

**Universidade Federal de Juiz de Fora**  
**Pós-Graduação em Ciência da Religião**  
**Mestrado em Ciência da Religião**

**Grazielle Priscilla Pereira**

**A mundividência crística de Teilhard de Chardin: uma  
relação entre a realidade natural e a sobrenatural**

**Juiz de Fora**

**2014**

**Grazielle Priscilla Pereira**

**A mundividência crítica de Teilhard de Chardin: uma  
relação entre a realidade natural e a sobrenatural**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

**Orientador:** Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira

**Juiz de Fora**

**2014**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Priscilla Pereira, Grazielle.

A mundividência crística de Teilhard de Chardin: : uma relação entre a realidade natural e a sobrenatural / Grazielle Priscilla Pereira. -- 2014.

108 p.

Orientador: Faustino Luiz Couto Teixeira

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

1. Religião. 2. Teologia. 3. Ciência da Rreligião. 4. Filosofia. I. Luiz Couto Teixeira, Faustino, orient. II. Título.

**Grazielle Priscilla Pereira**

# **A mundividência crística de Teilhard de Chardin: uma relação entre a realidade natural e a sobrenatural**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 28 de fevereiro de 2014.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Volney José Berkenbrok  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Celso Pinto Carias  
Pontifícia Universidade Católica - RJ

Dirijo meus agradecimentos:

Ao Deus, cujos prolongamentos no Real fazem com que tudo ganhe cor e beleza.

A minha família, começando pelos meus pais, Daniel e Genoveva, que sempre me dedicaram amor e apoio incondicionais. A minha avó, Maria Rosa, com quem também sempre pude contar com a ajuda de todas as maneiras possíveis. Incluo aqui, toda a minha família em geral, que direta ou indiretamente, torceram pelo meu sucesso.

Ao meu noivo, companheiro, leitor, crítico, Luiz Fernando, que me acompanhou desde o processo de elaboração do Pré-Projeto de Mestrado até o ponto final das conclusões deste trabalho, sempre me incentivando e aconselhando.

Ao professor João Bosco Batista, da Universidade Federal de São João del Rei, que foi quem me deu a minha primeira grande oportunidade, e por meio do qual, pela primeira vez, ouvi falar de Teilhard de Chardin.

Ao professor Faustino Teixeira, pela abertura e disponibilidade, e por ter confiado nas minhas potencialidades, respeitando e contribuindo com suas dicas valiosas para a realização desse trabalho.

Agradeço a todos os meus amigos, aqueles que fizeram parte da minha trajetória no curso de Filosofia da UFSJ, em especial ao Tiago Magela, Laís Dinali, Carlos Eduardo de Oliveira Misquita (Kadu) e Marcus Vinícius que tornaram os quatro longos anos das viagens cansativas de ida e volta São João/Lavras bem mais felizes. A minha amiga Gisele Aparecida, que me fez companhia durante todo o período em que estive em Juiz de Fora. As minhas amigas Maria Camila, Rafaela Siqueira e Fabiana Rossi, cuja amizade se faz presente desde os primeiros anos de ensino fundamental. A Carolina Bastos (Carol), companheira de mestrado, que se dispôs a me ajudar tão prontamente.

Por fim, agradeço também a todos os companheiros de Mestrado na UFJF, com os quais pude dividir as alegrias de uma etapa muito importante na minha trajetória acadêmica.

*“Em virtude da criação e, mais ainda, da Encarnação, nada é profano, aqui em baixo, para quem sabe ver”.*

*Pierre Teilhard de Chardin*

## RESUMO

Este trabalho tem como objeto a relação entre a realidade natural e sobrenatural no pensamento de Pierre Teilhard de Chardin, tendo como ponto de partida a reabertura ao tema promovida pelo filósofo francês Maurice Blondel. Para tal, o recurso metodológico principal da pesquisa é a análise bibliográfica, tanto da obra de Chardin, quanto de seus comentadores e críticos. Por meio dos estudos realizados, os resultados deste trabalho apontam para o fato de que Teilhard estabeleceu pontos de continuidade, e não de ruptura, entre as ordens natural e sobrenatural. Do mesmo modo, o pensamento teilhardano caminha na linha tênue entre o panteísmo e a manutenção do equilíbrio entre a transcendência de Cristo e seus prolongamentos no Real. E, também, a obra de Teilhard é dedicada a estudar positivamente as condições cósmicas, físicas, biológicas e antropológicas que definem, numa tentativa arrojada, a maturação da criação pela qual ela se torna capaz de perceber a plenitude do fim sobrenatural.

**Palavras-chave:** Teilhard de Chardin. Natural. Sobrenatural. Cristo. Universo.

## **ABSTRACT**

This paper focuses on the relationship between the natural and supernatural reality in the thought of Pierre Teilhard de Chardin, taking as a starting point the reopening of the issue promoted by the French philosopher Maurice Blondel . To this end, the main methodological feature of the study is the bibliographic analysis of the work of Chardin, as their commentators and critics. Through the studies, the results of this work point to the fact that Teilhard established points of continuity, and not rupture, between the natural and supernatural orders. Similarly, the “teihardano” thought walks in the fine line between pantheism and the maintenance of a balance between the transcendence of Christ and its extensions in the Real. And also the work of Teilhard is dedicated to positively study the cosmic, physical, biological and anthropological conditions that define, in a bold attempt , the maturation of the creation by which it is able to realize the fullness of the supernatural end.

**Keywords:** Teilhard de Chardin. Natural. Supernatural. Christ. Universe.



## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>Introdução.....</b>   | <b>9</b>   |
| <b>Capítulo I: Unidade histórica.....</b>                              | <b>13</b>  |
| <b>1.1 Maurice Blondel: a reabertura ao sobrenatural.....</b>          | <b>14</b>  |
| <b>1.2 Henri de Lubac: graça divina e condição humana.....</b>         | <b>23</b>  |
| <b>1.3 Teilhard de Chardin: Amar ao Mundo e Deus.....</b>              | <b>32</b>  |
| <b>Capítulo II: Teilhard de Chardin e a visão cristã do Mundo.....</b> | <b>42</b>  |
| <b>2.1 O poder espiritual da Matéria.....</b>                          | <b>43</b>  |
| <b>2.2 A comunhão com Deus através do Mundo.....</b>                   | <b>51</b>  |
| <b>2.3 O valor divino do esforço humano.....</b>                       | <b>62</b>  |
| <b>Capítulo III: Crise e ascensão: uma nova visão de Mundo.....</b>    | <b>73</b>  |
| <b>3.1. A crise com a Igreja.....</b>                                  | <b>73</b>  |
| <b>3.2 Uma Cristologia para os tempos modernos.....</b>                | <b>84</b>  |
| <b>3.3 A extrapolação da humanidade em Cristo.....</b>                 | <b>92</b>  |
| <b>Conclusão.....</b>  | <b>102</b> |
| <b>Bibliografia.....</b>   | <b>104</b> |

## INTRODUÇÃO

Pensar a relação entre Mundo, homem e Deus é uma tarefa árdua e complexa. Engajar-se nessa empreitada exige fôlego para enfrentar os questionamentos que surgem ao longo das análises. Logo de início depara-se com o primeiro percalço, a principal questão: como conciliar Mundo e Deus, sendo que, aparentemente, ambos são apresentados ao homem como duas coisas opostas? Se a resposta for não, então, como viver entre a tensão de dedicar-se às ocupações humanas sem deixar de lado as ocupações com as coisas divinas, ou vice-versa? Com efeito, se a resposta for sim, como então conciliar ambas sem que nada se perca?

Esses questionamentos são muito abrangentes, e tendo-os como ponto de partida surgiu a necessidade da formulação de uma *pergunta de pesquisa* que viesse a se tornar um *objeto de pesquisa* no campo das Ciências da Religião. Os problemas levantados não se referem ao homem e a Deus em si, mas à maneira que se dá a relação entre ambos por meio daquilo que é tangível para o homem: o Mundo. Na busca de uma relação harmoniosa, o homem se encontra jogado na tensão entre duas realidades, a natural e a sobrenatural, pensando ser necessário optar por uma ou por outra, não enxergando possibilidade de conciliação.

