histórica transmitida por tradição”. (RAHNER, K. *Antropologia: Problema Teológico*. Tradução: Belchior Cornélio da Silva. São Paulo: Herder, 1968. p. 29-30).

²⁶⁶ “A questão do pecado original foi comumente exposta a partir de uma idéia do mundo diretamente oposta à concepção evolucionista. Esta concepção parte de uma origem perfeita de um paraíso em que o primeiro homem, dotado de grandes privilégios, dominava o mundo; enquanto o evolucionismo apresenta toda origem como muito humilde, imperfeita, defeituosa. A crise desta concepção do pecado original é acentuada pela renovação da

Assim, um pressuposto necessário para o esclarecimento da original perspectiva soteriológica de Teilhard pode ser encontrado, não obstante a profusão de seus escritos, em suas *Réflexions Sur Le Péché Originel*, de 1947: a convergência no plano da realidade entre os Mistérios da Criação, da Encarnação e da Redenção, que a ele se revelaram “como três faces complementares de um único e mesmo processo”²⁶⁷. Neste texto, sua pretensão, motivada por razões apologéticas, fora *traduzir* em termos atuais uma verdade de Fé ensinada pela Igreja²⁶⁸ a fim de subtraí-la à ferina crítica de seus contemporâneos:

Sem exagero pode-se dizer que o Pecado Original é, em sua formulação atual, um dos principais obstáculos onde se chocam neste momento os intensivos e extensivos progressos do pensamento cristão (...) A cada vez que me aparece a oportunidade de defender em público os direitos e a superioridade de um otimismo cristão: “E o

Exegese, mais sensível às formas literárias, culturais e históricas, aceitando menos as narrativas como um bloco histórico maciço (...) Devemos situar neste contexto mais vasto o esforço feito por Teilhard de dar à doutrina antiga uma forma nova. Ele não quer somente adaptá-la às novas concepções, quer também dar um sentido existencial que ela havia perdido quase completamente nas escolas nominalistas e em certas escolas da contra-reforma. Esta intenção aparece em seu ponto de vista, quando ele aborda tais questões (...)”. (SMULDERS, P. *A Visão de Teilhard de Chardin...*, p. 164); No entender de K. Rahner, “A moderna exegese protestante que, aqui ou ali, influenciou também a exegese católica, nestes últimos decênios, compraz-se em considerar as expressões do Gênesis como etiologia mitológica (...) A teologia católica, ao contrário, escudada na doutrina da Igreja (Denz. 2121ss, 2302, 2329) sustenta que, em tais afirmações, se trata de algo ocorrido *históricamente* e em definitivo, de algo que aconteceu realmente na história do mundo. Contudo, também aqui as expressões bíblicas podem entender-se à luz da etiologia *histórica*, isto é, como expressões de que o homem fez uso servindo-se de sua futura experiência histórico-salvífica, em suas relações recíprocas e em suas relações com Deus”. (RAHNER, K. *Antropologia: Problema Teológico...*, p. 34).

²⁶⁷ “(...) Création, Incarnation et Rédemption n’apparaissent plus que comme les trois faces complémentaires d’un seul et même processus (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Comment Je Crois...*, p. 229).

²⁶⁸ Sobre o Pecado Original e suas conseqüências à Humanidade conferir Catecismo da Igreja Católica, 388-390; 396-412; Para uma leitura mais profunda sobre o tema conferir FEINER, J.; LOEHRER, M. (orgs.). *Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*. Vol. II/3: Antropologia Teológica. 2. ed. Tradução: Silvino Arnhold et alii. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 315-352; Eis aqui o cerne de uma polêmica entre a *soteriologia teilhardiana* e a compreensão da Igreja: o problema do Monogenismo; De acordo com P. Smulders, “o ponto de atrito talvez mais espetacular, porém certamente não o mais grave, entre a doutrina do pecado original e a visão evolucionista da humanidade reside no problema do monogenismo. A doutrina do pecado original afirma que todos os homens descendem de um antepassado único, enquanto o evolucionismo tende a conceber uma multiplicidade de antepassados (...) Teologicamente, parece certo concluir que o monogenismo merece uma preferência notável, e se inclui ao menos na idéia do pecado original, tal como propõem a Escritura, o magistério ordinário e o Concílio de Trento. Mas êle não pode simplesmente ser posto na mesma balança que o dogma do pecado original. A essência deste último, a culpabilidade de todos os homens pelo fato de sua entrada na humanidade, conseqüência dum pecado primitivo pelo qual a humanidade se tornou infiel à aliança no começo, parece sustentável fora do monogenismo (...)”. (SMULDERS, P. *A Visão de Teilhard de Chardin...*, p. 191.195); O pe. Teilhard, paleontólogo, adota não o monogenismo, mas o *monofiletismo*, segundo o qual a Humanidade teria saído de um só *phylum*, ramo ou *grupo*: “(...) *Au regard de la Science*, donc, qui, de loin, ne saisit que des ensembles, le ‘premier homme’, est, et ne peut être qu’une *foule*; et sa jeunesse est faite de milliers et de milliers d’années (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le Phénomène Humain...*, p. 205-206); Ainda: Id. *Comment Je Crois...*, p. 245-249); Adão e Eva, seriam, então não indivíduos, mas representantes de um grupo, posição que a maioria dos exegetas parece considerar atualmente; A este respeito conferir MESTERS, C. *Paraíso Terrestre: Saudade ou Esperança?*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

pecado original”, perguntam-me, inocentemente ou ansiosamente, os ouvintes mais dispostos, “o que você pensa disso?” (...) Sob sua forma tradicional, o Pecado Original é geralmente apresentado como um evento “serial”, gerando continuidade (com um antes e um depois) no *interior* da História. Ora, por razões físicas e teológicas decisivas, não seria necessário tratá-lo, ao contrário, como uma realidade de ordem trans-histórica, afetando (como um matiz ou uma dimensão) a totalidade de nossa visão experimental do Mundo? Eu desejaria, ao longo destas páginas, mostrar como isso pode ser compreendido; e que, correção feita, desaparece toda a desarmonia entre o Pecado Original e o pensamento moderno, que um dogma neste momento tão pesado para carregar se revela de repente capaz de, interiormente, nos dar “asas”²⁶⁹.

E não só: desejara ele, ainda, reorientar as relações entre o Pecado Original e a nova representação de um Universo que há muito deixara de ser *geocêntrico*. O mesmo *leitmotiv* já aparecera anos antes em seu breve, mas esclarecedor artigo *Chute, Rédemption et Géocentrie*, de 1920, também inserido na coletânea *Comment Je Crois*, de 1969:

(...) Com efeito, não são somente algumas descobertas paleontológicas que obrigam a Igreja a modificar, sem tardar, suas idéias sobre as *aparências históricas* das origens humanas. É toda a nova fisionomia do Universo, tal como ele se nos manifesta já há alguns séculos, que introduz um desequilíbrio intrínseco no coração mesmo do dogma, do qual nós não podemos fugir senão por uma séria metamorfose da noção de Pecado original. Em consequência da ruína do geocentrismo, com o qual ela concorda, a Igreja se encontra postada hoje entre sua representação histórico-dogmática das origens do Mundo, de um lado, – e as exigências de um de seus dogmas mais fundamentais, de outro, – de tal sorte que ela não pode salvar uma a não ser sacrificando parcialmente as outras²⁷⁰.

²⁶⁹ “Sans exagération on peut dire que le Péché Originel est, sous sa formulation encore courante aujourd’hui, un des principaux obstacles où se heurtent en ce moment les progrès intensifs et extensifs de la pensée chrétienne. (...) Chaque fois, à peu près, qu’il m’est arrivé de défendre en public les droits et la supériorité d’un optimisme chrétien: ‘Et le péché originel’, me suis-je entendu demander, innocemment ou anxieusement, par les auditeurs les mieux disposés, ‘qu’en faites-vous?’ (...) Sous sa forme soi-disant traditionnelle, le Péché Originel est généralement présenté comme un événement ‘sériel’, formant chaîne (avec un avant et un après) à l’intérieur de l’Histoire. Or, pour des raisons physiques et théologiques décisives, ne faudrait-il pas le traiter, au contraire, comme une réalité d’ordre transhistorique, affectant (comme un teinte ou une dimension) la totalité de notre vision expérimentale du Monde? Je voudrais, au cours de ces pages, montrer qu’il en est bien ainsi; et que, correction faite, toute dysharmonie disparaît si bien entre Péché Originel et pensée moderne qu’un dogme, en ce moment si lourd à traîner, se révèle soudain capable de nous donner intérieurement ‘des ailes’”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Comment Je Crois*..., p. 220-221).

²⁷⁰ “(...) Ce ne sont pas seulement, en effet, quelques découvertes paléontologiques qui obligent l’Église à modifier, sans tarder, ses idées sur les *apparences historiques* des origines humaines. C’est toute la physionomie nouvelle de l’Univers, telle qu’elle s’est manifestée à nous depuis quelques siècles, qui introduit, au coeur même du dogme, un déséquilibre intrinsèque, dont nous ne pouvons sortir que par une sérieuse métamorphose de la notion de Péché originel. Par suite de la ruine du géocentrisme, à laquelle elle consent, l’Église se trouve

No mesmo texto, Teilhard desenvolvera uma breve, mas lúcida, *crítica* à tese paulina²⁷¹ do Primeiro Adão, onicorruptor, o qual legou à Humanidade toda sorte de limitações e o Segundo Adão, Cristo, que recapitula todas as coisas em si, redimindo a Humanidade por seu sangue²⁷². Consoante sua forma de *ver a realidade*, e ciente dos limites impostos pelo horizonte sócio-cultural e lingüístico de Paulo, ele acabara por redimensionar a relação ora observada entre a Queda Original do Primeiro Homem e a Redenção realizada em Cristo:

Uma vez que, no Universo que hoje conhecemos, nem um homem nem a Humanidade inteira saberiam desempenhar uma função onicorruptora, é preciso, se quisermos salvar o essencial do pensamento de São Paulo, sacrificar o que, em sua linguagem, é a expressão própria das idéias de um Judeu do primeiro século, - em vez de querer conservar precisamente representações caducas ao preço da fé fundamental do apóstolo (...)²⁷³.

Doravante, para o pe. Teilhard:

O pecado original, tomado em sua generalidade, não é uma doença especificamente terrestre nem ligada à geração humana. Ele simboliza simplesmente a inevitável sorte do Mal (Necessário é que haja escândalos) ao atingir a existência de todo ser participado. Em toda a parte onde nasce o ser em processo, a dor e a falta aparecem imediatamente como sua sombra (...) O pecado original é a essencial reação do finito ato criador (...)²⁷⁴.

coincée, aujourd'hui, entre sa représentation histórico-dogmatique des origines du Monde, d'une part, – et les exigences d'un de ses dogmes plus fondamentaux, d'autre part, – de telle sorte qu'elle ne peut sauver l'une qu'en sacrifiant partiellement les autres". (Ibidem, p. 49-50).

²⁷¹ Desenvolvida por São Paulo em Rm 5, 12-21; "(...) Êsse texto ensina também a solidariedade de todos os homens no pecado e na salvação, afirmando além disso que a salvação se realiza pelo ato único de justiça do único Cristo. Êle compara com o Cristo único o Adão único, por cuja transgressão todos se tornaram pecadores. A unidade de Adão, imagem da unidade do Redentor futuro, recebe incontestavelmente um relevo que ela não tem em parte alguma na Bíblia (...)". (SMULDERS, P. *A Visão de Teilhard de Chardin...*, p. 193); Sobre a Cristologia de Paulo conferir CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. 2. ed. Tradução: Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria. São Paulo: Teológica; Paulus 2003.

²⁷² Quanto a outras categorias soteriológicas do pensamento de Paulo conferir DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. Tradução: Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003. p. 273-276. 381-393.

²⁷³ "Puisque, dans l'Univers que nous connaissons aujourd'hui, ni un homme ni l'Humanité entière ne sauraient jouer un rôle omni-corrupteur, il faut, si nous voulons sauver la pensée essentielle de saint Paul, sacrifier ce qui, dans son langage, est l'expression des idées d'un Juif du premier siècle, – au lieu de vouloir conserver précisément ces représentations caduques au prix de la foi de l'apôtre". (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Comment Je Crois...*, p. 53).

