

O problema de Deus em Teilhard de Chardin

Josimar Diogo da Silva¹

Resumo: Considerando a Teoria da Evolução e antropologia de Pierre Teilhard de Chardin (1891-1955), bem como o presente antagonismo entre evolucionismo e o criacionismo, o presente artigo tem por objetivo analisar o pensamento teilhardiano e suas intuições filosóficas, científicas e religiosas e ainda tentar expor sua visão de síntese, o evolucionismo criador. Chardin audaciosamente, na dinâmica do cosmos em vias evolutivas, reconhece a possibilidade de uma concepção deísta, ou seja, a presença e atuação de um Ser Transcendente, que segundo esta sua mesma concepção, trata-se do Deus da Revelação judaico-cristã, ao qual em um neologismo próprio, denominou-o de Ponto-Ômega, Deus Evolutor, que ao longo de todo processo evolutivo e, de modo particular no surgimento e desenvolvimento do Homem, apresenta-se como sua origem, seu eixo norteador e sua consumação total.

Palavras chave: Pierre Teilhard de Chardin; Evolução; Humano; Fenômeno; Deus.

Abstract: Considering the Pierre Teilhard de Chardin evolution and anthropo-

-
1. Graduado em Filosofia (2017) pela Faculdade Dehoniana, Taubaté/SP. Este artigo científico é um breve extrato do trabalho de conclusão de curso *O problema de Deus em Teilhard de Chardin* apresentado, defendido e aprovado como exigência para obtenção do título de Bacharel em Filosofia, em dezembro de 2017, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Pereira de Andrade.

gy's theory as well as the actual antagonism between evolutionism and creationism, the present article seeks to analyze the Teilhard's view and its philosophical, scientific and religious intuitions as an attempt to establish an overview of the issue (theistic evolution). Although, Chardin boldly recognizes the possibility of a deist conception of the cosmos dynamics by evolutionary paths. In other words, Chardin recognizes the presence and action of a Transcendent Being, which is the God of Judeo-Christian Revelation according to his conception. This God is also called Omega Point as per the author's neologism, an Evolutionary God that shows up as the origin, guiding axis and total consummation of the Human being throughout the evolutionary process, and particularly in its emergence and development.

Keywords: Pierre Teilhard of Chardin, Evolution, Human Being, Phenomenon, God.

O problema de Deus e as inerentes afirmações ou negações de sua existência nunca se colocaram ao longo de toda história da humanidade como uma questão pura e simplesmente teórica. Nos horizontes temáticos da filosofia contemporânea, o problema de Deus continua sendo acolhido e tratado não em sua objetividade, ou seja, naquilo que se refere diretamente a sua existência, mas “como problema de uma herança cultural, que apresenta inegável interesse heurístico do ponto de vista da hermenêutica da existência humana e das suas expressões históricas”².

A questão de Deus encontra-se no centro de toda visão teilhardiana, ao mesmo tempo em que se apresenta dentro desta mesma visão como seu ponto de origem, eixo ordenador e centro de convergência. Partindo desta visão, Chardin proporciona sólidas bases para toda a construção de seu pensamento em que tradição cosmológica, ideias evolucionistas e a concepção de um Ser Transcendente unem-se e possibilitam-nos lançar um novo olhar sobre o homem e o lugar por ele ocupado no cosmos. É no campo da cientificidade mais precisamente e, não no campo filosófico, que Chardin deparou-se com a questão de Deus relegada a todo e qualquer âmbito de caráter cientificista. É neste mesmo campo, o científico, que nosso autor irá sistematizar seu pensamento com tamanha originalidade até então, sem precedentes na História da Filosofia.

2. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, “Teilhard de Chardin e a questão de Deus”, in *Síntese Nova* 74 (1996), p. 355.

O presente artigo tem por objetivo possibilitar uma explanação sobre o problema de Deus no pensamento de Teilhard de Chardin, fazendo-se necessário que primeiramente compreendamos sua visão e concepção do processo evolutivo, em seguida o “lugar primordial” ocupado pelo *Fenômeno Humano* no decurso deste mesmo processo, para, por fim, tratarmos de forma mais detalhada sobre o itinerário teilhardiano para Deus.

1. A Evolução segundo Teilhard de Chardin

Segundo Martinazzo, a problemática da evolução apresenta-se como que a “espinha dorsal que sustenta, articula e vivifica todo o corpo do pensamento teilhardiano”³. No entanto, o termo evolução em sua conceituação, proposta e defendida por Chardin, não se limita à aplicação de conceitos como *Transformismo* ou *Darwinismo*, restringindo-o e delimitando-o pura e simplesmente ao nível biológico, isto é, uma simples hipótese formulada em detrimento do dar respostas ao problema das origens das espécies com ênfase no problema da espécie humana. “Um século atrás, a Evolução (como se diz), podia ser ainda encarada como uma simples hipótese local, formulada em função do problema da origem das espécies (e mais em especialmente em função do problema das origens humanas). Mas, a partir de então impõe-se reconhecer que ela invadiu e comanda agora a totalidade nossa experiência”⁴.

Pelo termo Evolucionismo “não se deve entender a teoria geral da evolução como quadro fundamental das pesquisas biológicas, mas o conjunto de doutrinas filosóficas que veem na evolução a característica fundamental de todos os tipos ou formas de realidade e, por isso, o princípio adequado da realidade em seu conjunto”⁵. Chardin, em sua *visão evolucionista*, introduz a metafísica, que por sua vez refere-se à realidade como um todo e que, embora se valha em partes de determinadas hipóteses e resultados da teoria biológica da evolu-

3. Euzébio MARTINAZZO, *Teilhard de Chardin: ensaio de uma leitura crítica*, 1968, p. 86.

4. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Mundo, Homem e Deus*, 1988, p. 99.

5. Nicola ABBAGNANO, “Evolucionismo”, in _____, *Dicionário de filosofia*, 2000, p. 395.

ção, vai muito além de tudo o que qualquer possível teoria científica possa legitimamente atestar.