A partir do contato com o pensamento do jesuíta francês Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), de modo especial, através da obra *Teilhard de Chardin: O São Tomás de Aquino do século XX*<sup>1</sup>, de J. Paulo Nunes, cujo conteúdo se refere ao aspecto inovador do pensamento do jesuíta, as indagações acima passaram a ganhar consistência teórica. Do mesmo modo, um trabalho de Frei Betto, cujo título é *Sinfonia Universal: a cosmovisão de Teilhard de Chardin*<sup>2</sup> serviu de motivação para esse trabalho. Nele o autor enfatiza, em especial, o tema da concepção teilhardana de Mundo exposta, sobretudo, na obra *O Meio Divino*.

Houve uma certa dificuldade em precisar os escritos nos quais o jesuíta tratou da questão do natural e do sobrenatural, pois, Teilhard fez menções sobre esse tema na maioria de seus escritos, em maior ou menor grau, de maneira mais implícita ou velada. Com efeito, alguns dos escritos de Chardin, bem como de determinados estudiosos sobre o tema, foram de fundamental importância para a realização deste trabalho.

O interesse pelo pensamento do autor, associado às perguntas levantadas anteriormente levaram a formulação da pergunta de pesquisa, que pode ser assim formulada: de que maneira se dá a relação entre a realidade natural e a sobrenatural no pensamento de

---

<sup>1</sup> NUNES, J. Paulo. **Teilhard de Chardin: o São Tomás de Aquino do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

<sup>2</sup> BETTO, Frei. **Sinfonia Universal: a cosmovisão de Teilhard de Chardin**. Petrópolis: Vozes, 1992.

Teilhard de Chardin? Tendo o objeto de pesquisa formulado, para o desenvolvimento da pesquisa estabeleceu-se como metodologia a pesquisa bibliográfica.

Antes de abordar a forma como se estrutura esta dissertação, cabe assinalar alguns aspectos importantes da biografia do autor. Isso se justifica pela necessidade de contextualizar autor e obra, a fim de explicitar de que maneira os momentos importantes na vida de Teilhard influenciaram seu itinerário intelectual.

Pierre Teilhard de Chardin nasceu em 1881, em Orcines, França. Foi o quarto filho de uma família numerosa composta por onze irmãos. A figura do pai Emmanuel e da mãe Berthe-Adèle influenciaram-no decisivamente. Do pai, ele herdou o interesse pelas pedras, que o despertaria posteriormente para o sentido Cósmico, e a piedade materna fez brotar nele a paixão pelo sentido Crístico. O interesse por geologia e a paixão pela Matéria se originaram ainda na infância, e se fizeram presentes em todo o seu percurso intelectual e espiritual. Em 1882, Chardin ingressou no colégio jesuíta, onde se iniciaram formalmente os seus estudos. A estadia no colégio alimentou a vocação sacerdotal, que se concretizou em 1911, com sua ordenação, realizada em Nova Jersey, Estados Unidos, devido à expulsão dos jesuítas da França por meio das leis anticlericais da III República (1870-1946).

Teilhard foi instruído a estudar Teologia em Hastings, Inglaterra, de onde saiu em 1915, mobilizado como maqueiro. Aos 33 anos, o jesuíta partiu para o *front* de batalha da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), acontecimento decisivo, que marcou o início de seu despertar intelectual. Com o fim da Guerra, Teilhard retornou a Paris, e, um ano depois, iniciou os preparativos de sua tese doutoral sobre os mamíferos. Após a aprovação, passou a lecionar Teologia e foi convidado para assumir a cátedra de Geologia em uma universidade francesa. Por meio de vários artigos publicados durante esse período, seu pensamento se firmou e se tornou conhecido, o que fez com que o jesuíta chamasse a atenção das autoridades católicas em Roma, que intervieram na divulgação de seu pensamento e o sentenciaram a vários anos de exílio por meio de expedições científicas.

Em 1923, Teilhard embarcou em uma expedição geológica para Tientsin, na China. Da Ásia, Chardin só saiu definitivamente vinte e três anos depois, em 1946. Durante esse período, teve curtas passagens por Paris. Ainda em 1923, em uma expedição científica pela Mongólia, ele e a equipe fizeram a importante descoberta do crânio do *Sinantopro*, homem paleolítico. Durante sua longa estadia na China, Chardin aproveitou para escrever e enviar cuidadosamente seus escritos para amigos íntimos, pois não pôde publicar nada em vida. Teilhard faleceu em 1955, em Nova York, num domingo de Páscoa, como era de seu desejo. Após essas considerações, segue a descrição da estrutura desta dissertação.

No primeiro capítulo, o foco principal será o ressurgimento da problemática entre o natural e o sobrenatural, tratada dentro das perspectivas de importantes expoentes do meio intelectual da época, que se esforçaram por compreender esse complexo assunto. Entre eles, destacaram-se Maurice Blondel (1861-1949), o jesuíta Henri de Lubac (1896-1991) e Teilhard de Chardin. Blondel, por meio de sua *filosofia da Ação*, reabriu as contendas sobre a relação entre a realidade natural e a sobrenatural. Suas colocações influenciaram vários estudiosos nesse período, e serviram como um ponto de partida, na modernidade, para os estudos com relação ao assunto. Henri de Lubac dedicou todos os esforços intelectuais de uma vida a estabelecer as condições necessárias para a compreensão da relação entre a Graça e a condição humana. Aprofundando nos estudos acerca dessa relação, de Lubac fez desse o tema central de suas pesquisas, buscando a fundamentação teórica para o seu trabalho sem deixar de lado *tradição*. Porém, cumpre ressaltar a originalidade do trabalho do jesuíta, que buscando um consenso entre o *desejo natural de ver a Deus* e as exigências de uma nova interpretação teológica do assunto, buscou imprimir em seus trabalhos sua posição singular. Por fim, no capítulo, é introduzido o pensamento teilhardano, partindo das seguintes questões centrais levantadas pelo jesuíta: como é possível amar a Deus e ao Mundo de maneira saudável? É preciso renunciar a ordem natural em prol da ordem sobrenatural? Questões estas que nortearam o pensamento teilhardano na busca de conciliar as aspirações naturais do homem com as aspirações divinas.

O segundo capítulo desta dissertação é dedicado a compreender de que maneira se dá a relação entre as realidades natural/sobrenatural no pensamento teilhardano, partindo da análise dos principais aspectos do pensamento do jesuíta. Temas como a espiritualidade presente na matéria, o valor divino da ação humana no processo de centração espiritual do Mundo que tornariam possíveis a comunhão com Deus através do Mundo, contribuíram para a consolidação de uma visão cristã de Mundo que buscava harmonizar esquemas interpretativos da realidade, que até então eram considerados opostos. A mundividência crística de Teilhard revela a crença no valor positivo do Mundo, e naquilo que o constitui, a Matéria. Chardin ressalta, por meio da afirmação do poder espiritual da Matéria, pela confiança na comunhão com Deus pelo Mundo, e no valor divino do esforço humano, as potencialidades do homem e das diversas forças a sua volta de contribuírem em todos os aspectos para com o processo de espiritualização do Mundo, processo esse que culminaria na consumação final de todas as coisas em Deus, não se confundido, mas se diferenciando, ressaltando a singularidade de tudo.

Por fim, o terceiro capítulo é dedicado, entre outras coisas, a entender a relação de Teilhard com a Igreja, bem como os motivos que levaram à interdição de seu pensamento por vários anos por parte de seus superiores. Pesava sobre ele, como principal acusação, a de não estabelecer limites entre a ordem natural e a sobrenatural, ou seja, para seus críticos, Chardin fundia as duas ordens em uma única, privilegiando sua *via natural*. Logo, o autor também foi acusado de panteísmo. Resistindo aos sucessivos exílios que o mantinham, deliberadamente, longe de Paris, que era um centro de efervescência intelectual da época, Teilhard permaneceu fiel à Igreja e a sua ordem. Com efeito, a intenção não é apenas ressaltar os percalços enfrentados pelo jesuíta em seu itinerário intelectual, mas mostrar, de que maneira ele contribuiu para uma nova visão de mundo. O jesuíta, preocupado com as tensões e angústias vividas pelo homem de seu tempo, propôs uma teologia que atendesse aos anseios do homem moderno, ou seja, que se encaixasse em uma visão de um Mundo evolutivo, que contrariava a ideia de um Cosmos estático e acabado. Para o autor, qualquer teologia que quisesse perdurar nesse tempo precisaria estar disposta a acolher as mudanças na visão de Mundo do homem moderno, se tornando capaz de romper com a ponte intransponível que se colocava entre o homem e a religião. Afirmando um cosmos evolutivo, não consumado, bem como o *fenômeno humano* como a realização mais complexa da *Vida*, Chardin também não deixou de expressar-se sobre a consumação final de todas as coisas. Convicto de que a humanidade caminha rumo a uma maturidade espiritual, ou seja, a realização plena de todas as suas capacidades, Chardin acreditava que seria nesse momento de *ponto crítico* que o homem estaria, enfim, pronto para a *União* com o divino, para consumir-se em Cristo.