²⁷⁴ "(...) le péché originel, pris dans son généralité, n'est pas une maladie spécifiquement terrestre ni liée à la génération humaine. Il symbolise simplement l'inévitable chance du Mal (Necesse est ut eveniant scandala) attaché à l'existence de tout être participé. Partout où naît de l'être in fieri, la douleur et la faute apparaissent

Desse modo, se o Primeiro Adão, neste contexto preciso, perde sua posição de *protagonista*, o mesmo não acontece com Cristo, o Novo Adão, Centro de Convergência do Universo e Sentido da Evolução. Ele, por sua posição privilegiada no Cosmos aparece como o único *necessário*:

O caso do novo Adão é inteiramente diferente. O Universo se nos aparece como privado de todo centro de divergência inferior onde se poderia situar o primeiro Adão. Ele pode, e deve, ao contrário, ser concebido como convergindo em direção a um ponto cósmico de confluência suprema (...) Nestas condições, nada impede que uma individualidade humana tenha sido escolhida, e sua oni-influência elevada, de tal sorte que de “uma entre os iguais”, ela venha a ser “a primeira sobre todos”²⁷⁵.

Assim, o alcance salvífico da Encarnação – e da própria Criação – vem para o primeiro plano quando se considera a Redenção à luz de um Universo de estrutura evolutiva, ao contrário do que então tradicionalmente se destacava em teologias de cunho *hamartiocêntrico*²⁷⁶, nascidas no interior de uma Mundividência já obsoleta. Em *Christologie et Évolution*, tem-se uma aproximação que torna explícita a significação de Teilhard:

immédiatement comme son ombre (...) Le péché originel est l’essentielle reaction du fini à l’acte createur (...). (Ibidem, p. 53).

²⁷⁵ “Le cas du novel Adam est entièrement different. L’Univers nous apparaît comme privé de tout centre de divergence inférieur où l’on pourrait situer le premier Adam. Il peut, et doit, au contraire, être conçu comme convergeant vers un point cosmique de confluence suprême (...) Dans ces conditions, rien n’empêche qu’une individualité humaine ait été choisie, et son omni-influence élevée, de telle sorte que de ‘una inter pares’, elle soit devenue ‘prima super omnes’”. (Ibidem, p. 54).

²⁷⁶ Que considera o pecado de Adão como principal motivo da Encarnação. Marca prevalente na reflexão teológica do Ocidente. A propósito, Santo Tomás de Aquino, um dos grandes expoentes da Tradição Ocidental, em sua *Suma Teológica*, também defende a tese do pecado original como motivo da Encarnação, ainda que, é verdade, não negue a possibilidade segundo a qual Deus ter-se-ia encarnado se as *condições originais* tivessem permanecido: “Uns dizem que, mesmo sem o pecado do homem, o Filho de Deus ter-se-ia encarnado. – Outros afirmam o contrário. E a esta afirmação devemos dar assentimento. Pois, as obras puramente voluntárias de Deus, sem haver nenhum débito para com a criatura, nós não as podemos conhecer, senão enquanto manifestadas pela Sagrada Escritura, que nos torna conhecida a vontade divina. Ora, como a Sagrada Escritura sempre dá como razão à Encarnação o pecado do primeiro homem, mais convenientemente se diz que a obra da Encarnação foi ordenada por Deus como remédio do pecado, de modo que, se o pecado não existisse, a Encarnação não teria lugar. Embora, por aí não fique limitado o poder de Deus; pois, Deus teria podido encarnar-se mesmo sem ter existido o pecado”. (S. Th. III, q. I, a. 3); Outra perspectiva a ser oportunamente considerada, ainda em âmbito ocidental, é a pouco difundida teologia scotista, que enfatiza a Liberdade e a Gratuidade de Deus no Evento Salvífico da Encarnação, relacionando o mesmo não com o pecado de Adão (como se isso exigisse de Deus uma resposta *necessária*, sob o rigor de uma lógica de ferro do tipo *causa-efeito*), mas com o primado de Cristo sobre toda a Criação. Sob este prisma, “a vontade de Deus não está de nenhuma forma condicionada pelas criaturas ao realizar o plano da salvação: é sumamente livre e soberana”. (PANCHERI, F.S. O Primado de Cristo Segundo João Duns Scoto. *Cadernos da ESTEF*, Porto Alegre, n. 2, p. 30, [Julho] 1988). Aqui, portanto, a *causa* ou *razão* da Encarnação é a livre vontade de Deus que quer comunicar-se “*ad extra*” (cf. Ibidem, p. 34).

(...) Com efeito, a idéia de Queda é, no fundo, somente uma tentativa de explicação do Mal dentro de um Universo fixista. O que é estranho às nossas representações do Mundo. Eis porque ela nos oprime. Por conseguinte, o que nos falta, é uma forma apropriada de retomar e representar o problema do Mal em suas relações com o Cristo, se ainda quisermos continuar respirando em nossas novas perspectivas cósmicas²⁷⁷.

Agora, dentro de uma nova Cosmovisão não mais geocêntrica, mas dinâmica, integradora e complexa, o Pecado Original – e mesmo a presença do Mal no Mundo – são entendidos de maneira inovadora e um tanto polêmica.

O Pecado original é uma solução estática para o problema do Mal (...) em um Universo supostamente saído pronto das mãos de Deus, a desordem pode ser explicada somente por uma alteração secundária do Mundo (...) Ora, não é exatamente esta a perspectiva da Bíblia e da Epístola aos Romanos? “Pelo pecado, a morte” (...) É a falta que, no pensamento do Apóstolo, deteriorou a totalidade da Criação. De fato, apesar das sutis distinções da teologia, o Cristianismo se desenvolveu sob a impressão dominante de que todo o Mal ao nosso redor nasceu de uma falta inicial (...) Daí a primazia na Cristologia da noção de Redenção e de sangue derramado (...) Uma mudança fundamental, e de grandes conseqüências para a Cristologia, imediatamente se desenha diante de nós. Pois, sem nada perder de sua acuidade nem de seus horrores, o Mal deixa de ser, neste novo quadro, um elemento incompreensível, para tornar-se um traço natural da estrutura do Mundo²⁷⁸.

Destaca-se aqui para ele não mais a primazia de uma falta original, mas do *progresso evolutivo* que incorpora, pela natureza de sua ascendência onto-complexificadora, o pecado

²⁷⁷ “(...) L’idée de Chute n’est, en effet, au fond, qu’un essai d’explication du Mal dans un Univers fixiste. A ce titre, il est hétérogène au reste de nos représentations du Monde. Voilà pourquoi il nous opprime. Par suite, c’est le problème du Mal, dans ses relations avec le Christ, qu’il nous faut, si nous voulons respirer, reprendre et repenser, dans un style approprié à nos vues cosmiques nouvelles”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Comment Je Crois...*, p. 99).

²⁷⁸ “*Le Pêché originel est une solution statique du problème du Mal (...) dans un Univers suppose sorti tout fait des mains de Dieu, le désordre ne peut s’expliquer que par une altération secondaire du Monde (...) Or n’est-ce pas là exactement en fait la perspective de la Bible et de l’Épître aux Romains? ‘Par le péché, la mort’ (...) C’est la faute qui, dans la pensée de l’Apôtre, a tout gâté pour la totalité de la Création. En fait, en dépit des distinctions subtiles de la théologie, le Christianisme s’est développé sous l’impression dominante que tout le Mal autour de nous était né d’une faute initiale (...) De là la prééminence dans la Christologie de la notion de Rédemption et de sang répandu (...) Une changement fondamental, et de gros conséquences pour la Christologie, se dessine immédiatement dans nos vues. Car sans rien perdre de son acuité ni de ses horrores, le Mal cesse, dans ce nouveau cadre, un élément incompréhensible, pour devenir un trait naturel de la structure du Monde*”. (Ibidem, p. 99-101).

original ao dinamismo de seu mecanismo. Em um artigo de 1942, intitulado *Le Christ Évoluteur – ou un développement logique de la notion de Rédemption*, Teilhard esclarece:

Refletir sobre as relações possíveis entre Salvação cristã e progresso humano é, evidentemente, recolocar o problema irritante, mas inevitável, das relações existentes entre Pecado original e Evolução (...) Em primeiro lugar, e por muitas razões ao mesmo tempo científicas e dogmáticas, não parece mais possível hoje considerar o Pecado original como *um simples elo* na cadeia dos fatos históricos (...) Em segundo lugar, é evidente que, em um Universo de estrutura evolutiva, a origem do Mal não suscite mais as mesmas dificuldades (e não exija mais as mesmas explicações) do que em um Universo estático, inicialmente perfeito (...) Deste ponto de vista, o pecado original, considerado em seu fundamento cósmico (senão em sua atuação histórica, entre os primeiros humanos) tende a se confundir com o mecanismo mesmo da Criação, -onde ele acaba por representar a ação das forças negativas de “contra-evolução”²⁷⁹.

Relacionando, pois, a Redenção com a Criação, Teilhard de Chardin defende, como se vem demonstrando, uma possibilidade de aproximação maior destes Mistérios com ênfase especial em sua intrínseca interdependência. No já referido texto de *Christologie et Évolution*, Teilhard confessa:

Aqui, digo eu, começo a me colocar em oposição a um número cada vez maior de meus amigos intelectuais mais queridos. Por razões tiradas da onipotência divina ou da natureza metafísica do múltiplo, eles não admitirão o que eu vou dizer. Mas, eu permaneço convencido de que há nas coisas uma lógica diante da qual tudo deve ceder, e que esta lógica impõe, em um Universo (ou mais exatamente em uma ontologia) de tipo evolutivo, tais condições ao ato criador, que o mal daí provindo tem caráter de efeito secundário, *inevitavelmente*. Criar, até aqui, tinha sido compreendido como uma operação divina suscetível de assumir formas absolutamente arbitrárias (...) Criar, mesmo para o Todo-Poderoso, não deve mais

²⁷⁹ “Réfléchir sur les rapports possibles entre Salut chrétien et Progrès humain, c’est évidemment, tout au fond, re-poser le problème irritant, mais inévitable, des rapports existents entre Pêché originel et Évolution (...) En premier lieu, et pour un faisceau des raisons à la fois scientifiques et dogmatiques, il ne paraît plus possible aujourd’hui de considérer le Pêché originel comme *un simple anneau* dans la chaîne des faits historiques (...) En deuxième lieu, il apparaît avec évidence que, dans un Univers de structure évolutive, l’origine du Mal ne soulève plus les mêmes difficultés (et n’exige plus les mêmes explications) que dans un Univers statique, initialement parfait (...) De ce point de vue, le péché originel, considéré dans son fondement cosmique (sinon dans son actuation historique, chez les premiers humains) tend à se confondre avec le mécanisme même de la Création, - où il vient représenter l’action des forces négatives de ‘contre-évolution’”. (Ibidem, p. 174-175).

ser entendido por nós à maneira de um ato instantâneo, mas ao modo de um processo ou operação de síntese (...) ²⁸⁰.

Isso se evidencia pelo fato de que para ele o *processo criacional* de Unificação do Múltiplo que ascende em direção ao Homem culmina no Vértice Supremo assinalado pelo Verbo Encarnado, que opera *em si* e *por si* a Salvação da Humanidade e do Cosmos. Deslocara, Teilhard, o *eixo* sobre o qual se apóia a noção mesma de Salvação transferindo-o do pecado cometido nas origens para a Evolução do Mundo que em sua dinâmica unificadora permite descobrir na imanência de uma *Creatio Continua* o Deus Transcendente que, ao se encarnar, redime a todas as coisas pela associação do *ser participado* a Si. Em um subtema de título bastante sugestivo, aliás, *La Face Créatrice de La Rédemption*, presente em *Le Christ Évoluteur*, lê-se:

(...) “Primeiro”, consumir a Criação na união divina; e por isto, “em segundo lugar”, eliminar as forças más de atraso e dispersão. Não mais expiar *em primeiro lugar*, e, *por acréscimo*, restaurar; mas criar (ou sobre-criar) *em primeiro lugar*, e, por isso (inevitavelmente, mas incidentalmente) lutar contra o mal, e pagar por ele (...) Sob este ângulo de abordagem, a passagem, a transformação que nós procurávamos parece possível, agora, entre Redenção e Evolução ²⁸¹.