Ao considerarmos esta forma de *visão* como correlata a todo o processo evolutivo, estruturada e fundamentada em um método científico que parte da observação sistemática dos *fenômenos*, que consequentemente acarretaram em uma comprovação de validade científica dos resultados obtidos, Lima Vaz chamou-a de uma *fenomenologia teilhardiana*⁶ e é precisamente essa fenomenologia que “introduz na hermenêutica do fenômeno uma dimensão trans-experimental, mas que deva ser postulada para que se constitua a inteligibilidade total deste mesmo fenômeno”⁷.

O ato de *ver* o fenômeno não é uma simples *visão estática*, mas *visão evolutiva*⁸. Ou nos dizeres do próprio Chardin: “Só pode entrar em nossas construções o que primeiramente se submete às condições de um Universo em vias de transformação”⁹. Nesta perspectiva, o itinerário evolucionista teilhardiano amplia-se partindo de uma visão física rumo a uma visão metafísica, ou seja, uma justificativa de caráter ontológico que possibilita-nos assegurar a coerência final de todo processo evolutivo, bem como a consistência da totalidade deste mesmo processo¹⁰.

1.1 O “dentro” e o “fora” das coisas: componentes da inteligibilidade dos fenômenos cósmicos

Chardin olha para o cosmos na sua totalidade e em cada um de seus elementos entende que este é constituído de duas faces: o “fora” das coisas à face estrutural do cosmo, aquilo que pode ser englobado por domínios técnico-científicos; o “dentro” é definido como o campo de domínio dos métodos científicos ainda não totalmente

6. Cf. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, “Teilhard de Chardin e a questão de Deus”, in *Síntese Nova* 74 (1996), p.359.

7. *Idem*, p. 359.

8. Cf. *Ibidem*.

9. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Mundo, Homem e Deus*, 1988, p. 158.

10. Cf. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, “Teilhard de Chardin e a questão de Deus”, in *Síntese Nova* 74 (1996), p. 360-362.

descobertos¹¹.

Segundo Chardin, o “dentro” compõe-se de uma energia radial interna, de natureza “psíquica”. É esta energia que possibilita à evolução uma direção rumo ao mais complexo. Esta energia radial encontra-se presente em toda matéria, em geral de forma rudimentar: “Um primeiro ponto a se considerar é que devido à individuação de nosso planeta, uma certa massa de consciência elementar se encontra aprisionada originalmente na matéria terrestre”¹². Já o “fora” das coisas constitui-se da energia tangencial ou externa tratando-se, pois da energia estudada pela física e química, crescendo de importância e ganhando consciência no Homem, como veremos ao longo deste trabalho.

1.2 A Lei da Complexidade-Consciência: reguladora de todo processo evolutivo

Verificamos, desse modo, que consciência refere-se à interioridade das coisas, que por meio de um movimento de centralização vai adquirindo formas sempre mais complexas de organização. Chardin chamou tal dinâmica de Lei da Complexidade-Consciência que remete ao sentido de um universo que converge rumo a uma crescente e gradual unidade. Nos dizeres do próprio Chardin: “Ser mais é unir-se cada vez mais”¹³.

A visão do passado levou Chardin a intuir que em um universo em vias evolutivas existe um conjunto de elementos que avança lenta e gradualmente com características qualitativas e quantitativas, conforme os princípios de conservação e degradação da energia. Ele vê a existência de um princípio que percorre e impulsiona toda a evolução: a Lei de Complexidade-Consciência, ou seja, Chardin mostra que o evolucionismo obedece a uma exigência de inteligibilidade¹⁴. Tal lei atravessa todo processo evolutivo.

A complexidade é uma heterogeneidade organizada e, por conseguinte, centrada. Opondo-se a um conceito comum de agregados

11. Cf. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *O Fenômeno Humano*, 2006, p. 28.

12. *Idem*, p.74.

13. *Idem*, p. 25.

14. Cf. Claude CUÈNOT, *Aventura e visão de Teilhard de Chardin*, 1966, p. 88.

não constitutivos de uma totalidade orgânica, a complexidade é o resultado próprio da complexificação, ou seja, tendência do real a construir, em condições favoráveis, sistemas cada vez mais estrutural e internamente interligados e melhor centrados¹⁵.

Segundo Martinazzo, “a complexificação material de um corpo, portanto, parece ser um indício e um parâmetro seguro para se consignar o grau de consciência que nele se manifesta. Quanto mais perfeita a complexidade dos elementos, tanto maior será a interioridade. Essa estrita relação é efetivamente, para Chardin uma dimensão fundamental da substância cósmica, ou seja, uma lei da realidade”¹⁶.

Sob o impulso da Lei da Complexidade-Consciência, Chardin estrutura o mundo de modo convergente e tal visão é um instrumental de caráter fundamental para a sua compreensão. Tal convergência, caracterizada com verdadeiras gêneses e construções sempre mais elaboradas, constitui um dos pontos centrais do pensamento de Chardin, expressando o “coração” de seu itinerário evolutivo¹⁷. A Lei Complexidade-Consciência torna-se evidente nos estágios mais elevados de organização decorrentes no processo evolutivo.

A matéria primitiva foi criada com potencialidades evolutivas e com um “psiquismo” tanto quanto rudimentar (designada por Chardin como energia radial). A evolução da matéria provocou uma evolução sincrônica ao psiquismo que a mesma contém e, por isso, à medida que os seres se complexificam, o seu psiquismo também se torna complexo e se expande. Os fenômenos (incluindo o Fenômeno Humano) apresentam causas naturais e a evolução, é um processo que abrange desde a matéria primitiva até o homem. Nessa perspectiva, a abordagem de realidade inserida no devir pode ser compreendida como inerente à Lei de Complexidade-Consciência.

Chardin compreendeu que a implicação cósmica com a qual se encontra revestido todo processo evolutivo sugere a Evolução, em seu sentido mais amplo, não como uma ação passada, mas como ação

15. Cf. José Luiz ARCHANJO, “Notas”, in Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *O Fenômeno Humano*, 1988, p. 52.