A maneira como Teilhard estabeleceu a relação entre o natural e o sobrenatural advém, sobretudo, de sua visão cristã de Mundo, ou seja, da crença na *Diafania* divina, nos prolongamentos do divino no Real, por isso, a construção do pensamento teilhardano se dá a partir de um cabedal teórico e sentimental oriundo de sua formação religiosa na Companhia de Jesus, e nos primeiros anos, por instrução da família. Decidido a conciliar suas duas grandes paixões, Mundo e Deus, Chardin se dispôs a buscar uma solução que integrasse Mundo, Homem e Deus dentro de um novo esquema interpretativo da realidade.

## CAPÍTULO I

### UNIDADE HISTÓRICA

As incursões teológicas do século XX dedicaram-se, entre outras coisas, a compreender de que maneira se dava a relação entre a vida temporal do homem e a vida atemporal do mesmo. A necessidade de se estabelecer uma ponte entre esses dois destinos do ser humano se impôs como tema central das discussões no meio teológico. Em busca de uma compreensão unitária da história, os pensadores que se interessavam pela temática da realidade natural e sobrenatural encontraram o cenário propício para retomar os estudos acerca deste tema.

Vários autores se engajaram na tentativa de estabelecer uma relação entre o natural e o sobrenatural sem descaracterizar uma das duas realidades em detrimento da outra. Entre eles, destaca-se o filósofo francês Maurice Blondel (1861-1949), que a partir de sua lógica da ação abriu margem para que o tema voltasse ao centro das discussões teológicas. Sua obra *L'Action* reavivou as discussões sobre o tema no meio teológico de seu período, suscitando diversas questões, que serviram, posteriormente, como ponto de partida, e para alguns, como influência, para que outros que colaboraram para com a compreensão desse complexo tema.

O teólogo e jesuíta francês Henri de Lubac (1896-1991), também se dedicou a estudar a relação entre o natural e o sobrenatural, fazendo do assunto o principal de seus escritos. Abordando uma perspectiva diferente da de Blondel, de Lubac analisou as rupturas e continuidades entre essas duas ordens, focando em estabelecer entre elas uma relação que não contrariasse os dogmas católicos. Contudo, mesmo tomando precauções, o pensamento de Lubac sofreu com a censura por parte da Igreja e, críticas severas oriundas dos teólogos da época.

Partindo das preocupações do homem moderno, Teilhard de Chardin (1881-1955), companheiro de ordem de Lubac, também se ocupou em procurar solucionar a dicotomia que angustiava o homem de sua época: a preocupação em dedicar-se exclusivamente à vida natural, ou dedicar-se exclusivamente à vida sobrenatural. Inserido em seu tempo, Chardin também compartilhava dessa mesma angústia, por isso, o autor, por meio de seus escritos, procurou ressaltar a importância de conciliar essas duas perspectivas, a natural e a sobrenatural, de modo que o homem não necessitasse renunciar a uma em favor da outra, mas sim, estabelecer entre elas uma relação saudável, que não contrariasse o chamado divino e o chamado do Mundo que, de acordo com o jesuíta, fazem parte do âmago da alma humana.

### 1.1 Maurice Blondel: a reabertura ao sobrenatural

A teologia do início do século XX foi assinalada pelo esforço em recuperar a tradição escolástica para se defender dos erros oriundos do cenário teológico moderno, que havia definido a filosofia religiosa como agnóstica.<sup>3</sup> Nesse contexto de modernidade, questões sobre o fim do homem, o extrinsecismo da graça, a relação entre ciência e teologia e a unidade histórica passaram a ser o centro dos debates. Era grande a tentação de simplificar os dualismos por meio de fórmulas simples, contudo, fazia-se necessário elaborar uma síntese mais profunda.

A discussão sobre a unidade histórica despontou como um dos temas principais das reflexões teológicas do século XX, suscitando nas suas entrelinhas o ressurgimento das questões acerca da relação entre natureza e graça. A tradição neoescolástica da Igreja foi marcada por uma concepção dualista que acentuava a distinção entre a ordem natural e a sobrenatural, distinção esta chamada de *teoria dos dois pisos*. Logo, estas ordens eram consideradas opostas, acabadas, e não havia nenhuma dinâmica relacional entre elas. Com efeito, partindo dessa concepção, haveria assim duas histórias paralelas: uma história natural e uma sobrenatural, ou seja, uma realidade dual na qual instauraria uma dicotomia entre a atividade temporal e a atividade atemporal. Esta concepção tradicional, na qual o sobrenatural era tratado como uma quimera predominou até meados do século XX, quando os influxos das correntes filosóficas modernas, principalmente da *Nouvelle Théologie*, com Henri de Lubac, e outros, fizeram com que a questão ganhasse novos contornos, e se tornasse ponto de partida para as demais reflexões.

Foi por meio da encíclica *Humani Generis* (1950) que a Igreja Católica se posicionou em relação à controvérsia teológica sobre a gratuidade do sobrenatural e a possibilidade de uma natureza pura. Esta encíclica não tratava somente dessas questões, mas de temas que se defrontaram com a doutrina da Igreja Católica no início do século XX, como o existencialismo, as ideologias comunistas e as ciências positivas em geral. Tal encíclica tinha por finalidade “esclarecer para restabelecer a serenidade intelectual onde os erros vindos de fora da Igreja podem tê-la perturbado”.<sup>4</sup>

Dentre os precursores que se engajaram na discussão sobre a relação entre a realidade natural e a sobrenatural, direta ou indiretamente, destacou-se o pensador francês Maurice Blondel que, como “um ponto de partida verdadeiramente legítimo para o estudo dos

<sup>3</sup> cf. GIBELLINE, Rosino. **A teologia do século XX**. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1996.

<sup>4</sup> ARNOULD, Jaques. **Darwin, Teilhard de Chardin e cia: a Igreja em evolução**. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1999, p. 74.

problemas teológicos da primeira metade do nosso século”<sup>5</sup>, despontou para a filosofia como o *Filósofo da Ação*, título que ressaltava a originalidade de seu pensamento.

Foi no período da chamada *crise modernista* da Igreja Católica, desencadeada com virulência, que Blondel surgiu no cenário intelectual francês. Blondel era o mais jovem dos quatro irmãos, e sua família, enraizada na tradição católica e de prática religiosa constante, o marcou decisivamente. A obra do filósofo de Aix<sup>6</sup> influenciou uma geração de intelectuais das mais diversas áreas do conhecimento. Entre os desdobramentos de seus escritos, destacou-se a influência nas discussões teológicas da época.

O prolongamento de sua obra na teologia fez com que alguns de seus escritos fossem polemizados, e sua participação em calorosos debates teológicos contribuiu para que seu pensamento fosse alvo de certa suspeita em relação ao caráter filosófico de sua obra, comprometendo a divulgação de seus escritos posteriores mais amadurecidos, como a *Trilogia*<sup>7</sup>, que encontrou uma grande dificuldade em penetrar nos meios intelectuais em seu período.

Com a sua inserção no meio religioso, Blondel empreendeu trabalhos sobre a relação entre filosofia e cristianismo, publicando dois volumes intitulados *A Filosofia e o espírito cristão* e um volume que foi publicado postumamente, cujo título é *Exigências filosóficas do cristianismo*. Esses escritos divergem das demais obras de Blondel, embora, para o pensador, a convicção de que a filosofia deveria abordar também problemas de cunho religioso e não se desvincular destes permanecia firme.

Foi por meio da publicação de sua tese doutoral *L’Action*, dividida em dois volumes, defendida na Sorbone em 1893, que o pensamento blondeliano ganhou expressão na França, no final do século XIX, e reavivou as contendas acerca da relação entre a realidade natural e a sobrenatural. A tese central defendida pelo filósofo francês foi a de que a análise do menor ato do querer revela que, contido na ação humana, estaria a exigência de todo o real, natural e sobrenatural. Foi nessa obra que Blondel também analisou a complexa relação entre liberdade e determinismo na ação.