Alhures, Teilhard destacara um aspecto importante e deveras auspicioso para a elaboração de seu pensamento sobre a Redenção:

No dogma da Redenção, o pensamento e a piedade cristã têm, *sobretudo*, considerado até aqui (por razões históricas óbvias) a idéia de reparação expiadora. O Cristo era visto, *sobretudo*, como o

²⁸⁰ “Ici, je sais, je commence à me mettre en opposition avec plusieurs de mes plus chers amis intellectuels. Pour des raisons tirées de l’omnipotence divine ou de la nature métaphysique du multiple, ils n’admettront pas ce que je vais dire. Mais je demeure convaincu qu’il y a dans les choses une logique devant laquelle tout doit céder, et que cette logique impose, dans un Univers (ou plus exactement dans une ontologie) de type évolutif, de telles conditions à l’acte créateur, que le mal en découle, à titre d’effet secondaire, *inévitablement*. Créer jusqu’ici, avait été pris comme une opération divine susceptible de revêtir des formes absolument arbitraires. (...) Créer, même pour la Toute-Puissance, ne doit plus être entendu par nous à la manière d’un acte instantané, mais à la façon d’un processus ou geste de synthèse (...)”. (Ibidem, p. 101).

²⁸¹ “(...) ‘Primario’, consommer la Création dans l’union divine; et pour cela, ‘secundario’, éliminer les forces mauvaises de retour en arrière et de dispersion. Non plus expier *d’abord*, et, par *surcroît*, restaurer; mais créer (ou sur-crée) *d’abord*, et, pour ce (inévitavelmente, mais incidemment) lutter contre le mal, et payer pour lui (...) Sous cet angle d’attaque, le passage, la transformation que nous cherchions apparaît possible entre Rédemption et Évolution”. (Ibidem, p. 171).

Cordeiro que carrega os pecados do Mundo, e o Mundo, *sobretudo*, como uma massa decaída. Mas, este painel comportava *também*, após a origem, um outro elemento (positivo) de reconstrução, ou de recriação. Novos céus, uma Terra nova: tais eram, mesmo para um Agostinho, o fruto e o preço do sacrifício da Cruz²⁸².

Como se pode perceber rompe-se, na releitura proposta pelo pe. Teilhard, o antigo esquema cíclico²⁸³ (e de caráter mítico²⁸⁴) *criação-queda-castigo-redenção*, que considerava a História²⁸⁵ como resultado de um *paraíso perdido* e que tentava traduzir, dessa forma, o real sentido da ação de Deus no Mundo²⁸⁶.

Doravante, emerge de sua reflexão um esquema soteriológico de representação mais adequado, capaz de apresentar uma Salvação que atinge de tal maneira as raízes do ser que acaba por se converter, de fato, em Nova Criação, não somente em sentido individual, mas em todo o seu alcance histórico-universal. Poderia se estabelecer aqui um interessante e claro

²⁸² “Dans le dogme de la Rédemption, la pensée et la piété chrétiennes ont *surtout* considéré jusqu’ici (pour des raisons historiques obvies) l’idée de reparation expiatoire. Le Christ était *surtout* regardé comme l’Agneau chargé des péchés du Monde, et le Monde *surtout* comme une masse déchue. Mais le tableau comportait *aussi*, depuis l’origine, un autre élément (positif, celui-là) de re-construction, ou de re-création. Des cieux nouveaux, une Terre nouvelle: tels étaient, même pour un Augustin, le fruit et le prix du sacrifice de la Croix”. (Ibidem, p. 170).

²⁸³ “Desde o desenvolvimento da dogmática cristã no campo do pensamento grego, o método teológico sempre se iniciou com a apresentação da criação do mundo e finalizou com a idéia de sua redenção (...) A redenção, portanto, não é nada mais que o restabelecimento da boa criação original: *restitutio in integrum*”. (MOLTMANN, J. *Ciência e Sabedoria...*, p. 52).

²⁸⁴ Ainda que a linguagem mítica venha sendo reavaliada ao longo do último século e meio, aproximadamente, e compreendida, doravante, como reveladora de um conteúdo que a Razão Analítica não pode abarcar numa formulação meramente conceitual e unívoca, deve-se entender, aqui, a palavra *mito* no sentido que lhe emprestou Rudolf Bultmann – em seu programa *hermenêutico* de *desmitologização* da Mensagem Revelada presente no Novo Testamento –, que propõe uma leitura da linguagem mítica dentro das coordenadas de compreensão intrínsecas à cosmovisão que a concebeu, evitando, com isso, canonizá-la sem uma prévia e necessária interpretação para o nosso tempo: “Porém, desmitologizar não significa recusar a escritura em sua totalidade ou a mensagem cristã, senão que eliminar de uma ou de outra a visão bíblica de mundo, que é a visão de uma época passada, com demasiada freqüência ainda mantida na dogmática cristã e na pregação da Igreja. Desmitologizar supõe negar que a mensagem da Escritura e da Igreja estão ineludivelmente vinculadas à uma visão de mundo antiga e obsoleta”. (BULTMANN, R. *Jesus Cristo e Mitologia*. Tradução: Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 29).

²⁸⁵ “(...) pelas interpretações tradicionais, a criação original é a-histórica. A história só começa com o pecado original e termina com o restabelecimento da criação na redenção. A criação mesma não tem tempo nem história. A imagem projetada pela criação é a de um sistema fechado, perfeito em si e auto-suficiente”. (MOLTMANN, J. *Ciência e Sabedoria...*, p. 54).

²⁸⁶ A preocupação em interpretar os antigos modelos de representação referentes à temática em foco buscando a necessária depuração de quaisquer resquícios mitológicos aí presentes fora também a preocupação de teólogos como K. Rahner. Em suas palavras, “quando se compreende o que queremos dizer com o nosso princípio de uma etiologia histórica, diverso de uma simples reportagem do que aconteceu, tem-se, certamente, um critério para se julgar a apresentação teológica tradicional do primitivo estado de felicidade sobrenatural do homem, enquanto distinto do que seria mera retro-projeção do estado futuro e ideal mesmo do homem, prenunciado em seu começo (...)”. (RAHNER, K. *Antropologia: Problema Teológico...*, p. 40).

paralelo com a Doutrina da Salvação desenvolvida pela Teologia Cristã Oriental, que deve ser vista, a meu ver, como um complemento necessário às representações de cunho *hamartiocêntrico* da Tradição Latina. A leitura feita por ela do “*Kai hó Lógos Sarx Eghéneto*” joanino²⁸⁷ já acentuara, por exemplo, mais claramente a relação *Encarnação-Redenção-Criação*, fazendo nascer, por isso, um modelo soteriológico capaz de proporcionar uma visão do Mistério de Salvação revelado em Cristo mais *positiva*²⁸⁸. Nesta perspectiva, Ele se encarna para manifestar Sua Glória²⁸⁹! Sendo assim, os teólogos gregos – sobretudo, os do período patrístico – ao desenvolverem o tema da *theósis*²⁹⁰ (divinização) em suas reflexões, legaram ao rico patrimônio doutrinário da Igreja uma herança da qual não se pode prescindir quando o assunto é a finalidade e o sentido da Revelação e sua intrínseca relação com a História e o Cosmos²⁹¹.

Teilhard permanecera, em certa medida, um filho do seu tempo. Ainda, portanto, que sua *resposta* à pergunta sobre a relação entre o Mundo, o Cristo e a Redenção se estabeleça em outro contexto e lance mão de outras categorias de representação, permanece subjacente

²⁸⁷ Jo 1, 14a.

²⁸⁸ Significativo, neste sentido, é o que diz o quarto Evangelho: “Pois Deus amou tanto o mundo a ponto de entregar seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha vida eterna” (Jo 3, 16a).

²⁸⁹ Cf. Jo 1, 14b; Entrementes, a mesma *Shekiná* que há tempos enchia o Templo do Deus de Israel (cf. II Rs 8, 1-13 em paralelo com Ex 13, 21-22 e Ex 24, 16-17) e que era sinal inequívoco da Eterna Presença em meio ao Seu Povo se manifestara em plenitude em Jesus de Nazaré, reconhecido como Cristo.

²⁹⁰ A título de ilustração, Santo Atanásio (295-373), em sua obra *A Encarnação do Verbo*, no capítulo VI, entitulado *Contra os gregos filósofos e idólatras – argumentos da Razão: a conveniência cosmológica da Encarnação*, ensina: “Ele se fez homem para que fôssemos deificados (...)” (SANTO ATANÁSIO. *A Encarnação do Verbo*. VI, 54, 3. Tradução: Orlando Tiago Loja Rodrigues Mendes. São Paulo: Paulus, 2002. p. 198. (Coleção Patrística, 18)); Note-se, ainda que “os latinos, interessando-se mais pela santidade moral e insistindo por isto mais na eliminação do pecado como culpa do que na libertação da corrupção mortal, parecem menos abertos para esta. A divinização, no entanto, não está ausente da teologia latina, também ela devedora da grega e dependente das mesmas intuições filosóficas”. (STUDER, B. *Divinização*. In: DI BERARDINO, A. (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Tradução: Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002. p. 419).

²⁹¹ “A encarnação não significa apenas uma ação soteriológica, voltada exclusivamente para o perdão e a redenção do pecado. A sua finalidade geral e abrangente é a deificação, tanto do ser humano como da natureza, do cosmo”. (KOUBETCH, V. *Da Criação à Parusia*: linhas mestras da teologia cristã oriental. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 30).

em seu pensamento a convicção de que o Cristo-Redentor do Homem é a condição de possibilidade para o entendimento do Universo em sua totalidade²⁹².

²⁹² No entanto, de acordo com Hans Urs Von Balthasar, “Teilhard tem consciência de que é muito difícil encontrar o equilíbrio que ele procura entre lei cósmica e lei de Cristo, e de que persiste uma tensão em todas as suas fórmulas que procuram ver, entre sua fé incondicional na cruz e sua pesquisa, a mesma harmonia com a evolução cósmica. Ele poderia figurar aqui como o representante de inúmeros outros que aspiram a uma tal síntese”. (FEINER, J.; LOEHRER, M. (orgs.). *Mysterium Salutis*: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica. v. III/3 – O Evento Cristo – 6. *Mysterium Paschale*. Tradução: Dom Mateus Rocha, OSB. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 39-40).

3. O Ômega em Teologia: Meta Consumatória do processo sótero-evolutivo

Atinge-se, agora, na estrutura orgânica e coerente da Mundividência de Teilhard de Chardin, a originalidade específica de seu pensamento teológico²⁹³. Como se viu acima, para ele a Salvação oferecida por Deus abrange o Universo em sua totalidade; é, portanto, *cósmica*. Ora, em uma Evolução de tipo convergente o dinamismo onto-complexificador alcança no Homem um limiar crítico cuja principal característica é a Reflexão; um patamar original nessa escala evolutiva se estabelece então: a emergência da *pessoa*²⁹⁴. “A célula tornou-se ‘alguém’”. Após o grão de Matéria, após o grão da Vida, eis o grão do pensamento enfim constituído”²⁹⁵, dirá Teilhard em *Le Phénomène Humain*.

Alhures, no texto de *Comment Je Crois*²⁹⁶, escrito em 1934 e publicado apenas em 1969 na já mencionada coletânea de mesmo título, afirmara ele, com a devida clareza, que o

²⁹³ “(...) é o postulado do Ponto Ômega que confere propriamente originalidade ao pensamento teilhardiano, como expressão de uma estrutura evolutiva convergente do universo. Na interpretação do cosmos moderno, o surgimento do Ponto Ômega como ponto de convergência e a possibilidade de inserir nesta visão convergente do universo evolutivo a perspectiva cristã é, precisamente, o que constitui a contribuição própria de Teilhard (...). (LIMA VAZ, H.C. *Universo Científico e Visão Cristã*..., p. 100); Ao comentar o acabamento da Noosfera em um Centro Pessoal de Convergência Universal, Michel Léon-Dufour observa: “é aqui que o Padre Teilhard faz intervir a noção nova de Ponto Omega. Dá este nome ao ponto de convergência natural para o qual parecem tender todas as energias psíquicas da Humanidade na sua subida para cada vez mais espírito e cada vez mais Pessoal. Esse ponto deve ser aquele em que se encontram e se salvam todos os Centros Pessoais de todos os homens. Centros que reconhecemos irreversíveis e imortais por estrutura, ou mais simplesmente, as suas almas”. (LÉON-DUFOUR, M. *Teilhard de Chardin e o problema do futuro humano*. Tradução: Camilo Martins de Oliveira. Lisboa: Moraes Editora, 1966. p. 57).