16. Euzébio MARTINAZZO, *Teilhard de Chardin: ensaio de uma leitura crítica*, 1968, p. 82.

17. Cf. Urbano ZILLES, *Pierre Teilhard de Chardin: Ciência e Fé*, 2001, p. 59.

continua radicada a totalidade real condicionada no Espaço-Tempo¹⁸.

Ao longo de suas pesquisas, Chardin percebeu que a ideia de evolução já alcançava grandes avanços para a explicação do passado do mundo, da vida e do homem. Mais que isso: apontava um novo e promissor porvir para o cosmos. No entanto, considerada apenas como uma hipótese, a evolução não foi rapidamente assimilada no conhecimento teológico de sua época. Eram grandes os receios de que a mudança de uma perspectiva criacionista para uma perspectiva evolucionista não fosse adequada ao campo da fé. Contudo, visionário, Chardin apontava para uma visão mais ampla da criação, do mundo e da ação de um Ser Transcendente a todo cosmos em vias evolutivas.

2. A antropologia teilhardiana

A passagem de uma concepção estática para um universo evolutivo, que tem o tempo e o espaço como suas coordenadas fundamentais, veio progressivamente se consolidando desde a Idade Moderna¹⁹. Tal mudança de paradigma encontrou no pensamento de Chardin a elaboração e sistematização necessárias para que o homem deixasse de ser interpretado como consequência do processo evolutivo e passasse a assumir “uma posição eminente, última e central na própria evolução”²⁰, como seu mais notável e complexo Fenômeno.

Segundo Lima Vaz, a intenção de Chardin ao elaborar uma fenomenologia era de proporcionar uma descrição do homem tal qual ele se mostra, portanto, de como ele “aparece” em sua condição mesma de “fenômeno”²¹. Lima Vaz ainda afirma que a fenomenologia teilhardiana apresenta ao mesmo tempo sua intenção holística (tendo por objeto todo o fenômeno estruturalmente considerado, ou seja, o homem), a totalidade do fenômeno como *physis* (englobada

18. Cf. Claude TRESMONTANT, *Introdução ao pensamento de Teilhard de Chardin*, 1961, p. 32.

19. Cf. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, *Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin*, 1967, p. 84.

20. Euzébio MARTINAZZO, *Teilhard de Chardin: ensaio de uma leitura crítica*, 1968, p. 95.

21. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, *Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin*, 1967, p.86.

no mundo da experiência) e, por fim, analítica (tendo por objeto as estruturas elementares que se manifestam como constituintes do fenômeno em estudo)²².

2.1 O Homem: apogeu da evolução

A concepção de homem em Chardin se reveste de dois caracteres distintos e ao mesmo tempo complementares. O primeiro refere-se à *transcendência do homem em relação ao universo*: “Salto morfológico ínfimo; e, conjuntamente, incrível abalo das esferas da vida: todo o paradoxo humano”²³ e, ao mesmo tempo, *sua ligação com o mundo*. O segundo indica a estrutura psíquica de sua consciência reflexiva, por isso, Chardin afirma: “O homem não mais centro estático do mundo, - como por muito tempo ele se acreditou; mas eixo e flecha da evolução - o que é muito mais belo”²⁴.

A transcendência do homem no universo manifesta-se numa diversidade de modos. O homem transcende a matéria e a animalidade ao se apresentar como depositário dos meios de ação no contato com o mundo e com os demais fenômenos nele inseridos.

Nela, porém, o homem como observador, ou sujeito do *ver* fenomenológico, ocupa um lugar privilegiado, pois, nele a evolução atinge o passo decisivo da reflexão, ‘enrola-se’ sobre si mesma (na expressão de Teilhard) e torna-se autodirigida, o que a obriga a formular o problema das suas direções possíveis e da sua convergência final: o problema do Ponto- Ômega. Por essa posição privilegiada atribuída ao homem na *physis*, este não se torna não somente o centro da perspectiva a partir do qual se constrói a visão convergente do universo e o discurso sobre o Ponto-Ômega, mas também o responsável pelo destino da evolução: eis o terreno que Teilhard se encontra com o antropocentrismo moderno, interpretando-o, porém, como ‘antropocentrismo de movimento’: o homem no centro dinâmico da evolução²⁵.

22. Cf. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, “Teilhard de Chardin e a questão de Deus”, in *Síntese Nova* 74 (1996), p. 359.

23. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *O Fenômeno Humano*, 2006, p.185.

24. *Idem*, p. 28.

25. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, “Teilhard de Chardin e a questão de Deus”, in *Síntese Nova* 74 (1996), p. 361-362.

O despontar da consciência retrata bem isso. O homem que ultrapassa os limites da animalidade e as determinações da matéria não seria a concretização de uma possibilidade se não estivesse inserido no mundo. Por isso, “essa perspectiva consiste em mostrar que os fenômenos evolutivos só encontram sua significação profunda no Fenômeno Humano, no aparecimento do homem”²⁶.

O fenômeno humano apresenta-se e desenvolve-se no eixo histórico-temporal. A maturação biológica, que em última análise nos remete a uma maturação cósmica sujeita a *Lei da Complexidade-Consciência*, passou a agir no homem, situado no espaço-tempo. O homem, por sua vez, está inserido na totalidade da história universal. Portanto, apesar de encontrar-se situado em um microcosmo, o homem também se encontra em conjunção com a totalidade macrocósmica.

O *papel da reflexão* como base da estrutura psíquica do homem é de fundamental importância para compreendermos a transcendência humana acerca da qual foi citada. A reflexão é um ato peculiar do homem que ultrapassa os limites da animalidade. O fenômeno humano, conforme já mencionado, representa não só um novo momento na história do quadro evolutivo, mas o advento de uma nova era, o surgimento de um novo estágio superior manifestado pelo *nous*. A este novo passo da evolução fazendo uso de um neologismo, Chardin o designa como *Noosfera*:

E assim, ela pode ser definida: A Noosfera, do grego *Nous*, espírito, psique, e *shapaíra*, pelo latim *saphaera*, ‘esfera’, [...] é a camada pensante (humana) da terra, constituindo um todo específico, e orgânico em via de *unanimização* (unificação material, união espiritual), e distinto da Biosfera (camada viva não-refletida), se bem que alimentado e sustentado por ela é uma realidade já dada, mas também um valor a ser realizado livremente. A Noosfera, realidade Hiperfísica, tem na humanidade sua base física, e, portanto, dimensões planetárias²⁷.

26. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, *Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin*, 1967, p. 90.

27. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *O Fenômeno Humano*, 2006, p. 210.

As considerações sobre o homem supracitadas revelam que Chardin compreende o ser humano como ente digno e extremamente significativo dentro do quadro sistemático da evolução. O homem, na medida em que foi desenvolvendo sua consciência, aprimorou a capacidade reflexiva voltando-se cada vez mais sobre si mesmo. O fenômeno da reflexão é um dos atributos centrais que diferem o homem do animal. O ato reflexivo gera o aprofundamento, o conhecimento e possibilita a afirmação do “eu”. Ele é um dado que transforma e enriquece a natureza humana.

Para Chardin, a reflexão consiste em “poder adquirido por uma consciência de se dobrar sobre si mesma, e de tomar posse de si mesma como um objeto dotado de sua própria consistência e de seu próprio valor: não mais apenas conhecer, - mas conhecer-se; - não mais apenas saber, mas saber que se sabe [...], onde todas as representações e experiências se entrelaçam e se consolidam num conjunto consciente de sua organização”²⁸.

Ao propor esta definição de reflexão, o autor possibilita lançar um duplo olhar sobre a centralidade do homem frente ao fascinante e complexo processo evolutivo. O primeiro trata do homem enquanto *centro estruturante*, ou seja, enquanto capaz de moldar, ordenar, distribuir e, até mesmo “criar” (confeccionar) através do pensamento e da ação. Já o segundo, o homem como *centro estrutural*, refere-se ao homem enquanto peça primordial para a construção de toda realidade, na qual este se encontra inserido.

2.2 O passo evolutivo do pensamento reflexivo e o processo de Hominização

“Desta passagem a um estado crítico da reflexão resulta, para a Evolução, o aparecimento de novas condições de existência” – afirma Tresmontant²⁹ – e prossegue: “Até ao Homem a Evolução prosseguia com aquela segurança de um gesto em nada devedor dos outros seres que vai gerando no seu percurso. Com o Homem a Evolução colocou-se, de certo modo com todo seu destino, entre as mãos de uma

28. *Idem*, p. 186.

29. Claude TRESMONTANT, *Introdução ao Pensamento de Teilhard de Chardin*, 1961, p. 71.

criatura”³⁰. Graças ao homem, a vida transpôs pela primeira, única e última vez o que Teilhard chamou de o *Passo da Reflexão*³¹. Esta expressão tipicamente teilhardiana refere-se à transição da vida não refletida, ou seja, animal para uma vida refletida (no homem). Em outras palavras, está é a passagem da Biosfera à Noosfera.

O ser reflexivo, precisamente em virtude de sua inflexão sobre si mesmo, torna-se susceptível de se desenvolver numa esfera nova. Na realidade, é um outro mundo que nasce. Abstração, lógica opções e invenções ponderadas, matemáticas, arte, percepção calculada do espaço e da duração, ansiedades e sonhos do amor [...]. O animal sabe, bem entendido. Mas, certamente ele não sabe que sabe: de outro modo teria há muito tempo multiplicado invenções e desenvolvido um sistema de construções internas que poderiam escapar a nossa observação. Consequentemente permanece fechado para ele todo um domínio do Real, no qual nós nos movemos, nós – mas no qual ele, por sua vez, não consegue entrar³².

Ascendendo em direção a um novo grau de consciência e eventual passagem de uma vida não refletida (animal) para a vida refletida (Homem), em última análise, da Biosfera para a Noosfera, temos a constituição de um primeiro sentido da *Hominização*. No entanto, este primeiro sentido é o que possibilitará a compreensão de um segundo sentido, mais amplo e, ao mesmo tempo, mais profundo como demonstra Martinazzo:

A Evolução se hominiza também na reflexão enquanto transborda nas linhas da civilização humana todas as forças encerradas na vida. [...]. A tendência de agrupar-se para viver unidos, redundando no desenvolvimento do sentido social humano. [...]. A consciência animal adquire o poder de reflexão sobre si mesma e consequentemente a nova dimensão da autoconsciência, autodeterminação, e ulteriormente da reflexão sobre os pressupostos e os postulados mais íntimos do ser do homem. O homem torna-se mais homem desenvolvendo e aprofundando as dimensões do seu espírito nas manifestações da ciência, da técnica, da arte, da metafísica, da religião. Enfim, pelo Passo da

30. *Ibidem*.

31. Cf. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *O Fenômeno Humano*, 2006, p. 186.

32. *Idem*, p. 186-187.

Reflexão instaura-se sobre a gênese do psiquismo uma gênese do pensamento³³.

Acontece, como se pode notar, um novo movimento de centralização, de ordem interior e concomitantemente de organização consciente ocorre, “marcando uma emergência descontínua num processo contínuo de interiorização, centração e conscientização”³⁴. Trata-se de uma passagem singular, como citado anteriormente, da Biosfera para a Noosfera. A consciência humana, assim, apropria-se de uma nova ordem organizacional, adquirindo uma tripla capacidade de centrar-se: sobre si mesmo, a realidade na qual se encontra inserido e ao Transcendente.

A *Hominização*, neologismo propriamente teilhardiano, refere-se, deste modo, ao salto individual, instantâneo, do instinto para o pensamento. Mas Hominização é também, num sentido de maior amplitude, a espiritualização de toda a espécie humana. “A hominização, portanto, representa o aparecimento e a consolidação de um novo plano e de uma nova esfera superior de vida”³⁵.

O *Fenômeno Humano* surge como o mais insigne resultado de todo este processo evolutivo apresentando-se como um ser original, singular, portador de uma dignidade até então não observável em nenhum outro ente da natureza.