Para o pensador, o grande problema da apologética tradicional é que esta não se desfez de suas raízes fixadas na epistemologia escolástica, que opunha a ordem sobrenatural à ordem natural, estaticamente. Assim, surgiu uma questão crucial para Blondel: “a noção de

---

<sup>5</sup> COLOMBO, Giuseppe. **El problema de lo sobrenatural**. Trad. Joaquín Blázquez. Barcelona: Herder, 1961, p. 12. Em todas as citações feitas neste trabalho, retiradas de obras em espanhol, faz-se uso de traduções livres.

<sup>6</sup> Blondel é também assim chamado por ter se mudado para a universidade de Aix-en-Provence, após um breve período lecionando em Lille. Foi em Aix que permaneceu até o fim de sua carreira docente.

<sup>7</sup> A *Trilogia* de Blondel é composta pelos títulos *O Pensamento* e por dois volumes revisados da obra *A Ação*.



imanência imposta pelo pensamento moderno como condição da filosofia exclui necessariamente o ‘sobrenatural’ da doutrina católica?”<sup>8</sup> Tendo como ponto de partida esta questão, Maurice Blondel elaborou seu *método da imanência*. Para o pensador, a exigência de um novo método manifestou-se devido à necessidade de estabelecer uma ponte entre o pensamento moderno e o catolicismo, e para o autor, os métodos até então praticados pela apologética haviam se mostrado ineficientes na empreitada de estabelecer um diálogo entre modernidade e religião.

O filósofo alocou como núcleo de seu pensamento o conceito de imanência, que é a ideia de que nada pode entrar no homem que não seja dele e que não corresponda de alguma forma a sua necessidade de expansão. Essa definição de imanência suscitou diversas críticas ao blondelismo. Entretanto, o imanentismo blondeliano tinha como intenção resolver a separação entre as realidades natural e sobrenatural.

O método da imanência tinha por objetivo abordar as inquiuições religiosas sem desnaturá-las. Tal método “consiste, basicamente, em admitir que a fé religiosa, em sua expressão, utiliza as mediações racionais que lhe são mais adequadas”<sup>9</sup>, e tem como noção essencial a de sobrenatural, definida a partir da análise da ação como fenômeno. A definição de sobrenatural de Blondel insere a fé na existência humana fundada na razão.

Conforme o pensador, o método da imanência faz com que o sobrenatural seja percebido

não como real sob sua forma histórica, não como simplesmente possível segundo uma hipótese arbitrária, não como gratuito ou como facultativo, como um dom proposto sem ser imposto, não como conveniente e apropriado à natureza da qual só seria um supremo desenvolvimento, não como inefável a ponto de não ter raízes em nosso pensamento e em nossa vida, mas (segundo a precisão do espírito científico que, não se ocupando do simples possível nem do real, não nos deve nem mais nem menos que o necessário) como indispensável e também inacessível ao homem<sup>10</sup>.

O agir moral, ação em si, em seu caráter religioso sempre almeja algo, todavia, essa aspiração no plano finito não é definitiva, logo, esse desejo não se satisfaz. Consequentemente, volta-se para algo maior, capaz de satisfazer sua necessidade e que seja infinito e universal, tornando impossível que os atos queiram algo além desse objeto. Uma análise filosófica da ação revelou, para o filósofo francês, uma discrepância entre o querer

<sup>8</sup> ANTONELLI, Mario. **Maurice Blondel**. Trad. Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2006 (Coleção Teólogos do século XX, v. 3), p. 35.

<sup>9</sup> PIMENTEL, Álvaro Mendonça. **A “Lógica da Ação” de Maurice Blondel: Explicitação crítica**. Belo Horizonte: Fafich-UFMG, 2008 (Tese de Doutorado).

<sup>10</sup> ANTONELLI, Mario. **Maurice Blondel**. Trad. Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2006 (Coleção Teólogos do século XX, v. 3), p. 34.

(vontade que quer) e a realização efetiva dessa vontade, e foi essa desproporção que revelou a necessidade do divino.

Blondel também procurou destacar as etapas que assinalam o progresso do agir humano rumo ao *Absoluto Pessoal*. A ação espiritual foi considerada pelo pensador como a mais exterior, e posteriormente seria conduzida ao agir social, a qual evoluiria para a forma supersticiosa, que segundo o autor seria o limiar para a autêntica transcendência metafísica e mística. Com efeito, a ação em sua imanência, se transfiguraria em um projeto de um lançar-se a uma transcendência radical. A ação religiosa conduz o homem a um aprofundamento da fé e liga todos os fiéis em um só corpo, pois, na medida em que a vida intelectual e social do ser humano é sustentada pela ação, e ao agir o homem se unifica e se une a outras consciências, essa cooperação conduz a união das vontades em torno de um objetivo comum.

A proposta de sua apologética do método da imanência pretendia identificar os vestígios, no homem, do sobrenatural, que é a exigência secreta da ação do ser humano. Para Blondel, o sobrenatural é definido como *absolutamente impossível* e *absolutamente necessário*,

eis exatamente a noção de sobrenatural: a ação do homem ultrapassa o próprio homem; e todo o esforço de sua razão leva-o a reconhecer que ele não pode e não deve limitar-se a ela. É uma expectativa cordial do messias desconhecido; batismo do desejo, que a ciência humana é impotente para provocar, pois essa mesma necessidade é um dom. Ela pode provar sua necessidade, mas não pode fazê-la nascer<sup>11</sup>.

A repercussão do blondelismo foi imediata nos meios intelectuais, principalmente entre filósofos e teólogos. As críticas e manifestações de apoio vieram de ambas as partes. Entretanto, as críticas se tornavam cada vez mais contundentes e contínuas. Alguns pensadores procuraram demonstrar nuances existentes no conceito de imanência, enquanto outros se ocuparam de estabelecer as diferenças e afirmar a incompatibilidade do pensamento de Blondel com a ortodoxia católica.

As reações à obra de Maurice Blondel foram intensas, especialmente por parte dos teólogos, que o acusaram de estabelecer uma continuidade entre a ordem natural e a sobrenatural, e também por parte dos filósofos que afirmavam que o pensador cometia um erro metodológico ao inserir um tema teológico no campo da filosofia. Em especial para os teólogos, a crítica de Blondel à apologética tradicional era demasiado violenta, e sua definição de imanentismo não possuía uma clareza metodológica. Não obstante, de acordo com

---

<sup>11</sup> GIBELLINE, Rosino. **A teologia do século XX**. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1996, p. 161.

Giuseppe Colombo<sup>12</sup>, as críticas ao blondelismo resultavam de uma falta de conhecimento de conjunto da obra do filósofo, de um juízo formulado a partir de um *blondelismo menor*, baseado na leitura de um único escrito do autor, *Lettre*, que criticava abertamente os métodos utilizados pela apologética tradicional.

As inovações do pensamento de Blondel, bem como as novas teorias e problemáticas da modernidade que entravam em conflito com a doutrina da Igreja Católica, resultaram na *Encíclica Pascendi Dominici Generis: Sobre as doutrinas modernistas*, escrita pelo papa Pio X, que procurava resguardar a fé, que estaria sendo prejudicada pelo fato de que o “fundamento da filosofia religiosa dos modernistas assenta sobre a doutrina que chamamos agnosticismo. Por força dessa doutrina, a razão humana fica inteiramente reduzida à consideração dos fenômenos” (DzH 3475).<sup>13</sup> O blondelismo, principalmente o conceito de imanência, sofreu severas críticas, pois foi o conceito de imanentismo que desempenhou um papel importante nas discussões sobre a filosofia da religião. Foi este conceito que suscitou a reabertura à temática da relação entre natural e sobrenatural.

A apropriação e difusão do blondelismo, mais especificamente das obras *L'Action* e *Lettre*, induzia Blondel a esclarecer os aspectos teológicos de seu pensamento com uma frequência cada vez maior. O desenrolar das discussões acerca das obras do pensador aumentava a polêmica sobre alguns conceitos que ele havia desenvolvido, e o cenário se tornava mais hostil devido a crise modernista. A apreensão do filósofo aumentou quando em 1907 foi divulgada a *Encíclica Pascendi* que condenava abertamente a noção de imanência.