²⁹⁴ Segundo Euzébio Martinazzo, “a Evolução, procedendo numa espécie de dialética de *divergência* dos elementos, *convergência* de complexificação e *emergência* de psiquismo, passou da formação de centros simples a centros progressivamente mais complexos, do átomo para a molécula, da molécula para a célula, da célula para a planta, da planta para o animal (...) No entanto, a partir do Homem, por virtude de uma essencial mutação na continuidade evolutiva, o indivíduo é enriquecido de uma consciência reflexa, que o situa numa posição essencialmente diversa face ao mundo e face à sua espécie (...) A pessoa é um centro que supera infinitamente os demais: Ele é reflexo, criativo, inventivo, autônomo e irreversível (...). (MARTINAZZO, E. *Teilhard de Chardin*..., p. 154).

²⁹⁵ “(...) La cellule est devenue ‘quelqu’un’. Après le grain de Matière, après le grain de Vie, voici le *grain de Pensée* enfin constitué”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le Phénomène Humain*..., p. 191).

²⁹⁶ Este estudo, que dará nome à coletânea póstuma de artigos publicada em 1969 pelas Éditions du Seuil, de Paris, fora redigido por Teilhard a pedido de monsenhor Bruno de Solages, reitor do Instituto Católico de Tolosa. “Nas páginas densas e breves desse ensaio parece vibrar uma espécie de exaltação impetuosa, ou de fervor profético. Entrevê-se que o autor, subjugado por essa ‘fé apaixonada no Todo’, que discerniu em si, projeta seu olhar e sua crença não apenas sobre a Humanidade inteira, mas também sobre todo o Universo, em uma espécie de intuição global de toda a Realidade, que não poderia delimitar-se ou restringir-se sem renegar a si mesma (...).” (SESE, B. *Pierre Teilhard de Chardin*..., p. 99).

ser personalizado nos constitui *humanos*²⁹⁷. Tem-se, aliás, nestas páginas um breve resumo da concepção teilhardiana de Mundo que revela as linhas mestras de sua complexa elaboração cognitiva e que se constituem, a meu ver, como que os “axiomas” de uma síntese que pretende unificar Ciência Moderna e Fé Cristã sob uma perspectiva *personalista*:

Creio que o Universo é uma Evolução. Creio que a Evolução se encaminha em direção ao Espírito. Creio que o Espírito se consuma no Pessoal. Creio que o Pessoal Supremo é o Cristo-Universal (...) A originalidade de minha crença consiste em que ela deita suas raízes nos dois domínios da vida habitualmente considerados como antagônicos. Pela educação e pela formação intelectual, pertencço aos “filhos do Céu”. Mas, por temperamento e pelos estudos profissionais, sou um “filho da Terra” (...) ²⁹⁸.

Em outras palavras: no *Universo* proposto por Teilhard a pessoa humana é o ápice da Cosmogênese e, nela, o diálogo entre Deus e a Sua Criação se torna relação *pessoal*, fundante de um horizonte pleno de sentido para o Porvir do Mundo²⁹⁹. Esta nota característica de seu pensamento é desenvolvida com profundidade e em ricos matizes diferenciadores no seu *Esquisse d'un Univers Personnel*³⁰⁰. Eis aí o que ele diz:

O que eu me proponho, então, neste Ensaio, é construir, finalmente, uma figura do Mundo físico em torno da Pessoa humana escolhida

²⁹⁷ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, P. *Comment Je Crois...*, p. 135.

²⁹⁸ “Je Crois que l’Univers est une Évolution. Je Crois que l’Évolution va vers l’Esprit. Je Crois que l’Esprit s’achève en du Personnel. Je Crois que le Personnel suprême est le Christ-Universel (...) L’originalité de ma croyance est qu’elle a ses racines dans deux domaines de vie habituellement considérés comme antagonistes. Par éducation et par formation intellectuelle, j’appartiens aux ‘enfants du Ciel’. Mais par tempérament et par études professionnelles je suis ‘un enfant de la Terre’ (...)”. (Ibidem, p. 117).

²⁹⁹ “Em toda sua obra, Teilhard de Chardin utilizou com cuidado e distintamente os termos ‘Futur’ (Futuro) e ‘Porvir’ (Avenir). Ambos os termos, estritamente considerados, não têm o mesmo significado. O *Futuro* é mais propriamente uma expressão da situação de um processo (ação, estado, mudança de estado ou fenômeno) num mo(vi)mento adiante, situação essa, contudo, que há de vir, que há de ser, que está por acontecer depois do aqui e agora. O *Porvir* não se reduz a essa necessária posteridade. Do latim *advenire*, “acontecer”, o *Porvir* é mais amplo e abrangente, encerra – especialmente em francês – o sentido de um bem estar futuro, de uma bela situação em prospectiva, um tempo-espaco vindouro, uma aspiração e também uma promessa...O *Futuro* em princípio ocorrerá, o *Porvir* deverá ocorrer, mas, para tanto, depende de certo modo, desde já, de nossa iniciativa (...)”. (SESÉ, B. *Pierre Teilhard de Chardin...*, p. 107-108).

³⁰⁰ “Que significa universo pessoal? (...) Em poucas palavras, o universo pessoal significa o seguinte: se não aceitarmos pensar o universo levando em conta como ponto central de referência o fenômeno humano, ou seja, o aparecimento da pessoa (a pessoa definida justamente pela sua consciência, pela sua auto-reflexão, pela sua liberdade), então, o universo nos aparecerá como um universo anônimo, como um universo absurdo, como um universo em dispersão e não em convergência (...) Porém, se aceitarmos pensar o universo em função de Ômega, quer dizer, em função das exigências últimas de explicação do fenômeno humano, então o universo adquire uma estrutura pessoal, ou seja, a visão do universo se concentra sobre a pessoa como sobre a coroa, a flexa e o sentido mais profundo da Evolução (...)”. (LIMA VAZ, H.C. *Universo Científico e Visão Cristã...*, p. 126-127).

como elemento significativo de todo o sistema. Admitindo que a mônada pensante representa *a malha* do Cosmos, qual estrutura e qual futuro somos nós conduzidos a atribuir a este? Eis o que eu vou tentar descobrir³⁰¹.

Mais adiante, no quarto subtema do mesmo ensaio, *La consommation de La Personne*, Teilhard relaciona o movimento emergente de natureza pessoal-universal³⁰² com o Termo Final *onde* tudo se consuma: o Ponto de Convergência da Noosfera, o Centro terminal divino:

(...) Por construção, afinal de contas, a Personalização do Universo não pode se operar a não ser salvando nesse processo, de uma vez para sempre, a soma das “pessoas” nascidas sucessivamente no decorrer de sua evolução em uma Pessoa suprema. Deus não é definível a não ser como um *Centro de centros*. Nesta complexidade subjaz a perfeição de sua Unidade, – o único resultado logicamente assinalável para os desenvolvimentos do Espírito-Matéria³⁰³.

No sétimo e último subtema, *La Religion du Personnel*, que conclui o ensaio, o pe. Teilhard defende o Cristianismo como a religião por excelência da pessoa, deixando entrever, de modo especial, a posição privilegiada do Ômega nesse contexto:

A essência so Cristianismo não é, nada mais nada menos, que a crença na unificação do Mundo em Deus pela Encarnação (...) Por ser alfa e ômega, o Cristo deve, sem perder sua delimitação humana, tornar-se co-extensivo às imensidades físicas da Duração e do Espaço. Para reinar sobre a Terra, Ele deve sobreanimar o Mundo. Nele, desde então, e por toda a lógica do Cristianismo, o Pessoal expande-se (ou mais precisamente centraliza-se) até transformar-se

³⁰¹ “Ce que je propose donc, finalement, dans cet Essai, c’est de construire une figure du Monde physique autour de la Personne humaine choisie comme élément significatif de tout le système. Étant admis que la monade réfléchie représente *la maille* du Cosmos, quelle structure et quel avenir sommes-nous conduits à attribuer à celui-ci? Voilà ce que je vais essayer de découvrir”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *L’Énergie Humaine...*, p. 70).

³⁰² “A continuidade da Evolução exprime-se em uma progressão de concentração psíquica. A consumação da pessoa – induzida pelo princípio da convergência, que informa a Evolução – aperfeiçoa-se no Ser consumado que é o Espírito, chamado Deus. Um Centro de consciência universal irradia-se do ápice da Evolução. Ele dá forma ao porvir e suscita o crescimento das consciências e das liberdades individuais (...)”. (SESÉ, B. *Pierre Teilhard de Chardin...*, p. 110).

³⁰³ “(...) Par construction, en fin de compte, la Personnalisation de l’Univers ne peut s’opérer qu’en sauvant pour toujours en une Personne suprême la somme distincte des “personnes” nées sucessivement au cours de son évolution. Dieu n’est définissable que comme un *Centre de centres*. En cette complexité gît la perfection de son Unité, – le seul aboutissement assignable logiquement aux développements de l’Esprit-Matière”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *L’Énergie Humaine...*, p.85-86).

em Universal. Não é precisamente este o Deus que nós esperamos?³⁰⁴.

Então, nesta perspectiva, a Salvação não é apenas cósmica, mas também *processual*, isto é, prenuncia-se com a Criação, efetiva-se na Encarnação e se consuma no *Éschaton*, com o Cristo-Ômega, Aquele-que-Vem para assinalar, em sua Parusia, a Meta Definitiva desse movimento ascensional: cósmico, personalizador, salvífico³⁰⁵. Em *Mon Univers*, de 1924, pode-se ler:

Chamemos, para resumir, de ômega: o Termo superior cósmico revelado pela União Criadora. Tudo o que direi se reduzirá a três pontos: A) O Cristo revelado não é senão o ômega. B) É enquanto ômega que Ele se apresenta como atingível e como inevitável em todas as coisas. C) Para ser constituído ômega, finalmente, teve ele, pelos labores de sua Encarnação, de conquistar e animar o Universo³⁰⁶.

O primeiro ponto (A) somente reafirma, segundo ele, uma antiga e tradicional concepção cristológica já desenvolvida nas teologias neotestamentárias de Paulo³⁰⁷ e de

³⁰⁴ “L’essence du Christianisme, ce n’est ni plus ni moins que la croyance à l’unification du Monde en Dieu par l’Incarnation (...) Pour être alpha et ômega, le Christ doit, sans perdre sa précision humaine, devenir co-extensif aux immensités physiques de la Durée et de l’Espace. Pour régner sur la Terre, Il doit sur-animer le Monde. En Lui, dès lors, de par toute la logique du Christianisme, le Personnel s’épanouit (ou plutôt il se centre) jusqu’à devenir Universel. N’est-ce pas là précisément le Dieu que nous attendons?”. (Ibidem, p. 113).

³⁰⁵ “(...) Mas para que esse ponto Omega possa desempenhar esse papel de salvador de todos os Centros pessoais, deve responder a certas condições: não pode de modo algum ser concebido como nascendo de uma espécie de agregação desses centros ou personalidades elementares. Ele não pode ser o simples vértice de convergência da Noosfera em vias de suprema complexificação. Para sobreanimar e salvar, sem o destruir, um Universo formado por elementos pessoais, o ponto Omega deve ser um Centro especial e distinto, por si mesmo preexistente e supremamente pessoal”. (LÉON-DUFOUR, M. *Teilhard de Chardin...*, p. 57); Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz, “na concepção teilhardiana, o Ponto Ômega concentra em si várias direções de pensamento: ele é Deus, se o pensamos do ponto de vista do universo e da possibilidade da Revelação. Ele é Cristo, se o pensamos do ponto de vista da presença de Deus na Evolução e Cristo prolongado também na atividade salvífica da Igreja, se o pensamos como sentido definitivo da Evolução, a partir da Encarnação. Desta sorte, o Ponto Ômega não é um conceito simples para Teilhard de Chardin. Não é a idéia de um ‘ato puro’ aristotélico, totalmente transcendente. Responde, de alguma maneira, a vários problemas relativos à conciliação de fé e ciência”. (LIMA VAZ, H.C. *Universo Científico e Visão Cristã...*, p. 114).

³⁰⁶ “Appelons, pour abrèger, oméga: le Terme supérieur cosmique décelé par l’Union créatrice. Tout ce que je dirai se ramènera à trois points: A) Le Christ révéle n’est pas autre chose qu’oméga. B) C’est en tant qu’oméga qu’il se présente comme attingible et comme inévitable em toutes choses. C) Et c’est pour être constitué oméga enfin, qu’il a dû, par les labeurs de son Incarnation, conquérir et animer l’Univers”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Science et Christ...*, p. 82).