A abordagem de Chardin acerca do passo evolutivo do pensamento reflexivo, assim como do processo de Humanização, não trata somente de particularidades, mas de toda a realidade, e não só dos fundamentos próximos, mas do fundamento único e último que envolve e sustenta tudo. “Isto se torna a questão da metafísica a respeito do todo do ser, de todo existente, na medida em que este deve ser apreendido a partir do Ser”³⁶. O homem ao indagar a respeito do ser acaba por o atingir, pois somente ele é aberto para o ser e pode entender toda realidade existente e entender a si mesmo sob esta

33. Euzébio MARTINAZZO, *Teilhard de Chardin: ensaio de uma leitura crítica*, 1968, p. 98.

34. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *O Fenômeno Humano*, 2006, p. 202.

35. Euzébio MARTINAZZO, *Teilhard de Chardin: ensaio de uma leitura crítica*, 1968, p. 98.

36. Emerich CORETH, *Deus no pensamento filosófico*, 2001, p. 430.

problemática, que no pensamento de Chardin, é a do Deus da Revelação Judaico-cristã.

3. Do universo convergente ao Ponto-Ômega

Com a imagem de um universo que converge, Chardin apresenta a ideia de uma síntese cósmica em que o chamado *Ponto-Ômega* emerge como um centro de convergência para todo o universo, pois só nele a união pode ser plenamente efetuada: pela sua estrutura, o *Ponto-Ômega*, considerado no seu último princípio, não pode ser senão um Centro distinto a irradiar no âmago de um sistema de centros, um Centro de derivação universal que transcende os limites do tempo e do espaço³⁷.

Nessa perspectiva, emerge a imagem de *Deus* como *Ponto-Ômega* de um longo e ainda contínuo processo evolutivo. Ele corresponde à *Consciência Suprema*. É *Transcendente*, *soberanamente personalizado*, a *totalização*, a *suprema personalização*, a *suma centração da humanidade*, *energia radial máxima*, ponto de convergência da evolução, que por sua vez encerra em si potencialmente a possibilidade da conciliação da visão cristã com a visão evolucionista do universo.

Deus da Evolução, *Deus Evolutor*, ou *Deus da Cosmogênese* é Deus considerado como criador de um mundo evolutivo, isto é, realizando o ato criador no tempo e sob a forma de transformação criadora (produção processual de um ser absolutamente novo a partir de outros pré-existentes) imanente ao universo, ainda que o gesto criador em seu princípio e em si mesmo, seja transcendente. Essa transformação criadora tem sua energia sobre-animada por dentro, a partir da Encarnação do Cristo. Esse *Deus de Cosmogênese* – Foco ou princípio animador da criação evolutiva – é a transfiguração teilhardiana do *Deus do cosmos*, [...] Deus transcendente ao universo (como o obreiro em relação a sua obra) ainda que presente a sua criação na medida em que a conserva no ser³⁸.

“A expressão *Ponto-Ômega* que passou a ser a tradução teilhardiana do nome de Deus, tem origem provável de um lado numa

37. Cf. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *O Fenômeno Humano*, 2006, p. 293-294.

38. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Mundo, Homem e Deus*, 1988, p.103.

reminiscência bíblica em que Jesus Cristo, ao final do livro do *Apo-calipse*, se autodesigna como *Alfa e Ômega*, o que acentua o caráter eminentemente cristocêntrico do teísmo teilhardiano, de outro no fato de que Ômega, última letra do alfabeto grego, é símbolo da leitura do universo chegado ao seu fim³⁹ e, “em que Cristo, pela sua encarnação, religa a criação ao seu Criador”⁴⁰.

O pensamento teilhardiano já não trata aqui do *Ponto-Ômega* como sendo pura e simplesmente o centro de convergência de toda realidade criada. O *Ponto-Ômega* não é apenas o fundamento inicial de todo processo evolutivo e nem apenas também a presença criadora ao longo de todo seu percurso, mas transcende-os: Deus, o Ser, se manifesta na própria realidade em constante evolução, dentro da história humana e conseqüentemente em todo cosmos. “O Ômega se reveste das feições de Cristo”⁴¹. A onipresença de Deus é o *Meio Divino* no qual todo cosmos encontra-se. A expressão dessa presença como afirmamos anteriormente, é que tudo se faz e se elabora em Cristo. Portanto, toda a realidade inserida no devir, desde o homem até o cosmos são *cristificados*, ou seja, Deus na segunda Pessoa trinitária, tendo assumido também a natureza humana constituiu-se Homem-Deus, encarnando-se. Assim, centra de forma efetiva toda criação resgatando-a e sobrenaturalizando-a através do homem⁴².

Para que a evolução alcance o *Ponto-Ômega*, ou seja, seu ápice, o homem precisa de Deus; e Deus em sua Onipotência e Liberdade quis precisar do homem. Não se trata aqui de um retrocesso do pensamento de Chardin a um antropomorfismo, mas do estabelecimento de um vínculo da chamada proveniente da presença de outra realidade, que não a humana, interior ao homem, e a sua volta convidando-o a participar da transformação do mundo e a conseguir que esta realidade sem prescindir de sua realidade seja divinizada⁴³.

39. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, “Teilhard de Chardin e a questão de Deus”, in *Síntese Nova* 74 (1996), p. 360.

40. Cf. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Mundo, Homem e Deus*, 2006, p. 100-103.

41. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, *Universo Científico e Visão cristã em Teilhard de Chardin*, 1967, p. 120.