A Encíclica trata mais especificamente do imanentismo e de como esta noção se desenvolve na filosofia, na teologia e na apologética, acarretando *diversos erros*. A Encíclica condenou a imanência vital, que no blondelismo aparecia como a destinação da ação a um fim sobrenatural, e também rechaçou os desdobramentos desse conceito, que adquiriu várias definições na modernidade, bem como a distinção feita por alguns estudiosos católicos da doutrina da imanência e do método da imanência. Condenou-se também o uso desse conceito para demonstrar a relação entre natureza e graça, bem como recorrer a esse método, pois era considerado uma forma implícita de um naturalismo extremo, ou até mesmo panteísmo. Conforme Pio X, dentro da proposta dos modernistas,

numa religião viva, nada há que não seja mutável e que portanto não deva mudar-se. Por aqui abrem caminho para uma de suas principais doutrinas, que é a evolução. O

<sup>12</sup> Cf. COLOMBO, Giuseppe. **El problema de lo sobrenatural**. Trad. Joaquín Blázquez. Barcelona: Herder, 1961, p. 15.

<sup>13</sup> DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 2ª ed. Ver. São Paulo: Paulinas: Ed. Loyola, 2013. As próximas notas referentes ao Denzinger serão feitas todas dentro do texto.

dogma, a Igreja, o culto, os livros que veneramos como sagrados e até mesmo a própria fé, se não quisermos que tudo isso seja coisa morta, devem sujeitar-se às leis da evolução (DzH 3493).

A acusação que mais repercutiu sobre a doutrina da imanência e seus desdobramentos nas diversas áreas em que se discutiu sobre esse tema foi a de desfazer as fronteiras entre a realidade natural e a sobrenatural. Logo, a *Encíclica Pascendi* rechaçou definitivamente a lógica da ação de Blondel. Para os defensores do dualismo entre natureza e graça, não havia nada de sobrenatural nas ações humanas. Pio X assinalou que, sobre a imanência, o

teólogo modernista se utiliza dos mesmos princípios da imanência e do simbolismo que vimos sendo usados pelo filósofo, adaptando-os ao crente: os princípios, dizemos, da imanência e do simbolismo. Eis com que facilidade ele executa sua tarefa: *pelo filósofo é ensinado* que o princípio da fé é imanente; *pelo crente é acrescentado* que esse princípio é Deus; *conclui ele mesmo* < o teólogo >: logo, Deus é imanente no homem. Disto se conclui a imanência teológica. (DzH 3487)

Blondel aceitou as advertências da Encíclica e passou a rejeitar o que ele considerava como utilização imprópria de seu pensamento, que sustentava posições contrárias à ortodoxia católica. O filósofo chegou a reconhecer a tendência a confundir, a partir da leitura de sua obra, a *consciência religiosa* com a *religiosidade natural da consciência*. Rebatendo as críticas que lhe foram feitas, o pensador rejeitou a doutrina que conduziria ao sobrenatural de dentro para fora do homem, bem como uma doutrina simplesmente *aferente*, que leva ao sobrenatural. Porém, ao tentar se defender das críticas, e tentar solucionar o problema da dicotomia entre natural e sobrenatural, Blondel acabou se posicionando novamente contrário à apologética tradicional.

Para ele, a ideia de uma doutrina que afirma o sobrenatural como algo que brota exclusivamente de dentro para fora é incapaz de resguardar a gratuidade do sobrenatural, e aferir o sobrenatural, ou seja, conceber o sobrenatural como um dom unicamente vindo de fora, era afirmar um extrinsecismo radical. Segundo o autor, a modernidade radical se configurava assim por se posicionar em favor de uma ou de outra posição, ora se suprimia completamente o sobrenatural, ora o desnaturalizaria por absoluto. Essa dupla configuração da realidade sobrenatural, ou monoforismo extrinsecista e intrinsecista, se opunha veementemente à doutrina católica da dupla aferência, que considerava o sobrenatural como um dom interior e posterior.

A *condenação* por meio da encíclica Pascendi não encerrou a discussão sobre a imanência. Ela condenou o tipo de imanência defendida por Blondel, entretanto, o problema da relação natural/sobrenatural continuou em aberto. O interesse pela questão permaneceu

sustentado pelos frequentes debates envolvendo essa temática. Pensadores como Albert Valensin, Auguste Valensin e De Tonquedec também se engajaram na tentativa de esclarecer os pontos polêmicos do blondelismo ao longo do século XX.

Albert Valensin, partindo de declarações de Blondel, fez a distinção entre dois tipos de imanentismo: o exclusivo e o relativo. No primeiro, reside no sujeito todo o princípio e condições necessárias para o seu desenvolvimento. Segundo o autor, esse é o significado que Baruch de Spinoza (1632-1677) deu à imanência. Já a segunda maneira de conceber a imanência compreende que no sujeito reside apenas o ponto de partida de seu desenvolvimento. De acordo com Albert Valensin, essa é a noção defendida por Blondel, e não a exclusivista, que nega as verdades capitais do catolicismo, como a separação entre Deus e o Mundo, o caráter sobrenatural da religião cristã, entre outros. Foi esse o imanentismo condenado pela *Encíclica Pascendi*. Para o autor, a imanência relativa não comprometia a distinção entre natural e sobrenatural.

Auguste Valensin defende uma posição diferente. Para ele há apenas uma forma de imanência, que é a condenada pela doutrina católica. De acordo com o autor, a imanência blondeliana está em oposição ao sobrenatural católico. Todavia, se faz necessária uma distinção: se é possível considerar o sobrenatural em um *plano real-histórico* seria admissível falar em uma *necessidade do sobrenatural* da humanidade. Logo, a apologética da imanência poderia ser utilizada, embora a tese de Blondel não se identifique propriamente com o *desejo natural de ver a Deus*, que está em harmonia com a afirmação da necessidade do sobrenatural. Valensin procurou evitar os dois opostos: o sobrenaturalismo, que colocava a realidade natural e a sobrenatural, não como duas realidades separadas, mas justapostas, e o naturalismo, que consistia em fazer do sobrenatural um simples desenvolvimento da atividade natural.

De Tonquedec também foi um crítico do blondelismo. Para ele, Blondel considerou como imanente “tudo aquilo que nasce do interior do ser ou ali mora, se não também tudo o que vem de fora por ‘aferência’ [...] A imanência assim entendida é sinônimo de conexão intrínseca e indissolúvel [...] a unidade das coisas é um conjunto estreitamente ligado”.<sup>14</sup> O autor afirmou que o imanentismo de Blondel estabelecia uma interdependência entre as duas ordens, ou seja, uma conexão necessária e indissolúvel, e esta ligação se daria pela natureza. Com efeito, o sobrenatural pertenceria à natureza, como seu complemento. Para De Tonquedec, essa posição era incompatível com a doutrina católica. Segundo o pensador, o

---

<sup>14</sup> COLOMBO, Giuseppe. **El problema de lo sobrenatural**. Trad. Joaquín Blázquez. Barcelona: Herder, 1961, p. 29.

homem necessitaria de uma ajuda divina, porém, esta não seria necessariamente sobrenatural, pois o sobrenatural aparece ao homem apenas como um sonho. De acordo com De Tonquedec, era preciso rejeitar qualquer princípio de interdependência. Só seria aceitável, entre a ordem natural e a sobrenatural, a independência no sentido de uma separação completa entre ambas.

Para os Valensin, a *exigência* do sobrenatural no blondelismo era compatível com a ortodoxia católica, contudo, segundo De Tonquedec a conclusão possível a partir da interpretação do blondelismo é de que a necessidade do sobrenatural descrita pelo filósofo de Aix era incompatível com a doutrina do catolicismo, logo, condenada em sua totalidade, e merecedora de todas as advertências feitas pela *Encíclica Pascendi*.

A acusação feita por De Tonquedec foi a mais grave e a que mais repercutiu nos meios intelectuais da época. Entretanto, Blondel se recusou a confrontar-se com seu crítico. Temeroso e cauteloso, o filósofo preferia o diálogo a alimentar ainda mais as polêmicas em torno de sua obra, visto que as advertências da *Encíclica Pascendi* foram demasiado severas e impuseram ao filósofo certo cuidado às suas reflexões.

Entretanto, por meio das declarações feitas por Blondel para se defender das críticas, o autor esclareceu que o método da imanência pretendia afirmar apenas a presença hipotética do sobrenatural, que continuava a ser transcendente, porém, esse novo método o considerava em sua imanência. Por meio dessa afirmação, Blondel esquivou-se das acusações de naturalização, resguardando assim a gratuidade da graça.