³⁰⁷ A Cristologia cósmica desenvolvida por São Paulo em suas cartas é comentada, de modo panorâmico, em BOFF, L. *Evangelho do Cristo Cósmico...*, p. 85-98. Aí o autor busca relacionar, na medida do possível, o pensamento paulino com a Cristologia do pe. Teilhard com o devido cuidado hermenêutico que tal empresa requer. Assim, como se lê à p. 87, para o professor Leonardo Boff, “Paulo é um gênio religioso, como o era

João³⁰⁸. Doravante, sem a presunção de se aventurar pelos árduos caminhos da exegese bíblica, Teilhard desejava apenas aludir para o fato de que os primórdios da Teologia Cristã já haviam sido contemplados com reflexões acerca do Senhorio Cósmico de Cristo³⁰⁹; mais: que os primeiros pensadores da fé souberam ver que o Filho de Deus não atua apenas como Mediador e Redentor, mas funda (e sustenta) uma Nova Realidade. E nesta constatação específica apóia-se, com segurança, sua abordagem dos textos bíblicos que lhe eram mais caros:

(...) Cristo não é outra coisa senão ômega. Para demonstrar esta proposição fundamental, bastar-me-á remeter à longa série de textos joaninos e sobretudo paulinos onde se afirma, em termos magníficos, a supremacia física de Cristo sobre o Universo. Não posso enumerá-los aqui. Reduzem-se todos a estas duas afirmações essenciais: “In eo omnia constant” (Col 1, 17) e “Ipse est qui replet omnia” (Col 2, 10; cf. Ef 4, 9), de tal sorte que “Omnia in omnibus Christus” (Col 3, 11). Eis a própria definição de ômega! (...) Eis porque me é impossível ler São Paulo sem ver aparecer, sob suas palavras, de maneira esplendorosa, o domínio universal e cósmico do Verbo encarnado³¹⁰.

O segundo ponto (B) revela, para ele, a universalidade do movimento crístico assinalado pela Encarnação. O Passado Cósmico, desde sua condição mais descentrada e

também o padre Teilhard (...) Sua experiência com o Cristo ressuscitado, no entanto, lhe abriu um novo horizonte de compreensão de toda a realidade. De repente, Cristo se tornou para ele o ponto de orientação para todos os problemas humanos e religiosos. Resume, assim, sua experiência de ser humano novo: ‘Se alguém está em Cristo, é uma nova criatura’ (2Cor 5, 17) (...) O ser-em-Cristo é a nova situação ontológico-existencial do ser humano, em contraposição ao ser-na-Lei. Como antes o ser humano estava *na* lei, agia *na* lei, se glorificava *na* lei, agora na nova situação está *em* Cristo, age *em* Cristo e se glorifica *em* Cristo (...) Ele é, como diria Teilhard, o *Milieu Divin*, a atmosfera e o elemento cósmico e novo na criação (...).’

³⁰⁸ João é o autor responsável pela célebre expressão “Alfa” e “Ômega” relacionadas a Deus – e ao Verbo (cf. Jo 1, 1-3; I Jo 1, 1-3), Princípio e Fim de Todas as Coisas (cf. Ap 1, 8; 21, 5-6; 22, 13).

³⁰⁹ Cf. I Cor 8, 6; Cl 1, 15-20; Ef 1, 10.20-23; 4, 8-10; Hb 1, 2; Jo 1, 1-3; Em FEINER, J.; LOEHRER, M. (orgs.). *Mysterium Salutis*: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica. v. II/2 – A História Salvífica antes de Cristo- 2. A Criação..., p. 51-57, *tem-se* uma abordagem da Cristologia cósmica do Novo Testamento que relaciona o Evento Cristo com o Mistério da Criação. Nas breves análises que aí se apresentam a ênfase recai sobre a fundamentação cristológica da Criação, perspectiva muito observada na elaboração querigmática da Igreja Primitiva.

³¹⁰ “Le Christ n’est autre chose que oméga. Pour démontrer cette proposition fondamentale, il me suffira de renvoyer à la longue série de textes joanniques, et surtout pauliniens, ou est affirmée, en termes magnifiques, la suprématie physique du Christ sur l’Univers. Je ne puis les énumérer ici. Tous se ramènent à ces deux affirmations essentielles: ‘In eo omnia constant’ (Col. I, 17) et ‘Ipse est qui replet omnia’ (Col. II, 10, cf. Eph. IV, 9), de telle sorte que ‘Omnia in omnibus Christus’ (Col. III, 11). C’est la définition même de oméga! (...) Et voilà pourquoi il m’est impossible de lire saint Paul sans voir apparaître, sous ses paroles, d’une façon éclatante, la domination universelle et cosmique du Verbe incarné”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Science et Christ...*, p. 82.84).

inorgânica, e o Porvir da Humanidade, naquilo que apresentará de altamente técnico e evoluído, se vêem assumidos no Presente sempre atual do Verbo que se fez Carne. Não só isso: todos os homens e mulheres de todas as épocas e lugares se vêem também de alguma forma unidos a este Mistério de Amor, que a tudo toca e que a todos alcança:

Uma vez constatado que o Cristo paulino (o grande Cristo dos místicos) coincidia com o termo universal, o ômega, pressentido por nossa filosofia – o atributo mais grandioso e mais urgente que lhe poderíamos reconhecer é o de uma influência física e suprema sobre toda a realidade cósmica sem exceção (...) A presença do Verbo encarnado tudo penetra como um Elemento universal (...) Tudo está sendo fisicamente “cristificado”, ao nosso redor, e tudo pode sê-lo (vê-lo-emos) cada vez mais³¹¹.

Por fim, o terceiro ponto (C) manifesta a característica fundamental do Ômega considerado à luz da teologia: sua *Personalidade Transcendental*³¹². Entrementes, o Cristo confessado pela Fé se revelara para Teilhard de Chardin em uma outra perspectiva ou dimensão: Ele conquista e anima o Universo por sua Presença:

(...) Uma vez que Cristo “se inoculou” na Matéria, que já não é mais separável do crescimento do Espírito, – acha-se de tal forma inscrustado no Mundo visível que já não poderíamos daí arrancá-lo, a não ser abalando os alicerces do Universo. Acerca de cada elemento do Mundo poderíamos perguntar-nos, em boa filosofia, se não estende suas raízes até os derradeiros limites do Passado. Com quanto maior razão convém reconhecer em Cristo esta misteriosa pré-existência! – Não somente “in ordine intentionis”, mas “in ordine naturae”, “omnia in eo condita sunt” (...) ³¹³.

³¹¹ “Puisque nous avons constaté que le Christ paulinien (le grand Christ des mystiques) coïncidait avec le terme universel, l’oméga, pressenti par notre philosophie, – l’attribut le plus magnifique et le plus urgent que nous puissions lui reconnaître est celui d’une influence physique et suprême sur toute réalité cosmique sans exception (...) La présence du Verbe incarné pénètre tout comme un Élément universel (...) Tout est physiquement ‘christifié’, autour de nous, et tout peut l’être (nous le verrons) de plus en plus”. (Ibidem, p. 84-87).

³¹² *Transcendental* possui aqui, para Teilhard de Chardin, o mesmo sentido de *Sobre-Natural*. Assim, procura ele evidenciar o fato de que não se pode confundir, no plano ontológico, o Paroxismo da Evolução com o Cristo-Ômega, como se o Cristo fosse *feito* pela Cosmogênese, ou seja, não-Divino, Autônomo e Livre, mas mero *resultado natural* do mecanismo da mesma Evolução Cósmica. Ainda que o termo Ômega, para Teilhard, seja polissêmico, isto é, possa ser tomado em mais de um significado (Eixo cosmogenético natural e evolutivo; Meta Pessoal e Transcendental; Horizonte Último de Perfeição a ser atingido pela Humanidade em seu Futuro...), isso não resulta que, do ponto de vista lógico, eles não *co-incidam*.

³¹³ “(...) C’est parce que le Christ s’est ‘inoculé’ dans la Matière qu’il n’est plus séparable de la croissance de l’Esprit, – tellement incrusté dans le Monde visible qu’on ébranlant les fondements de l’Univers. De chaque élément du Monde on peut se demander, en bonne philosophie, s’il n’étend pas ses racines jusqu’aux dernières limites du Passé. A combien plus forte raison convient-il de reconnaître au Christ cette mystérieuse préexistence!

Ao mesmo tempo em que é Seu Horizonte Último e Sentido Definitivo, como completará Teilhard em suas *Réflexions Sur La Conversion du Monde*, redigidas em outubro de 1936 e encontradas na mesma coletânea *Science et Christ*:

(...) Ao se universalizar, Cristo não se perde (como acontecia nas formas condenadas de modernismo) no meio do Universo: mas domina-o e assimila-o, impondo-lhe os três caracteres essenciais de sua verdade tradicional: natureza *personnal* do Divino; manifestação desta Personalidade suprema no Cristo da história; natureza *supraterrestre* do Mundo consumado em Deus. O Cristo “universalizado” capta, corrigindo-as e completando-as, as energias inegavelmente dissimuladas nos panteísmos modernos. Cresce permanecendo idêntico ao que era – ou, melhor dizendo, *para* permanecer aquilo que era. E, com efeito, quanto mais se reflete sobre este ponto, tanto melhor se percebe que “universalizar” o Cristo é a única maneira que temos de conservar-lhe os atributos essenciais (alfa e ômega) numa Criação prodigiosamente ampliada (...)³¹⁴.

O desenlace real, em todas as suas conseqüências, desses tópicos por ele estabelecidos assinala a emergência do *Meio Divino*, que pode ser compreendido como o Mundo Divinizado pela Luminosa e Diáfana Presença de Deus no coração da Matéria³¹⁵; o que se dera de forma eminente com a Encarnação:

(...) Deus só se revela em toda parte, sob os nossos tateios, *como um meio universal*, porque ele é *o ponto último* para onde convergem todas as realidades. Cada elemento do Mundo, seja ele qual for, só subsiste, *hic et nunc*, à maneira de um cone cujas geratrizes se unem (no termo de sua perfeição individual e no termo de sua perfeição geral do Mundo que as contém) em Deus que as atrai (...)³¹⁶.

– Non seulement ‘in ordine intentionis’, mais ‘in ordine nature’, ‘omnia in eo condita sunt’ (...). (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Science et Christ...*, p. 89).

³¹⁴ “(...) En s’universalisant, le Christ ne se perd pas (comme il arrivait dans les formes condamnées de modernisme) au milieu de l’Univers: mais il domine et assimile celui-ci en lui imposant les trois caractères essentiels de sa vérité traditionnelle: nature *personnelle* du Divin; manifestation de cette Personnalité suprême dans le Christ *de l’histoire*: nature *supraterrestre* du Monde consommé en Dieu. Le Christ ‘universalisé’ capte, en les corrigeant et les complétant, les énergies indéniablement dissimulées dans les panthéismes modernes. Il grandit en restant ce qu’il était, – ou, pour mieux dire, *afin de* rester ce qu’il était. Et en effet, plus on y réfléchit, plus on s’aperçoit que ‘universaliser’ le Christ est la seule façon que nous ayons de conserver à celui-ci ses attributs essentiels (alpha et omega) dans une Création prodigieusement agrandie (...). (Ibidem, p. 163).

³¹⁵ “O Mundo é ‘luminoso por dentro’, dirá Teilhard. Essa luz que o ilumina é o próprio Deus, onipresente, centro de todas as coisas e de todo ser, e que se mostra transparente àquele que sabe ‘vê-lo’ (...).” (SESÉ, B. *Pierre Teilhard de Chardin...*, p. 64).