42. Cf. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *O Meio Divino: Ensaio de vida interior*, 1981, p. 98-100.

43. Cf. Noel MARTIN-DESLIAS, *Teilhard de Chardin, aventureiro do espírito*, 1965, p. 179.

Deus é situado na origem de tudo, anteriormente a tudo, pois que, caso não admitirmos esta presença que engloba a totalidade das coisas, recebendo-as na sua própria atmosfera e na sua própria luz, nos veremos condenadas a aceitar o mundo como algo de absurdo, e a considerar um jogo estéril todo o labor da evolução. A escolha de Teilhard é lhe imposta pela lógica e pela observação da história do mundo. A exegese das diferentes metamorfoses, que se apresenta funda-se no método científico; precisamente por causa de seu próprio rigor, não considera uma atitude científica o julgar a ascensão da noosfera ao plano da realidade, um epifenômeno sem importância ou inexistente. Ora, sobre este ponto, as lições do Evolucionismo permitem entender como numa atmosfera imbuída da presença divina, se processa, se desenvolve, transforma e espiritualiza o conjunto do cosmos. O pensamento teilhardiano ensaiou conciliar num universo em evolução e um Deus capaz pelo seu verbo, de dominar o modelo de toda sua matéria nascente. Sem que seja preciso durante as transformações do Universo fazer intervir a ação divina, tal qual um corretivo apto a resolver as situações confusas, em todo momento compete ao homem aproveitar o impulso vindo de trás, para descobrir e reconhecer Deus, presente em todas as coisas⁴⁴.

A posição do *Ponto-Ômega* decorre da necessidade de se assegurar ao processo evolutivo, sua consistência, bem como sua coerência final. Tal concepção como visto, encontra-se formulada no terreno da *physis*, que por sua vez encontra-se ligada ao cosmocentrismo antigo.

Pode-se afirmar que para Chardin, a complexidade das espécies, inclusive da espécie humana, não pode ser entendida como um fenômeno dissipador, mas de convergência. Ao fim de todo processo evolutivo, Chardin antevê o Ponto-Ômega, que por sua vez atrai para si a matéria e propicia que dela emergisse o “espírito” (consciência). Este imergir da consciência aponta que a *Noosfera*, ou seja, a camada reflexiva, portanto, os seres humanos, se abrem a transcendência. Desse modo, o Espírito não se opõe à matéria, mas é desta uma manifestação por força da *Complexidade Crescente*. Dessa percepção, Chardin conclui que nos níveis e composições da energia de todo processo evolutivo se mostra ao que ele mesmo denomina como “a

44. *Idem*, p. 178-179.

profundidade espiritual da matéria”⁴⁵.

Segundo Maçaneiro:

Para Teilhard, não há dilema entre criação e evolução, já que esta é expressão daquela: a criação é o ‘princípio’ (*arché*) de todas as coisas; e a evolução é a ‘manifestação’ (*phenômenon*) da criação divina no universo. Em termos de princípio podemos dizer que a evolução teria um foco de transcendência no próprio Deus, sinalizado pelo Ponto-Ômega. O criador não estaria apenas no início da vida (*Alfa*), mas – por força de atração – em todo o devir da matéria, no espaço/tempo e, finalmente na sua plenitude (*Ômega*)⁴⁶.

Como podemos notar neste aspecto de seu pensamento, Chardin lança mão de um esquema ontológico próprio do cosmologismo antigo e que, desde os tempos de Platão até o ápice da Escolástica com Tomás de Aquino⁴⁷, organizava e estruturava uma grande síntese explicativa do universo, bem como de sua estrutura hierárquica sub-jazendo as provas físico-teológicas da existência de Deus⁴⁸.

Chardin critica e rejeita toda e qualquer visão estática do universo. Para nosso autor, tais visões mostram-se insuficientes para descrever a transformação do universo à luz de um quadro evolutivo. Nessa concepção, Deus deixa em movimento o universo que somente pode reproduzir seu mesmo estado através do tempo. As causas secundárias não têm a força para causar a passagem de um nível ontológico para o outro. Tal concepção não dá conta da realidade de um universo em evolução. Além disso, ele propõe uma fusão das duas categorias, ou seja, uma *criação-transformadora*.

Enquanto que no caso de um mundo estático, o Criador (causa eficiente) fica, de qualquer modo, estruturalmente desligado de sua obra e, por isso mesmo, sem fundamento definível para sua imanência, no caso de um mundo de natureza evolutiva, pelo contrário, Deus não

45. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, “A potência espiritual da Matéria”, in _____, *Hino do Universo*, 1994, p. 51-74.

46. Marcial MAÇANEIRO, *Religiões e Ecologia: cosmovisão valores e tarefas*, 2011, p. 85.

47. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, “Teilhard de Chardin e a questão de Deus”, In *Síntese Nova* 74 (1996), p. 360.

48. *Ibidem*.

é mais concebível (nem estruturalmente nem dinamicamente) senão na medida em que como uma espécie de causa ‘formal’ coincide (sem se confundir) com o Centro de convergência da Cosmogênese. Nem estruturalmente nem dinamicamente, insisto: porque se Deus não nos aparecesse agora, nesse ponto supremo e preciso em que doravante se organiza a natureza aos nossos olhos, não seria mais rumo a Ele (situação absurda!), mas rumo a um outro ‘Deus’ [...] Desde Aristóteles não se parou mais de construir ‘modelos’ de Deus sobre o tipo de um primeiro Motor extrínseco agindo *a retro*. A partir da emergência e nossa consciência do ‘sentido evolutivo’, não nos é mais não nos é mais fisicamente possível conceber nem adorar outra coisa senão um Deus Primeiro Motor *ab ante*⁴⁹.

Esta última afirmação nos aponta que nosso autor enfoca o problema de Deus através de uma abordagem metafísica. Não se trata mais de um Deus crido, pensado restrito aos limites de uma cosmovisão estática e naturalística, em que há problemática da Cosmogênese e das relações de Deus para com a evolução. Ele privilegia a ação de Deus como o final do movimento, como o atrator, similar ao Motor Principal de Aristóteles, e a criação como um movimento de síntese, em que Deus prepara o múltiplo para a união com o Um.

A criação é contínua e transformativa. Chardin não descreve com precisão exatamente a relação entre a causa primeira e as causas secundárias, mas figura-se que as causas secundárias mediam a atividade de Deus (causa primeira). Surge, então, a questão da relação entre Deus e a criação. Conforme afirmado anteriormente, as discussões sobre a origem do universo se pautaram na ideia de criação e evolução.