Em suma, a partir da análise do dinamismo da ação na obra de Blondel é possível se chegar às seguintes conclusões sobre a relação entre a ordem natural e a sobrenatural: primeiramente, a insuficiência de uma ordem natural, compreendida como a ordem em que se desenvolve a ação humana; depois, a necessidade de uma ordem sobrenatural, ordem do divino, e capaz de conferir plenitude à ação do homem; e, por fim, a impraticabilidade de um meio de acesso ao sobrenatural, bem como o chamado para tentar a via da experiência cristã que reconhece a ordem sobrenatural teologicamente estabelecida e historicamente definida como um dom. Logo, para o filósofo de Aix, era impossível não reconhecer a insuficiência da ordem natural, e como consequência dessa inópia, a necessidade de algo ulterior. Blondel acreditava que ao afirmar essa necessidade do divino no natural, assinalando a superioridade do primeiro em detrimento do segundo, ficava claro que as acusações que lhes foram feitas eram oriundas de uma leitura desvirtuada de sua obra.

As colocações feitas por Blondel em relação à apologética tradicional tocaram em uma necessidade urgente para a modernidade, isto é, a exigência de uma renovação apologética,

embora muitos pensadores tenham negado essa necessidade. A vivacidade da discussão sobre a apologética foi se extinguindo, entretanto, permaneceu o pano de fundo que essa problemática levantou: a questão da relação entre natural e sobrenatural. Definiu-se então um novo ponto de partida para analisar a relação entre essas realidades: a existência de uma natureza pura. Surgia uma terceira via, que rejeitava a posição dos Valensin e de Tonquedec, e que propunha uma nova exegese.

O precursor dessa releitura da obra *L'Action*, uma década depois de iniciado os calorosos debates sobre a imanência foi o filósofo e teólogo francês Y. de Montcheuil. Para ele, o problema histórico-exegético do blondelismo se convertia no problema da natureza pura. Porém, cumpre ressaltar que Montcheuil não foi o primeiro a suscitar a discussão sobre a natureza pura. Essa problemática é ainda anterior, ligada aos estudiosos do pensamento de Tomás de Aquino (1225-1274) que refletiam sobre o significado do *desejo natural de ver a Deus* na obra do escolástico. Para Montcheuil, o homem estudado por Blondel em sua obra mais importante é aquele que está destinado historicamente ao sobrenatural, não o da hipótese da natureza pura.

Além de Montcheuil, outro expoente dessa reflexão sobre a relação entre a graça divina e a condição humana foi o jesuíta Henri de Lubac, que dedicou sua vida a estudar o sobrenatural. O pensamento de teólogo ganhou grande expressão no cenário teológico moderno, e se tornou uma referência para o estudo da relação entre natural e sobrenatural. Ademais, De Lubac foi um dos precursores da renovação teológica na França, e sua participação no Concílio do Vaticano II foi muito importante, principalmente suas intervenções na problemática relativa à unidade da história.

Com a renovação teológica na França, a querela sobre a relação entre a ordem natural e a sobrenatural ganhava novos contornos, e surgia um novo conceito sobre o qual se deveria refletir, ou seja, o de natureza pura, que suscitou diversas questões, como: existiria uma natureza que precederia a graça? A ideia de uma natureza pura seria a única maneira de afirmar a gratuidade absoluta do dom sobrenatural? Natural e sobrenatural seriam realmente duas ordens completamente distintas, sem nenhuma relação entre si? São essas as questões que a afirmação de uma natureza destituída de graça colocavam para os teólogos do século XX. Entretanto, De Lubac pensou de maneira diferente essas questões, e suas reflexões sobre a relação entre graça e condição humana são importantes para o entendimento do assunto. Compreender de que forma se deu a construção de seu pensamento foi de suma importância para entender o ponto do qual parte o desenvolvimento das reflexões do padre Teilhard de Chardin sobre a temática.

## 1.2 Henri de Lubac: graça divina e condição humana

O padre francês Henri de Lubac, natural de Cambrai, importante intelectual, professor de teologia fundamental e história das religiões nas faculdades de Lyon e do seminário de Fourvière, por meio de suas reflexões contribuiu para com a discussão sobre a relação entre a graça e a condição humana. O jesuíta fez do sobrenatural o tema central de suas obras, e a partir de sua abordagem, de Lubac colaborou para fazer dessa temática o cerne das discussões teológicas do século XX. O objeto de estudo do jesuíta constituiu um ponto de partida para os demais assuntos que o autor iria desenvolver ao longo de seu itinerário intelectual. Como um homem de seu tempo, de Lubac enfrentou os grandes desafios que se colocavam no cenário moderno: o ateísmo e o pluralismo religioso.

O itinerário intelectual do padre francês foi assinalado por encontros de grande intensidade emocional. A extensão das relações pessoais do jesuíta foram de suma importância para a construção de seu pensamento. Em estado de abertura, o jesuíta estava disposto a acolher as predisposições de uma *nova teologia* que nascia num período de crises violentas. Na Companhia de Jesus, o teólogo conviveu com personalidades que o influenciaram significativamente. Cumpre fazer notar a amizade com Teilhard de Chardin, com quem estabeleceu um rico diálogo e, posteriormente, foi um ardoroso defensor. Maurice Blondel também contribuiu para o desenvolvimento de sua tese na obra *Sobrenatural*. Todavia, a obra de Lubac não deve ser reduzida a um emaranhado de influências. Por mais significativas que estas tenham sido, sua obra é mais ampla e original, e analisá-la tendo como ponto de partida apenas suas influências, principalmente a de Blondel, como seus críticos tentaram fazer, é relegá-la a uma visão unilateral e empobrecida.

Lubac também fez parte do grupo de intelectuais que promoveu a renovação teológica na França, e que tinha, como outros objetivos, o de estabelecer uma ponte entre a religião e o pensamento moderno. Esse movimento de renovação ficou conhecido como *Nouvelle Théologie*<sup>15</sup>, cujos laboratórios eram principalmente a escola dos jesuítas Lyon-Fourvière e a Escola de Teologia de Le Saulchoir<sup>16</sup>, que ficava nos arredores da cidade belga de Tournai, dirigida pelos dominicanos. Entre outros pensadores da *Nouvelle Théologie* destacam-se também J. Danielou (1905-1974), H.U. von Balthasar (1905-1988), Chenu (1895-1990), Yves Congar (1904-1995) e Teilhard de Chardin.

<sup>15</sup> A expressão *Nouvelle Théologie*, surgiu em um discurso do papa Pio XII, realizado no Castel Gandolfo, em 1946, dirigido aos membros da Congregação Geral dos Jesuítas, recriminando a popularidade que vinha adquirindo o movimento de renovação da teologia na França.

<sup>16</sup> CHENU, Marie-Dominique. *Une école de théologie: le saulchoir*. Paris: Cerf, 1984.



A tarefa de empreender uma renovação teológica em um cenário de crise exigia fôlego e coragem, pois à medida que o homem moderno se afastava cada vez mais da religião, a reconciliação parecia mais distante e a empreitada mais complexa. A escola de *Le Saulchoir*, adepta da teologia tomista, propunha uma diretriz progressista em relação ao tomismo adotado, que até então era um tomismo fechado, “pré-fabricado em ‘pacotinhos bem feitos’, desprovido das ‘angústias prolongadas da pesquisa’ ”.<sup>17</sup> O tomismo, apesar de paradigma de racionalidade da crença teísta, deveria se abrir às novas correntes filosóficas, cujas influências poderiam contribuir positivamente para o desenvolvimento de um neotomismo moderno.

Ademais, uma das preocupações centrais da *Nouvelle Théologie* era a inserção da teologia no tempo, ou seja, a reflexão teológica deveria voltar-se para os problemas de seu momento histórico, e não se prender a anacronismos. Era necessário construir uma teologia viva, e não centrada em um neotomismo fechado em si mesmo, que funcionava mais como uma barreira ao diálogo entre a modernidade e a Igreja. De maneira geral, segundo a historiadora Ilaria Morali, as coordenadas seguidas por esse movimento de renovação teológica pretendiam um entre outras coisas,

- o retorno às fontes (Escritura, Tradição, patrística, liturgia) e à história (restabelecer a ligação da visão histórica dos Padres com as dos contemporâneos);
- uma atenção às influências filosóficas, para uma teologia “viva”, enriquecida pelo contato com o pensamento contemporâneo;
- uma teologia capaz de ilustrar aos contemporâneos o sentido de suas vidas, desdobrando uma visão total do homem cristão;
- uma recuperação do universalismo para redescobrir a força encarnatória do cristianismo em relação às culturas e os povos<sup>18</sup>.