³¹⁶ “Dieu ne se découvre partout, sous nos tâtonnements, *comme un milieu universel*, que parce qu’il est *le point ultime* où convergent toutes les réalités. Chaque élément du Monde, quel qu’il soit, ne subsiste, *hic et nunc*, qu’à la manière d’un cone dont les génératrices se noueraient (au terme de leur perfection individuelle et au terme de

Interessante é notar que ele não apenas postulara, portanto, a existência do Ômega como Ponto de Convergência da Evolução Cósmica, mas o identificara com o *Christus Consumator Mundi* da Fé Cristã³¹⁷. Assim, Ômega da Experiência e Ômega da Fé *coincidem*: a Meta, Transcendental e Pessoal, e o Eixo, cósmico e lógico, encontram-se definitivamente³¹⁸. Em *Christianisme et Évolution*, o pe. Teilhard propusera:

(...) *Identifiquemos*, com efeito (ao menos por sua face “natural”), o Cristo cósmico da Fé com o Ponto Ômega da Ciência. Tudo se esclarece, se amplifica, se harmonisa em nossas perspectivas. De uma parte, pela Razão, a evolução físico-biológica do Mundo não é mais indeterminada em seu final: ela encontrou um alvo concreto, um coração, um rosto. De outra parte, pela Fé, as propriedades extravagantes impostas pela Tradição ao Verbo encarnado saem do metafísico e do jurídico para se submeter, realisticamente e sem violência, às mais fundamentais correntes reconhecidas hoje em dia pela Ciência no Universo (...) ³¹⁹.

la perfection général du Monde qui les contient) en Dieu qui les attire (...)”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le Milieu Divin...*, p. 136).

³¹⁷ É. Rideau, ao comentar o Ômega em Teilhard de Chardin, observa: “(...) *Nec plus ultra* da unificação do mundo na unanimidade do amor, é-lhe preciso, a um tempo, coincidir com Deus e ser distinto dele (...) o ponto Omega pertence a um além da representação e só se pode exprimir pela cópula dialéctica: finito-infinito (...) Por outras palavras, ainda, o Omega teilhardiano é ao mesmo tempo Deus e não Deus (...) Aliás é preciso dizer que a noção do Ponto Omega não consegue superar inteiramente certa *ambigüidade*. Por um lado, como se mostrou no capítulo consagrado à fenomenologia, Omega parece possuir os atributos da divindade: personalidade, actualidade, transcendência, unidade, distinção. Por outro lado, certos textos fazem-no aparecer como ‘parcialmente atual’, ‘parcialmente transcendente’ e de ‘complexidade máxima’; e a sua eternidade coexiste com o acto temporal de emergência (...)”. (RIDEAU, É. *O pensamento de Teilhard de Chardin...*, p. 235-236); C. Cuénot, ao expor, em linhas gerais, o pensamento teilhardiano, pergunta: “como integrar o cristianismo na cosmogénese? Desenvolvendo os atributos cósmicos que os hinos cristológicos inseridos por S. Paulo já descobriram em Cristo ressuscitado. Este não é apenas o rei da criação, é o motor e a fonte energética dela: o Cristo cósmico, num mundo em evolução, não pode deixar de ser um Cristo-Evolutor; e, precisamente por aí, Omega, o ponto de convergência científico, natural, da cosmogénese, tende a identificar-se com Ele, ou, mais exactamente, torna-se numa das faces desse Cristo, até ao momento em que, na parusia, quando o mundo entrar em êxtase, Omega e o Verbo (a segunda Pessoa da Trindade) se identificarão pura e simplesmente, fazendo saltar a todos os olhos a sua unidade inata. Na Antigüidade, os alexandrinos –Fílon, o Judeu, por exemplo – tinham elaborado a noção de um Logos, intermediário entre o mundo sensível e Deus (o mundo das essências puras): com impressionante ousadia, S. João conseguiu identificar o Logos com Cristo, mediador entre os homens e Deus. Ora, hoje, num mundo em movimento, o Logos revestiu um aspecto evolutivo, sob a forma de um Omega, ponto de convergência da cosmogénese e da antropogénese. Por que não reeditar o feito de S. João, pela identificação do Omega, essa espécie de novo Logos, com Cristo ressuscitado? Por que não valorizar a acção evolutiva do Cristo-Omega? (CUÉNOT, C. *Aventura e Visão...*, p. 148-149).

³¹⁸ “Precisamente, o Ponto Ômega vai aparecer a Teilhard de Chardin como a coroa da evolução. Isso não quer dizer que Deus irá surgir da evolução (como erradamente quiseram afirmar alguns críticos desavisados do P. Teilhard, que se colocaram fora da sua perspectiva). Significa, apenas, que admitida a visão evolutiva do universo e suposto o conceito metafísico de criação, a nossa representação da criação mostra, de preferência, um Deus prospectivo que coroa e consuma a evolução e surge, portanto, como um centro de convergência do universo”. (LIMA VAZ, H.C. *Universo Científico e Visão Cristã...*, p. 108-109).

³¹⁹ “(...) *Identifions* en effet (au moins par sa face ‘naturelle’) le Christ cosmique de la Foi avec le Point Oméga de la Science. Tout se clarifie, s’amplifie, s’harmonise dans nos perspectives. D’une part, pour la Raison, l’évolution physico-biologique du Monde n’est plus indéterminée dans son terme: elle a trouvé un sommet concret, un coeur, un visage. D’une autre part, pour la Foi, les propriétés extravagantes imposées par la Tradition

Em *Le Dieu de L'Évolution*, constata-se a mesma perspectiva:

Forçados sempre mais estreitamente um sobre o outro pelos progressos da Hominização, e mais ainda atraídos um em direção ao outro por uma identidade de fundo, os dois Ômegas, repito (o da Experiência e o da Fé), certamente se preparam para interagir na consciência humana, e finalmente para *se sintetizarem*: o Cósmico que está a ponto de ampliar fantasticamente o Crístico; e o Crístico a ponto de (coisa inverossímil!) amorizar inteiramente (isto é, de energificar ao máximo) o Cósmico³²⁰.

Assim, sua condição de homem de Ciência e de apóstolo da Fé permitira a ele uma leitura *sui generis* da Revelação Cristã, na qual análise e síntese vão se sucedendo a cada passo de sua elaboração teórica numa complexa dialética que culmina na expressão final, e paroxística, de um Centro Autônomo, Atual, Irreversível e Transcendente³²¹.

au Verbe incarné sortent du métaphysique et du juridique pour prendre rang, réalistiquement et sans violence, au nombre et en tête des courants les plus fondamentaux reconnus aujourd'hui par la Science dans l'Univers (...)." (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Comment Je Crois...*, p. 210).

³²⁰ "Forcés toujours plus étroitement l'un sur l'autre par les progrès de l'Hominisation, et plus encore attirés l'un vers l'autre par une identité de fond, les deux Omégas, je repete (celui de l'Expérience et celui de la Foi), s'appêtent certainement à reagir l'un sur l'autre dans la conscience humaine, et finalement à *se synthétiser*: le Cosmique étant sur le point d'agrandir fantastiquement le Christique; et le Christique sur le point (chose invraisemblable!) d'amoriser (c'est-à-dire d'énergifier au maximum) le Cosmique tout entier". (Ibidem, p. 291).

³²¹ Cf. Id. *Le Phénomène Humain*. Op. cit. p. 301; Estes atributos do Ômega não excluem, nem contradizem, os demais significados apresentados em textos mais antigos. Antes, são uma espécie de síntese, reconhecida pelo autor na obra em que seu pensamento se apresenta de forma mais sistematizada e cuja finalidade é exprimir a organicidade e a totalidade de sua *Visão*.

Conclusão

Como se pôde ver no desenvolvimento do trabalho, os passos da síntese ensaiada por Pierre Teilhard de Chardin trouxeram a marca de uma fé inabalável em um Deus Pessoal³²², que se revela na História humana como Alguém que não rompe as portas de Sua Casa para nela adentrar. Deus está próximo, Ele habita Sua Criação; entretantes, o Mundo em evolução era, para ele, *um caminho* privilegiado para se encontrar o Autor de todas as coisas. Por isso, tudo é sagrado porque em tudo se pode perceber a Presença Amorosa d'Aquele que dá sentido à vida do Mundo; ademais, o Deus de Jesus Cristo é o Deus da Evolução; o Cristo que na Cruz morrera pelos pecados do Mundo é o *mesmo* e *único* que *redime* o Universo em marcha evolutiva³²³. Sua maneira de pensar as relações entre Ciência Natural e Fé Cristã pareceu, contudo, privilegiar as exigências da primeira em detrimento das necessidades da segunda. Daí as sucessivas críticas recebidas por ele, especialmente por parte do magistério da Igreja e dos teólogos menos alinhados com imposições dessa natureza – ainda que suas obras nunca fossem elencadas no *Índex*³²⁴. Entretanto, vale dizer, uma vez mais, que a inovadora Cosmovisão teilhardiana, que suscitara acalorados debates no século passado, irrompera no cenário teológico como uma força inspiradora de novas possibilidades de diálogo entre Ciência e Fé; e que, segundo o próprio Teilhard, pode assim ser resumida:

³²² “(...) Teilhard acredita poder demonstrar que, em última instância, o desenvolvimento do mundo e da vida não é compreensível sem a admissão de um Deus pessoal. Mui longo seria examinar as razões, sobretudo de pedagogia apologética, pelas quais êle prefere tomar como ponto de partida as reflexões evolucionistas antes que as provas clássicas da existência de Deus. Frisado seja, porém, que todo o seu esforço tende a achar, em tôdas as coisas, o Deus do cristianismo, Criador do mundo, que conduz o mundo ao seu aperfeiçoamento. Teilhard procurou descobrir, para si e para os outros, a amada face do Pai por trás da face do mundo, tal como a revela a ciência moderna (...).” (SMULDERS, P. Fé na Criação e no Evolucionismo. In: IDO-C. *A Redescoberta do Homem: Do Mito à Antropologia Crítica*. Tradução: Luiz Leal Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1970. p. 75-76. (Coleção Os Grandes Temas do Cristianismo Moderno, 3).

³²³ Em Teilhard, segundo E. Martinazzo, “a *Cristologia* recupera um acento mais cósmico, ‘pantocrático’, segundo a doutrina de S. João e S. Paulo, dos Padres Gregos e da Escola franciscana, onde se revela de modo mais concreto a plenitude da encarnação de Cristo: O Alfa e o ômega do Universo. Por extensão, é todo o plano salvífico de Deus, expresso na Bíblia, que se torna mais conseqüente e mais sólido numa perspectiva dinâmica da Criação (...)”. (MARTINAZZO, E. *Teilhard de Chardin...*, p. 227-228).

³²⁴ “As obras de Teilhard de Chardin poderiam muito bem ter sido postas no *índex*; parece que os pontífices romanos sempre se recusaram a isso (...)”. (ARNOULD, J. *Darwin, Teilhard de Chardin e Cia...*, p. 115).

Uma fenomenologia do Enrolamento, conduzindo à noção de Super-Reflexão. Uma metafísica da União culminando na figura do Cristo-Universal. Uma mística de Centração, se resumindo na atitude total e totalizante de um amor de Evolução. Super-Humanidade coroada por um Super-Cristo, ele mesmo princípio de uma Super-Caridade. – Assim, segundo três faces coerentes e complementares, se manifesta ao nosso pensamento, ao nosso coração, em nossa ação, a unicidade orgânica de um Universo convergente³²⁵.

Doravante, para concluir sem terminar, cabe ressaltar, ainda, o impacto do pe. Teilhard naquilo que pode ser visto como influência perceptível de suas idéias no pensamento teológico contemporâneo. Seu otimismo frente ao Mundo o colocara na linha de frente de uma Nova Teologia, marcada pela valorização das realidades terrestres.

O interessante é notar que, em plena atmosfera conciliar, o *Monitum* de 1962 procurou advertir sobre o que já havia alcançado êxito: a favorável e ativa recepção de “algumas obras do pe. Teilhard”³²⁶ por parte de um grupo cada vez maior de leitores, mormente os que figuravam nas fileiras eclesásticas; buscara, assim, deter o curso daquilo que já atingira um caminho sem volta. As “ambigüidades e os graves erros que ofendem a doutrina católica”³²⁷, mencionados – mas não explicitados – pelo texto do Santo Ofício diziam respeito, entre outras, às teses teilhardianas³²⁸ que eram, na verdade, a expressão de um *otimismo realista* de quem soubera ler os *sinais dos tempos*.

³²⁵ “Une phénoménologie de l’Enroulement, aboutissant à la notion de Super-Réflexion. Une métaphysique de l’Union culminant en la figure du Christ-Universel. Une mystique de Centration, se résumant dans l’attitude totale et totalisante d’un amour de l’Évolution. Super-Humanité couronnée par un Super-Christ, principe lui-même d’une Super-Charité. – Telle, suivant trois faces cohérentes et complémentaires, se manifeste à notre pensée, à notre cœur, à notre action, l’unicité organique d’un Univers convergent”. (TEILHARD DE CHARDIN, P. *Les Directions de l’Avenir...*, p. 220).