Como podemos notar, tal oposição era apenas aparente, uma vez que se refere a realidades distintas. O autor asseverou que os dois conceitos referem-se a problemas diferentes, se bem que ambos abrangem a realidade sensível do Cosmo em sua totalidade. Para fazer a distinção, utilizar-se-á as referências de Chardin, notadamente o entendimento de que a evolução é um processo. Por isso, é preciso antes de tudo haver algo que evolua. Já a ideia de criação, pressupõe um princípio absoluto, um nada. Observa-se como o pensador distingue os tipos de problemas: o ato da criação é um conceito bíblico-te-

49. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Mundo, Homem, Deus*, 1988, p. 100.

ológico, de natureza metafísico-religiosa. Este fundamenta a relação da criação com o seu criador. A evolução é uma categoria da ciência natural, de natureza científica. Com isso, mostra que a criação do mundo não exclui a evolução biológica, mas, pelo contrário, a evolução pressupõe sempre a criação.

Desse modo, não podemos pensar a criação como uma ação de Deus que ao término de sua obra, continua a fazer-se nela presente apenas conservando-a. Pelo contrário, deve-se pensar a criação como uma presença do Deus criador nas estruturas de um universo evolutivo: o universo continua a ser criado. A criação não é algo definitivamente acabada, mas está em permanente gênese, sob a ação criadora de Deus. “O *Deus Criador* da Teologia Natural transpõe-se aqui numa perspectiva evolutiva. O padre Teilhard substitui ao conceito clássico de Ser finito (acabado) o conceito de *União Criadora*”⁵⁰.

Segundo a argumentação teilhardiana, não é possível vislumbrar o ato da criação como acontecimento no tempo, pois o tempo é inaugurado no mundo no ato da criação, ou seja, tempo e criação são correlatos. Por isso, a criação escapa para o lado da dimensão do mistério, da verdade revelada. Assim, Chardin explicou que a *Unidade* ou *Unificação* constitui parte do processo de evolução. Deus ao criar os entes finitos e o mundo nos mostra que Dele tudo deriva e para Ele ascende e volta; tudo Dele depende como a Ele tudo tende.

Ao afirmarmos que de Deus tudo deriva, nós podemos, segundo Lima Vaz:

Inserir um corte *transversal* na totalidade do fenômeno de forma a ordená-lo numa sequência de planos dispostos segundo uma hierarquia ascendente de maior complexidade e consequente *Auto-Centralização*. São eles: cosmos – galáxias – estrelas – planeta – terra – vida – reflexão. Essa sucessão á qual não deve ser pedida uma exatidão descritiva, corresponde aos conhecimentos astrofísicos do tempo de Teilhard, mas apenas a manifestação de um índice crescente de centro – complexidade nas estruturas do cosmos postula um vértice de infinito centro-complexidade na representação vertical do fenômeno, no qual se reconhece exatamente o Ponto Ômega. O segundo esquema permite um corte *longitudinal* no todo do fenômeno, de tal sorte

50. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, *Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin*, 1967, p. 121.

que ele pode ser ordenado numa linha evolutiva segundo o critério de centro-complexidade, dando origem a uma sequência no devir temporal evolutivamente representado o cosmos, distribuída nessas grandes fases: cosmogênese – geogênese – biogênese – noogênese. Aqui também a flecha evolutiva aponta para um alvo de convergência do seu movimento que não pode ser senão um Ponto de Infinita Centro-Complexidade, no qual convém reconhecer o mesmo *Ponto-Ômega* da representação vertical⁵¹.

A Unidade e a complexificação são partes do andamento natural convergente a um sentido. Este sentido está posto no homem, que conforme já mencionamos, se encontra no ápice do processo evolutivo.

Ao levarmos em conta o pressuposto gnosiológico tanto da representação do Ponto-Ômega como presente em termos de uma escala ascendente dos fenômenos, assim, como futuro ao termo do mesmo processo evolutivo, tratamos de uma transposição metafísica, ontologicamente justificada, que nos permite demonstrar a identidade do *Ponto Ômega*⁵² e, operar a transição do *fenomenológico* para o *metafísico*.

Segundo Lima Vaz ao situar a Evolução a partir de uma análise conjuntural, de todo o seu pensamento, Chardin apresenta um sentido teleológico que culmina inicialmente com o surgimento da consciência e da capacidade reflexiva do homem⁵³. Entretanto, a própria estrutura humana contempla a transcendência em relação a este mundo e a esta mesma capacidade reflexiva. Observamos no pensamento de Chardin que o *Ponto-Ômega* representa o ponto para o qual toda realidade fenomenológica converge, Deus⁵⁴.

“A ideia teilhardiana do Ponto-Ômega é extraordinariamente sugestiva”. – Afirma Colomer, e prossegue, - Teilhard tirou todo o partido possível de sua concepção teológica da evolução e apresentou um grande esforço de síntese, uma espécie de ‘prova cosmológica’ da

51. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, “Teilhard de Chardin e a questão de Deus”, in *Síntese Nova* 74 (1996), p. 360-361.

52. *Idem*, p. 365.

53. Cf. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, *Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin*, 1967, p. 117-118.

54. *Ibidem*.

existência de Deus”⁵⁵. No entanto, a dimensão transcendental não suprime a matéria. Pelo contrário, a ela coexiste, sobreamando-a sem destruí-la, sem anulá-la ou até mesmo, neutralizá-la naquilo que lhe é próprio, inerente a sua constitucionalidade.

Como vimos, o itinerário teilhardiano buscou estabelecer uma visão evolutiva não mais estática, findada, mas em constante devir, que encontra no homem seu mais notável ponto de realização. Este, por sua vez, mediado por suas capacidades intelectivas e, sem desvincular-se do meio em que se encontra inserido, pode encontrar um sentido último para todo o processo evolutivo. Tal sentido, denominado ao interno do pensamento teilhardiano como *Ponto-Ômega*, não se estabelece tão somente como sua origem, mas, ao mesmo tempo, como seu eixo orientador e consumidor.