As atividades intelectuais das escolas de teologia de Lyon e de Fourvière eram intensas. Foram publicados vários artigos e livros que suscitaram diversas polêmicas. Entre esses escritos destacou-se o livro de Chenu, *O Evangelho no tempo*, publicado em 1946, que foi incluído no *Index Librorum Prohibitorum*, e implicou na destituição do cargo de diretor que ocupava e a perda da cátedra, atitude que significou um alerta para todos os pensadores que se engajaram na renovação teológica. Em um comentário no *L'Osservatore Romano*, a posição oficial do Vaticano em relação à *Nouvelle Théologie* ficou clara, e o movimento foi abertamente criticado por “inclinarem-se ao semimodernismo, ao relativismo filosófico e teológico, ao relativismo dogmático, ao subjetivismo em nome da experiência religiosa”.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> GIBELLINE, Rosino. **A teologia do século XX**. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1996, p. 167.

<sup>18</sup> MORALI, Ilaria. **Henri de Lubac**. São Paulo: Loyola, 2006 (Coleção Teólogos do século XX, v. 7), p. 13.

<sup>19</sup> GIBELLINE, Rosino. **A teologia do século XX**. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1996, p. 168.

Após a condenação de Chenu, as advertências também se voltaram para a escola de teologia de Fourvière, onde o blondelismo e o evolucionismo teilhardano haviam ganhado força. A situação teológica tensa na França fez com que as preocupações com os rumos dessa nova teologia chegassem a Roma, e em 1950, Pio XII promulgou a Encíclica *Humani Generis*, que criticava abertamente as novas tendências teológicas. Lubac também sofreu com o silêncio imposto por Roma, e as severas críticas feitas a sua concepção de sobrenatural o impediram de dar continuidade publicamente à difusão de suas novas ideias.

Em 1946 de Lubac publicou sua obra *Sobrenatural*, composta de setecentas páginas, e que gerou diversas críticas às teses expostas ali. Essas teses lançaram uma nova luz sobre a afirmação tomista do desejo natural de ver a Deus. A interpretação da afirmação tomista mais disseminada era a do sistema de natureza pura, que afirmava uma natureza destituída de graça. Entretanto, o jesuíta rechaçou a ideia de uma natureza pura. Para o pensador, afirmar essa teoria não era uma maneira eficaz de resguardar a gratuidade plena do sobrenatural. O cerne da questão da natureza pura se encontrava na exegese de Cajetano<sup>20</sup>, que chegou à conclusão da existência da natureza pura, e, que de acordo com Lubac, era uma resposta que não se encaixava na tradição oriental e nem ocidental. O erro desta solução se encontrava, segundo o jesuíta, em justapor dois organismos completos, a natureza e a sobrenatureza, fazendo com que o homem fosse constituído de duas ordens, uma inferior (natureza) e outra superior (sobrenatural). Porém, para de Lubac a ideia de um fim puramente natural era arbitrária e improvável. Com efeito, o pensador almejava o abandono dessa tese, que representava uma estagnação na reflexão teológica sobre a relação entre essas duas ordens. Entretanto, cumpre ressaltar que não adotar a solução da natureza pura não quer dizer autor despreze a tradição e seus legados. Todavia, para o jesuíta, a noção de tradição assume uma conotação diferente, de tradição viva, e recorrer a ela não significaria apenas fazer cópia daquilo que já foi dito, mas realizar uma *assimilação transformadora*. Portanto, para o autor,

não bastará copiar a Antiguidade cristã, e ainda menos copiar a Idade Média. Somente poderemos reviver o vasto humanismo dos Padres, reviver e reencontrar o espírito da sua exegese mística, com um esforço da assimilação transformadora. A casa que devemos construir, por nossa conta – visto que, em seus eternos fundamentos, a Igreja é um imenso canteiro de obras –, mudou de estilo várias vezes, pela sua época, e sem considerar-nos superiores a nossos Padres devemos conferir-lhe nosso estilo, ou seja, aquilo que corresponde as nossas necessidades – a nossos problemas. Nada ganharemos [...] sonhando um impossível retorno ao passado<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Cajetano (1469-1534) foi um importante tomista italiano.

<sup>21</sup> MORALI, Ilaria. **Henri de Lubac**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 27-28. (Coleção Teólogos do século XX, v. 7).

O teólogo elencou a posição extremista que predominou na construção da noção de natureza pura, e que colaborou para a dissociação das ordens natural e sobrenatural. Essa posição é a que afirmava que a ordem sobrenatural acaba “por constituir, com relação à ordem natural, apenas uma espécie de clone”.<sup>22</sup> Com efeito, natural e sobrenatural seriam duas ordens justapostas, constituindo duas coisas distintas. Separação, que de acordo com o padre francês, remeteria à herança do nominalismo.

A noção de tradição no pensamento de Lubac é importante para compreender os motivos que levaram o autor a rejeitar a tese da natureza pura como a única afirmativa correta da exegese. À luz da Tradição, que tinha como ponto de partida a ideia do desejo natural ao divino tomasiano, se fazia necessário, sem deixar de lado as antigas reflexões sobre o tema, fazer uma releitura do *desiderium naturae* dentro da *tradição viva*, assimilando as necessidades do homem religioso moderno, pois as exegeses feitas até então apresentavam uma posição unilateral, afirmando a independência completa dessas duas ordens. A partir dessa releitura, de Lubac chegou à conclusão de que o extrinsecismo não era uma reflexão recorrente no pensamento cristão, mas fruto de exegeses distorcidas do pensamento de Tomás de Aquino. Porém, de Lubac esclarece que,

renunciar à hipótese moderna de “natureza pura” não poderia ser uma maneira de atenuar, nem um pouco, a idéia do sobrenatural e de torná-lo, por assim dizer, “menos sobrenatural” [...] A conclusão a ser extraída é oposta, como cada um sabe. O fato de a natureza não ser concebida como uma ordem que pode fechar-se em si mesma, e sim como tendo uma finalidade sobrenatural, também não implica que ela tenha, já em si mesma e como do seu fundo, o mínimo elemento positivamente sobrenatural<sup>23</sup>.

Para Lubac, essa releitura se fazia necessária porque na tradição cristã era possível identificar três interpretações diferentes para a questão tomista, porém, todas elas adotavam uma posição que remetia a apenas uma parte da complexa articulação que envolve essa discussão. Um primeiro grupo de pensadores admitia que a semelhança divina já pressupunha um chamado para a semelhança, que capturaria não só a natureza humana, mas também a natureza histórica. A segunda posição defendida a ideia de que a imagem é a ordem da natureza, somente a semelhança atingiria o plano sobrenatural, a semelhança realizada é que implicaria na participação na natureza divina. Os adeptos da terceira posição, embora concordassem com a segunda interpretação ao afirmar que a imagem é a natureza, divergem na ideia de que a imagem já pressupõe um chamado à semelhança, e de que esta permaneceria

<sup>22</sup> LUBAC, Henri de. **O mistério do sobrenatural**. In: MORALI, Ilaria. Opus cit. p. 95.

<sup>23</sup> LUBAC, Henri de. **O mistério do sobrenatural**. In: MORALI, Ilaria. Opus cit. p. 94-95.

na esfera do natural. Esta interpretação excluiria a visão beatífica. Todas as posições dão base para a ideia de uma natureza pura ao afirmarem a possibilidade de uma ordem natural autônoma.

A tentativa de salvaguardar a graça por meio da afirmação de um fim puramente natural do homem produziu penosos frutos para a relação entre o homem e o cristianismo. A insistência em afirmar a autossuficiência das duas ordens favoreceu o desenvolvimento de um estranhamento entre a experiência espiritual e o compromisso histórico do homem. Ao tentar proteger em demasia o sobrenatural de ser corrompido, caiu-se no erro de relegá-lo ao exílio.