³²⁶ AAS. v. 54, n. 9, p. 526.

³²⁷ Ibidem, p. 526.

³²⁸ J. Arnould observa quais poderiam ser os pontos críticos de divergência teológica que não são esclarecidos no sistema teilhardiano, a saber, “o dom da totalidade do ser da parte do Criador, com exclusão de toda potencialidade precedente (*ex nihilo sui et subjecti* (...)); ausência total de necessidade, mesmo longínqua, do ato criador divino; – a transcendência divina sem concessão (ao passo que Teilhard às vezes tem a tendência para estender à ordem sobrenatural o conceito de unidade e de ação unificadora, estreitamente ligada à teoria evolucionista); – a gratuidade da graça; – a distinção essencial entre a matéria e o espírito, entre a ordem natural e a ordem sobrenatural; – a origem verdadeiramente pessoal do pecado, e não coletiva (...)”. (ARNOULD, J. *Darwin, Teilhard de Chardin e Cia...*, p. 111-112).

Aliás, o Concílio Vaticano II que viria *reabilitar* teólogos como H. De Lubac³²⁹, Y-M. Congar³³⁰ e K. Rahner³³¹, pareceu, segundo penso, oferecer uma *tácita homenagem* – como uma espécie de silencioso reconhecimento – a Teilhard de Chardin³³², especialmente quando da preparação, elaboração, e mesmo proclamação, do documento que posicionara a Igreja frente ao *perigoso e ameaçador* mundo moderno, a *Gaudium et Spes*³³³, datada de 7 de dezembro de 1965 e que se afigura, no conjunto dos textos emanados do Vaticano II, como uma de suas Constituições principais³³⁴.

³²⁹ Cf. nota 51.

³³⁰ Cf. notas 12 e 51.

³³¹ Cf. nota 11.

³³² “(...) Em todo caso, embora o concílio Vaticano II não tenha tratado diretamente de seu pensamento, o jesuíta não esteve ausente dos corredores e das comissões do concílio, nem de vários documentos (...)”. (ARNOULD, J. *Darwin, Teilhard de Chardin e Cia...*, p. 94).

³³³ Aí, diz o Concílio: “(...) a esperança escatológica não diminui a importância das tarefas terrestres mas antes apóia o seu cumprimento com motivos novos (...) Para os fiéis é pacífico que a atividade humana individual e coletiva, ou aquele empenho gigantesco no qual os homens se esforçam no decorrer dos séculos para melhorar as suas condições de vida, considerado em si mesmo, corresponde ao plano de Deus (...) a esperança de uma nova terra, longe de atenuar, antes deve impulsionar a solicitude pelo aperfeiçoamento desta terra. Nela cresce o Corpo da nova família humana que já pode apresentar algum esboço do novo século. Por isso, ainda que o progresso terreno deva ser cuidadosamente distinguido do aumento do Reino de Cristo, contudo é de grande interesse para o Reino de Deus, na medida em que pode contribuir para organizar a sociedade humana. Depois que propagarmos na terra, no Espírito do Senhor e por Sua ordem, os valores da dignidade humana, da comunidade fraterna e da liberdade, todos estes bons frutos da natureza e do nosso trabalho, nós os encontraremos novamente, limpos contudo de toda impureza, iluminados e transfigurados, quando Cristo entregar ao Pai o reino eterno e universal (...) Na verdade o progresso atual das ciências e da técnica, que em razão de seus métodos não conseguem atingir as profundezas das realidades, pode favorecer certo fenomenismo e agnosticismo, quando o método de pesquisa usado por estas disciplinas é indebitamente admitido como norma suprema na procura de toda a verdade. Existe ainda o perigo de o homem, confiando demasiadamente nas descobertas atuais, julgar que se basta a si mesmo, descuidando os valores mais altos. Estas inconveniências contudo não se seguem necessariamente da cultura moderna, nem nos devem expor à tentação de não admitirmos seus valores positivos. Entre eles enumeram-se: o estudo das ciências e fidelidade rigorosa à verdade nas pesquisas científicas (...) Tudo isso consegue trazer alguma preparação para que se receba a mensagem do Evangelho, que pode ser informada pela caridade divina por Aquele que veio salvar o mundo”. (COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições, Decretos, Declarações. *Gaudium et Spes*, 21.34.39.57. 11. ed. Tradução: Frei Boaventura Kloppenburg, OFM. Petrópolis: Vozes, 1977); Para o texto original conferir AAS. 58 (1966) 1025-1115, citado em DH 4301-4345.

³³⁴ Como recorda J. Arnould, “Poderia ser grande a tentação de procurar nos trabalhos dos peritos e dos padres conciliares uma espécie de reconhecimento *post mortem* do pensamento do jesuíta. Esse reconhecimento é uma ilusão; poder-se-á falar, quando muito de convergência, cujos limites não estão precisados. Não se deve, entretanto, minimizar a ‘presença’ de Teilhard no concílio. Por exemplo, abrindo-se as *Notes quotidiennes au concile* (‘Notas cotidianas sobre o concílio’) de Chenu, encontram-se ao menos três referências diretas ao jesuíta. Nada de surpreendente nisso, porque como veremos o ano de 1962 foi marcado por várias tomadas de posição ‘oficiais’, também contra teólogos do concílio; De Lubac, que acabara de publicar *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin* (‘O pensamento religioso do padre Teilhard de Chardin’), recebeu o apoio de seus superiores, mas as traduções previstas de seu livro foram diferidas (...) Em outubro de 1963, a venda das obras de Teilhard de Chardin foi proibida pelo vicariato de Roma. Apesar disso, é possível assinalar elementos de conotação teilhardiana em cada etapa da elaboração da constituição”. (ARNOULD, J. *Darwin, Teilhard de Chardin e Cia...*, p. 97-98).

Além do mais, se Teilhard não lançou as bases modernas de uma teologia de apelo ecológico, pelo menos acabou por impulsionar, decisivamente, a emergência pós-conciliar de uma consciência planetária de cunho humanista, de uma cosmovisão holística, onde tudo se relaciona de modo a constituir uma única *tecitura cósmica*, evoluindo progressiva, dialética e fraternalmente³³⁵ rumo a um Horizonte Definitivo.

Embora se deva reconhecer no pensamento teilhardiano alguns *deslizes* ou *lacunas* na elaboração de sua teologia³³⁶, oportuno é observar como bem o fez Lima Vaz que para bem compreender os textos do pe. Teilhard deve o leitor se submeter a “algumas regras elementares de hermenêutica, como a atenção à terminologia própria do autor, às suas hipóteses de trabalho e, enfim, ao contexto em que se insere o texto em questão”³³⁷. Do contrário, tal empresa será, desde o início, fadada ao fracasso das incompreensões. O mesmo aconteceria se alguém quisesse fixar em Teilhard, sem mais, o *evolucionismo darwinista* e o acusasse de inserir um *processo seletivo* no *curso evolutivo* no qual sobriariam vítimas, os menos aptos às mudanças do meio, entendido em termos biológicos ou mesmo em termos sócioeconômicos. Nada mais equivocado do ponto de vista epistemológico!

Por fim, importante é deixar claro que não se pretendeu, na presente dissertação, *justificar* de alguma forma o pe. Teilhard e, menos ainda, *redimi-lo* de suas possíveis faltas

³³⁵ “(...) o código genético é igual em todos os seres vivos; as diferenças entre uma ameba, um dinossauro, um colibri e um ser humano se devem a diferentes combinações do mesmo alfabeto genético. Por sua vez, o código genético não pode existir sem os elementos químicos e físicos dos quais se nutre; portanto, tudo está envolto pelo sistema da vida. Não é retórica nem romantismo chamar, como dizia S. Francisco, a todos os seres de irmãos e irmãs. Há uma base física para este parentesco real. Somos de fato irmãos e irmãs cósmicos”. (BOFF, L. *Nova Era: A Civilização Planetária*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994. p. 45).

³³⁶ “(...) *na medida* em que se esforçou por obter uma *síntese racional*, demasiado estreita, da cosmologia e do dogma, a sua teologia torna-se inevitavelmente menos segura: a rigidez do sistema faz-se então sentir e enquanto confere ao pensamento viva originalidade, submete-o a certos deslizes. *Enquanto* depende assim de uma concepção evolutiva da história, de uma *Weltanschauung* de unificação global, a teologia de Teilhard tem certas dificuldades para concordar inteiramente com o dado tradicional. Um processo tendencioso acusá-la-ia de parecer menos preocupada em marcar as continuidades do que as separações entre ordens diferentes (...) de não integrar plenamente o mistério do pecado (...) de exagerar os sinais do progresso da história humana (...) E também ele não pôde escapar às aporias da linguagem: à ligação como à antinomia do contínuo e do descontínuo (...) de um ‘já’ e de um ‘ainda não’, de um ‘para nós’ e de um ‘para Deus’ (...)”. (RIDEAU, É. *O pensamento de Teilhard de Chardin...*, p. 264-265); Ainda para possíveis *lacunas* observáveis na teologia do pe. Teilhard conferir as observações de J. Arnould, nota 328.

³³⁷ LIMA VAZ, H.C. *Universo Científico e Visão Cristã...*, p. 137.

em matéria de teologia. Procurou-se, de forma honesta e aberta, apresentar sua contribuição à Teologia de nosso tempo, principalmente no que concerne à sua escatologia. Que o esforço não tenha sido vão! Por este, Jesus Cristo, o Redentor do homem, centro do cosmos e da história³³⁸, seja louvado! A.M.D.G.

³³⁸ Cf. JOÃO PAULO II. *Redemptor Hominis*. Carta Encíclica, 1978. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980, 1. (Documentos Pontifícios, 190); Para o texto original conferir AAS. 71 (1979), 274-286, citado em DH 4640-4645.

Referências: Fontes e Bibliografia

Fontes

TEILHARD DE CHARDIN, P. *Comment Je Crois*³³⁹. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

____. *Hymne de l'Univers*³⁴⁰. Paris: Éditions du Seuil, 1961.

____. *L'Activation de l'Énergie*³⁴¹. Paris: Éditions du Seuil, 1963.

____. *L'Avenir de l'Homme*. Paris: Éditions du Seuil, 1959.

____. *Les Directions de l'Avenir*³⁴². Paris: Éditions du Seuil, 1973.

____. *L'Énergie Humaine*³⁴³. Paris: Éditions du Seuil, 1962.

____. *Le Phénomène Humain*. Paris: Éditions du Seuil, 1955.

____. *La Vision du Passé*³⁴⁴. Paris: Éditions du Seuil, 1957.

____. *Le Milieu Divin: Essai de Vie Intérieure*. Paris: Éditions du Seuil, 1957.

³³⁹ Coletânea que reúne um grupo de textos, entre os quais os estudados na presente dissertação, a saber, *Chute, Rédemption et Géocentrie*, de 1920, *Christologie et Évolution*, de 1933, *Comment Je Crois*, de 1934 e que inspira o nome da coletânea, *Le Christ Évoluteur – ou un développement de la notion de Rédemption*, de 1942, *Christianisme et Évolution*, de 1945, *Réflexions Sur Le Pêché Originel*, 1947, *Le Dieu de l'Évolution*, 1953.

³⁴⁰ Dessa Antologia de excertos, de título fictício, cita-se somente: *La Messe Sur Le Monde*, de 1923.

³⁴¹ Coletânea que reúne, sob título fictício, além de outros, os textos aqui estudados: *La Centrologie – Essai d'une Dialectique de l'Univers*, de 1944, *Esquisse d'une Dialectique de l'Esprit*, 1946, *Un Seuil Mental Sous Nos Pas: Du Cosmos à la Cosmogénese*, de 1951, *La Convergence de l'Univers*, 1951.

³⁴² Desse título fictício destacam-se tão somente os textos os utilizados na pesquisa: *Trois Choses que Je Vois* (ou: une Weltanschauung en trois points), de 1948, *Comment Je Vois*, de 1948, *Un Sommaire de Ma Perspective "Phénoménologique" du Monde – point de départ et clef de tout le Système*, de 1954.

³⁴³ Da mesma forma, o ensaio daí escolhido: *Esquisse d'un Univers Personnel*, de 1936.

³⁴⁴ Dessa Compilação, somente *La Place de l'Homme dans l'Univers*, de 1942.