Chardin, na visão de Boff, parece recuperar em sua reflexão a ideia clássica dos vestígios de Deus na realidade criada. Assim, o mundo transparece, reflete, transfigura-se na presença de Deus⁵⁶. Pode-se sintetizar a tentativa de Chardin de conciliar a investigação filosófica e o ato de fé, como também criação e redenção na perspectiva do Deus Cósmico, como uma visão evolutiva da criação que se encontra situada em Deus, não só como seu início, mas como aquele que estando no fim atrai para si todo o Universo.

Considerações finais

Poderia a concepção de Deus, proposta por Chardin, apresentar-se ante nossos olhos apenas como mais uma concepção entre várias concepções deístas ou poderá ela encerrar em si um apelo capaz de alcançar a nossa atualidade?

Observa Lima Vaz que: “É justamente por parte do pensamento que se inspira na ciência, quando ultrapassa os estritos limites metodológicos impostos pela prática científica e se compraz em sínteses abrangentes da realidade cósmica, que se poderia esperar alguma afinidade com a visão teilhardiana coroada pelo Ponto-Ômega”⁵⁷. Des-

55. Eusébio COLOMER, *A evolução segundo Teilhard de Chardin*, 1967, p. 78.

56. Cf. Leonardo BOFF, *O Evangelho do Cristo Cósmico*, 1971, p. 10.

57. Henrique Cláudio de LIMA VAZ, “Teilhard de Chardin e a questão de Deus”, in *Síntese Nova* 74 (1996), p. 367.

te modo, a questão de Deus não parece encontrar receptividade tanto por parte dos homens que atuam nos campos filosófico, científico e teológico. Contudo, em seus trabalhos de investigação estritamente de caráter científicos, bem como em inquirições sobre os mecanismos evolutivos situados no quadro da evolução universal, possibilitam-nos situar Chardin não como mais um “sintetizador da teoria evolutiva”⁵⁸, mas como um filósofo, que busca vislumbrar as profundezas cientificamente insondáveis das causas primeiras da evolução universal e, que em sua dimensão mística, acredita na presença de Deus no mundo.

Em seu tempo, como se verificou, Chardin buscou cumprir a árdua tarefa de relacionar a ciência, que para ele era estritamente necessária para o crescimento humano, e a sua visão de homem crente, que o sustentava na procura de sempre novos horizontes à frente da caminhada humana. Trata-se, sem dúvida, de um sistema filosófico, teológico e místico, assentado sobre as bases científicas, mas nem por isso estritamente científico⁵⁹.

A obra teilhardinana em si mesma não visa ser mais que uma tentativa, uma delineação ainda que possível e rudimentar, que suscita uma maior abordagem crítica, mais aprofundada como era de desejo do próprio Chardin⁶⁰. Seu esforço deve ser encarado como o de um pensador original – o que de fato Chardin foi! - dispondo de novos métodos científicos, intuiu-lhes o sentido e as implicações traçando uma grande e original visão.

“A sua obra é como o clamor de uma Terra nova que nasce e se movimenta. Pela amplitude e pela importância das questões nelas tratadas e pela repercussão notável que suscita na mente do homem atual”⁶¹.

Nota-se que a *estrutura Convergente do Universo* é uma consequência da interpretação teilhardiana do *Fenômeno Humano*. Ao admitir o caráter central ocupado pelo *Fenômeno Humano* no pensamento de Chardin, torna-se possível refletir sobre a presença imanen-

58. Cf. *Idem*, p. 92-95.

59. Cf. Newton FREIRE-MAYA, *Criação e Evolução: Deus, o acaso e a necessidade*, 1986, p. 118-223.

60. Cf. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *O Fenômeno Humano*, 2006, p. 376-377.

61. Euzébio MARTINAZZO, *op. cit.*, p. 229-230.

te do *Ponto-Ômega*. É justamente neste quadro que o protagonismo histórico de Chardin irradia para além da esfera filosófico-religiosa, a novidade de seu audacioso pensamento possibilitando vislumbrar amplos horizontes que penetram em torno do grande eixo de uma concepção evolutiva dos cosmos.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. "Evolucionismo". In _____. *Dicionário de filosofia*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 392-397.
- ARCHANJO, José Luiz. "Notas". In TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Mundo, Homem e Deus*. São Paulo: Cultrix, 1988, p. 112.
- BOFF, Leonardo. *O Evangelho do Cristo Cósmico*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- COLOMER, Eusébio. *A evolução segundo Teilhard de Chardin*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1967.
- CORETH, Emerich. *Deus no pensamento filosófico*. São Paulo: Loyola, 2009.
- CUÉNOT, Claude. *Aventura e visão de Teilhard de Chardin*. Lisboa: Duas Cidades, 1966.
- FREIRE-MAYA, Newton. *Criação e evolução: Deus, o acaso e a necessidade*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin*. Petrópolis: Vozes, 1967.
- _____. "Teilhard de Chardin e questão de Deus". In *Síntese Nova* 74 (1996), Belo Horizonte, p. 345-370.
- MAÇANEIRO, Marcial. *Religiões e ecologia: cosmovisão, valores, tarefas*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- MARTINAZZO, Euzébio. *Teilhard de Chardin: ensaio de uma leitura crítica*. Petrópolis: Vozes, 1968.
- MARTIN-DESLIAS, Noël. *Teilhard de Chardin aventureiro do espírito*. Lisboa: Duas Cidades, 1965.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O Fenômeno Humano*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- _____. *O Meio Divino: Ensaio de vida interior*. São Paulo: Cultrix, 1981.
- _____. *Mundo, Homem e Deus*. São Paulo: Cultrix, 1988.

_____. “A potência espiritual da Matéria”. In _____. Hino do Universo. São Paulo: Paulus, 1994, p. 51-74.

TRESMONTANT, Claude. Introdução ao pensamento de Teilhard de Chardin. Lisboa: Moraes, 1961.

ZILLES, Urbano. Pierre Teilhard de Chardin: Ciência e Fé. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.