____. *Science et Christ*³⁴⁵. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

____. La Mystique de la Science. *Études*, Paris, t. CCXXXVIII, p. 725-742, [Mars] 1939.

____. *O Fenômeno Humano*. 8. ed. Tradução: José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 2006.

Bibliografia

BÍBLIA: A Bíblia de Jerusalém. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

Documentos do Magistério

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 11. ed. Tradução: CNBB. São Paulo: Loyola, 2001.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições, Decretos, Declarações. *Gaudium et Spes*. 11. ed. Tradução: Frei Boaventura Kloppenburg, OFM. Petrópolis: Vozes, 1977³⁴⁶.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Discurso de Abertura do Concílio em 11 de Outubro de 1962*. 2. ed. Tradução: Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Documentos da Igreja, 1).

DOCUMENTOS DE GREGÓRIO XVI E DE PIO IX (1831-1878). Tradução: Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. (Coleção Documentos da Igreja, 6).

JOÃO PAULO II. *Redemptor Hominis*. Carta Encíclica, 1979. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980³⁴⁷.

PIO X. *Pascendi Dominici Gregis*. Carta Encíclica, 1907. São Paulo: Paulus, 2002³⁴⁸.

³⁴⁵ De *Science et Christ: Note Sur Le Christ Universel*, de 1920, *Science et Christ – ou Analyse et Synthèse*, de 1921, *Mon Univers*, de 1924 e *Réflexions Sur La Conversion du Monde*, de 1936.

³⁴⁶ Texto original: AAS. 58 (1966), 1025-1115, citado em DH 4301-4345.

³⁴⁷ Para o texto original conferir AAS. 71 (1979), 274-286, citado em DH 4640-4645.

³⁴⁸ O texto original pode ser encontrado em AAS. 40 (1907), 596-628, citado em DH 3475-3500.

PIO XII. *Humani Generis*. Carta Encíclica, 1950. São Paulo: Paulus, 2000³⁴⁹.

SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII. ACTA SS. CONGREGATIONUM. MONITUM. 30 IUNII 1962. in AAS. v. 54, n.9, p.526, 6 Augusti 1962.

Livros

ALBERIGO, G. *História dos Concílios Ecumênicos*. Tradução: José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995.

ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia*. 3. ed. Tradução: Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 2004.

ANTISERI, D.; REALE, G. *História da Filosofia: do Romantismo até nossos dias*. v. III. 6. ed. Tradução: L. Costa e H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2003. (Coleção Filosofia).

ARNOULD, J. *A Teologia depois de Darwin*. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Darwin, Teilhard de Chardin e Cia: a Igreja e a Evolução*. Tradução: Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1999.

AUBERT, R. *Nova História da Igreja: A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno*. v. V/1. Tradução: Pedro Paulo de Sena Madureira e Júlio Castañon Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. ; HAJJAR, J. *Nova História da Igreja: A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno*. v. V/3. Tradução: Pedro Paulo de Sena Madureira e Júlio Castañon Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1976.

BARRAL, L. *Fundamentos Científicos de Teilhard de Chardin*. Tradução: Maria Cecília Rodrigues da Silva. Lisboa: Duas Cidades, 1965.

BLANK, R.J. *Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus*. São Paulo: Paulus, 2001.

BOF, G. *Teologia Católica*. Tradução: Antonio Maria da Rocha. São Paulo: Paulus, 1996.

³⁴⁹ Texto original em AAS. 42 (1950), 561-577, citado em DH 3875-3899.

BOFF, C. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, L. *Nova Era: A Civilização Planetária*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *O Evangelho do Cristo Cósmico: A busca da Unidade do Todo na Ciência e na Religião*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. *Vida para além da morte*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

BULTMANN, R. *Jesus Cristo e Mitologia*. Tradução: Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. 2. ed. Tradução: Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria. São Paulo: Teológica; Paulus, 2003.

CONGAR, Y-M. *Diálogos de outono*. Tradução: Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1990.

CORSINI, E. *O Apocalipse de São João*. Tradução: Ivo Storniolo e Carlos Vido. São Paulo: Paulinas, 1984.

CUÉNOT, C. *Aventura e Visão de Teilhard de Chardin*. Tradução: Camilo Martins de Oliveira. Lisboa: Duas Cidades, 1966.

CUYPERS, H. *Vocabulário Teilhard*. 2. ed. Tradução: Frei Eliseu Lopes, OP. Petrópolis: Vozes, 1968.

DALEY, B.E. *Origens da Escatologia Cristã: A esperança da Igreja Primitiva*. Tradução: Paulo D. Sieperski. São Paulo: Paulus, 1994.

DE LUBAC, H. *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*. Paris: Aubier, 1962.

DENZINGER, H; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 40. ed. Tradução: José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

DUFFY, E. *A História dos Papas*. Tradução: Luiz Antônio Araújo. São Paulo: Cosac & Naify Edições Ltda, 1998.

DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. Tradução: Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.

FEINER, J.; LOEHRER, M. (orgs.). *Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*. v. I/1. Teologia Fundamental. Tradução: Belchior Cornélio da Silva. Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. *Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*. v. II/2. A História Salvífica antes de Cristo – 2. A Criação. Tradução: Balduino Kipper et alii. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. *Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*. v. II/3. Antropologia Teológica. 2. ed. Tradução: Silvino Arnhold et alii. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. *Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*. v. III/6. O Evento Cristo – 6. Mysterium Paschale. Tradução: Dom Mateus Rocha, OSB. Petrópolis: Vozes, 1974.

GADAMER, H-G. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. v. I. 7. ed. Tradução: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

GEFFRÉ, C. *Crer e Interpretar: A virada hermenêutica da teologia*. Tradução: Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.

GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. Tradução: João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998.

GLEISER, M. *A Dança do Universo: dos Mitos de Criação ao Big Bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GOMES, C.F. *Antologia dos Santos Padres: páginas seletas dos antigos escritores eclesiais*. São Paulo: Paulinas, 1973.

HAWKING, S.H. *Uma Breve História do Tempo: Do Big Bang aos Buracos Negros*. Tradução: Maria Helena Torres. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

KOUBETCH, V. *Da Criação à Parusia: linhas mestras da teologia cristã oriental*. São Paulo: Paulinas, 2004.

LAGRÉE, J. Panteísmo. In: LACOSTE, J-Y. (org). *Dicionário Crítico de Teologia*. Tradução: Paulo Meneses et alii. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

LATOURELLE, R. *Teologia da Revelação*. 3. ed. Tradução: Flávio Cavalca de Castro, CSSR. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção Teologia hoje, 18).

LEITE PENIDO, M.T. *A Função da Analogia em Teologia Dogmática*. Tradução: Pe. Dinarte Duarte Passos, C.M. Petrópolis: Vozes, 1946.

LÉON-DUFOUR, M. *Teilhard de Chardin e o problema do futuro humano*. Tradução: Camilo Martins de Oliveira. Lisboa: Morais Editora, 1966.

LIBÂNIO, J.B. *Igreja Contemporânea: Encontro com a modernidade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 23. (Coleção CES, 4).

_____. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. ; MURAD, A. *Introdução à Teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

LIMA VAZ, H.C. *Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin*. Petrópolis: Vozes, 1967.

MALDAMÉ, J-M. *Cristo para o universo: Fé cristã e Cosmologia moderna*. Tradução: Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 2005.

MARITAIN, J. *Introdução Geral à Filosofia*. 15. ed. Tradução: Ilza das Neves e Heloísa de Oliveira Penteado. Rio de Janeiro: Agir, 1987. (Elementos de Filosofia, 1).

MARTINA, G. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. v. IV – a era contemporânea. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1997.

MARTINAZZO, E. *Teilhard de Chardin: ensaio de leitura crítica*. Petrópolis: Vozes, 1968.

MESTERS, C. *Paraíso Terrestre: Saudade ou Esperança?*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

MOLTMANN, J. *Ciência e Sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2007.

MONDIN, B. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. Tradução: José Fernandes. São Paulo: Teológica; Paulus, 2003.

NUNES, J.P. *Teilhard de Chardin, o Santo Tomás do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1977.

PADRES APOLOGISTAS. *Carta a Diogneto*. 3. ed. Tradução: Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Patrística, 2).

RAHNER, K. *Antropologia: Problema Teológico*. Tradução: Belchior Cornélio da Silva. São Paulo: Herder, 1968.

RIDEAU, É. *O Pensamento de Teilhard de Chardin*. Tradução: Teresa Maria Raposo. Lisboa: Duas Cidades, 1965.

RONAN, C. *História Ilustrada da Ciência: A Ciência nos séculos XIX e XX*. v. IV. Tradução: Jorge Enéas Fortes. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

RUSSEL, D. S. *Desvelamento Divino: uma introdução à apocalíptica judaica*. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1997.

SANTO ATANÁSIO. *A Encarnação do Verbo*. Tradução: Orlando Tiago Loja Rodrigues Mendes. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, 18).

SANTO IRINEU. *Contra as Heresias*. 2. ed. Tradução: Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, 4).

SCHNEIDER, Th. (org.). *Manual de Dogmática*. v. I. 2. ed. Tradução: Ilson Kaiser et alii. Petrópolis: Vozes, 2002.

SESBOÛE, B. (org.). *A Palavra da Salvação: História dos Dogmas (séculos XVIII-XX)*. v. 4. Tradução: Aldo Vanuchi. São Paulo: Loyola, 2003.

SESE, B. *Pierre Teilhard de Chardin*. Tradução: Armando Braio Ara. São Paulo: Paulinas, 2005.

SMULDERS, P. *A Visão de Teilhard de Chardin*. 3. ed. Tradução: Frei Orlando dos Reis, OFM. Petrópolis: Vozes, 1965.

_____. Fé na Criação e no Evolucionismo. In: IDO-C. *A Redescoberta do Homem: Do Mito à Antropologia Crítica*. Tradução: Luiz Leal Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1970. p. 57-84. (Coleção Os Grandes Temas do Cristianismo Moderno, 3).

STUDER, B. Divinização. In: DI BERARDINO, A. (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Tradução: Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002.

SZEKERES, A. *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. Tradução: Getúlio Bertelli. São Paulo: Sinodal; Paulinas, 1984.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Tradução: Alexandre Corrêa. Porto Alegre: EST; Sulina; UCS, 1980.

TORRES QUEIRUGA, A. *Esperança Apesar do Mal: A ressurreição como horizonte*. Tradução: Pedro Lima Vasconcellos. São Paulo: Paulinas, 2007.

TRESMONTANT, C. *Introdução ao pensamento de Teilhard de Chardin*. 2. ed. Tradução: Nuno de Bragança. Lisboa: Moraes Editora, 1965.

VANUCCHI, A. *Filosofia e Ciências Humanas*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1983.

VICTORIA, L. A. P. *Dicionário de frases, citações e aforismos latinos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1956.

VORGRIMLER, H. *Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*. Tradução: Gilmar Saint' Clair Ribeiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

WICKS, J. *Introdução ao Método Teológico*. Tradução: Nadyr de Salles Penteado. São Paulo: Loyola, 1999.

Artigos

BOFF, O.F.M., L. Jesus Cristo, Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. XXXII, n. 127, p. 515-539, [Set.] 1972.

CATÃO, O.P., B. O Evolucionismo. Conceitos em confronto com a Teologia. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 21, n. 1, p. 3-23, [Mar.] 1961.

COMBLIN, J. A Teologia Católica a Partir do Fim do Pontificado de Pio XII. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 28, n.4, p. 859-879, [Dez.] 1968.

DANIÉLOU, S.J., J. Les orientations presentes de la pensée religieuse. *Études*, Paris, t. 249, n. 4, p. 5-21, [Avril] 1946.

ISAYE, S.J., G. Avertissement du 30 juin 1962 concernant les oeuvres du P. Teilhard de Chardin. *Nouvelle Revue Théologique*, Louvain, t. 84, n.8, p. 866-869, [Sept. – Oct.] 1962.

MALEVEZ, S.J., L. La méthode du P. Teilhard de Chardin. *Nouvelle Revue Théologique*. Louvain, t. LXXIX, p. 579-599, [Juin] 1957.

PANCHERI, O.F.M., F.S. O Primado de Cristo Segundo João Duns Scoto. *Cadernos da ESTEF*, Porto Alegre, n. 2, p. 29-49, [Julho] 1988.

RESEK, O.S.B., R. Novos Resultados no “Caso Teilhard”? *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 29-31, p.75-94, [Jan. – Dez.] 1981.

____. O Ponto Ômega em Teilhard de Chardin. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 38, p. 83-94, [Jan. – Abr.] 1984.