Segundo de Lubac, é o fim do espírito que determina a sua natureza, logo, não seria possível conceber que o espírito se destine a um fim que seja estranho a ele, que venha essencialmente de fora. Portanto, o fim do homem é o sobrenatural e não pode ser visto como algo vindo de fora, acrescentado, como se fosse fruto de uma modificação acidental. Ao supor que o fim do homem não fosse a ordenação ao sobrenatural, originava-se uma diferença entre o homem não ordenado ao sobrenatural e aquele ordenado a um fim transcendente: criava-se a ideia de uma natureza diversa, que vivem em *dois universos* completamente distintos, sem relação entre si, o que seria inaceitável para o autor. De acordo com o padre francês, haveria entre graça e natureza uma aliança que se cumpriria no estabelecimento de uma relação dinâmica entre essas duas realidades, afirmando a vivacidade da história da salvação, que por sua vez, ressalta a correspondência entre o ato criador (que é realizado de forma gratuita e por amor) e o ato redentor, e por amor o homem também é destinado ao dom da autocomunicação. Essa aliança defendida por de Lubac, excluía a ideia de uma natureza autossuficiente, fechada em si mesma. O pensamento do teólogo Companhia de Jesus explicitava que “Deus o tornou [homem] aberto ao pacto consigo e gratuitamente decidiu oferecer-lhe seu próprio ser, que o ser humano é revelado em suas aberturas transcendentais à graça, apesar de toda a tragicidade e finitude do existir histórico”.<sup>24</sup>

Para o autor, era impossível separar a existência do espírito de sua destinação, logo, em nenhuma hipótese poderia se conceber uma natureza que não esteja determinada pelo desejo do homem de ser humano à imagem de Deus. Em virtude dessa necessidade, que inseria esse desejo na natureza humana, fazendo, portanto, que esse desejo não pudesse ser considerado acidental e nem fruto de uma deliberação humana, mas sim fruto da vontade divina, que ao querer o ser humano à sua imagem, imprimiu em seu ser essa finalidade: o desejo de ver a Deus, que é um desejo inculcado pelo próprio Deus. Portanto, esclarecido que

---

<sup>24</sup> FORTE, Bruno. *À escuta do Outro: Filosofia e revelação*. Trad. Mário José Zambiasi. São Paulo: Paulinas, 2003 (Coleção teologia filosófica), p. 100.

por parte do homem não existe uma exigência do sobrenatural, mas sim uma ordenação inculcada por Deus, ficava assegurada assim a gratuidade do sobrenatural. Lubac afirmou que o “desejo do sobrenatural, por natural e sério que seja, não será, em nenhum estado, aquilo que determina o dom efetivo de Deus”<sup>25</sup>, mas a relação seria justamente a inversa, ou seja, “é a vontade do doador que desperta o desejo naquele que ela quer alcançar. Esse ponto é incontestável. Bem compreendido, basta para afastar qualquer suspeita de naturalismo”.<sup>26</sup>

Com efeito, a afirmação de que o desejo de ver Deus estaria no homem, não comprometeria a gratuidade da graça, pois seria só por meio do puro dom que o ser humano poderia realizar esse desejo. Existiria então nessa relação uma forma de *dúplice gratuidade*, na qual o homem foi criado e lhe foi inculcado esse desejo e a realização desse desejo se daria pelo dom da graça. Colocando como ponto de partida a relação entre natural e sobrenatural, outra questão fundamental se pôs para de Lubac: se a aspiração ao sobrenatural é parte constituinte do homem, logo, esta ordem poderia ser objeto do conhecimento natural? Para Lubac não seria possível que a razão humana conhecesse o desejo da visão beatífica completamente, bem como a ideia de que um suposto conhecimento racional desse desejo natural venha a ser uma prova de que o ser humano é chamado ao sobrenatural, logo, permanece a categoria de mistério. A ignorância do homem em relação a esse desejo não reside na ausência do desejo, postulada na afirmação da existência de uma natureza pura hipotética, mas sim na profundidade do desejo que se aloja no âmago da alma. Vem então a “necessidade da revelação divina e da graça, sem que, todavia, esse conhecimento oferecido no plano do sobrenatural [...] possa esgotar o mistério. Se o crente pode reconhecer o desejo natural da visão de Deus, o seu será sempre, então, um conhecimento *aliquo modo*”.<sup>27</sup>

Porém, apesar dos esforços de Lubac em salvaguardar a graça como dom inteiramente gratuito, os críticos afirmaram que o jesuíta havia comprometido a gratuidade do sobrenatural. As críticas reduziam o pensamento do padre a um silogismo lógico simples: se o fim determina o fim do espírito e esse fim é sobrenatural, logo, é o sobrenatural que determinaria a natureza do espírito. Chegou-se à conclusão de que o sobrenatural seria constitutivo, essência do espírito, logo, algo que é essencial não poderia ser considerado um dom gratuito. O esquema elaborado por de Lubac e difundido pela *Nouvelle Théologie* era, para os críticos, uma solução insuficiente. Por isso, reafirmou-se então a necessidade de uma natureza pura para resguardar o sobrenatural.

<sup>25</sup> LUBAC, Henri de. **O mistério do sobrenatural**. In: MORALI, Ilaria. Opus cit. p. 123.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> MORALI, Ilaria. **Henri de Lubac**. São Paulo: Loyola, 2006 (Coleção Teólogos do século XX, v. 7), p. 46.

Além das críticas, um importante defensor do pensamento do padre francês foi Hans Urs von Balthasar, que via na obra de Lubac uma fecunda aproximação entre a ordem natural e a sobrenatural, permitindo assim estabelecer uma relação entre duas realidades assinaladas como opostas e irreconciliáveis, e seria nessa relação que residiria, de acordo com Balthasar, a originalidade e o mérito das reflexões de Henri de Lubac. O padre de Lubac também encontrou apoio incondicional em seu amigo íntimo, Teilhard de Chardin.

Em função do caráter novidadeiro das relações estabelecidas por de Lubac entre natureza e graça e da dimensão de sua obra *Sobrenatural*, as críticas se tornaram cada vez mais ásperas. O jesuíta publicou, em 1950, o artigo *O mistério do sobrenatural*, com o intuito de pacificamente replicar os adversários oferecendo explicações sobre os pontos polêmicos de seu pensamento e de se defender da principal acusação que pesava sobre sua obra: a de desvirtuar o conceito de gratuidade da ordem sobrenatural. A partir das explicações fornecidas por de Lubac, tanto o jesuíta quanto seus superiores esperavam que os ânimos se acalmassem, entretanto, as esperanças se tornaram vãs, e ainda em 1950, Lubac foi impelido a colocar fim na questão, resignando-se ao silêncio obsequioso, bem como foi afastado do magistério. A situação se agravou com a publicação da encíclica *Humani Generis* onde em algumas passagens podia se vislumbrar a condenação da posição do jesuíta acerca do sobrenatural bem como o movimento da *Nouvelle Théologie*. A encíclica deixava clara a posição oficial da Igreja com relação à discussão: não era possível excluir a ideia de que Deus poderia criar seres intelectuais sem ordená-los à visão beatífica. O tema do sobrenatural, tão caro ao jesuíta, foi o que doravante, o relegou ao ostracismo. Todavia, cumpre ressaltar que não só de Lubac sofreu com as restrições, mas também outros pensadores e companheiros de Ordem, como Jean Daniélou, Yves de Congar, Montcheuil e Henri Bouillard, que tiveram suas obras retiradas das bibliotecas, assim como as de Lubac, que foram submetidas à censura.

O silêncio intelectual imposto a Henri de Lubac perdurou por mais de uma década, e só chegou ao fim com o papa João XXIII, que convidou o jesuíta a fazer parte da preparação do Concílio do Vaticano II, o que representou para ele uma oportunidade de se colocar a serviço da Igreja que se abria de forma gradual aos apelos de um novo contexto histórico que exigia uma renovação. Este acontecimento foi um ato de reabilitação pública, todavia, esta retomada ao campo intelectual se deu de forma lenta, pois de Lubac ainda era visto com grande desconfiança por parte dos teólogos. Em 1960, o jesuíta, liberado do silêncio retoma o tema do sobrenatural publicando um livro com o mesmo título do artigo publicado em 1950.

O padre francês faleceu no dia 4 de setembro de 1991, aos 95 anos, porém, seu legado à teologia do século XX permaneceu vivo.

Ademais, apesar das retaliações da *Humani Generis*, essa nova perspectiva da relação natural/sobrenatural se impunha cada vez mais, e ficava claro que o conceito de natureza pura não poderia constituir o fundamento da antropologia teológica. Outro teólogo que colaborou para com o estabelecimento dessa reflexão progressista foi Karl Rahner<sup>28</sup> (1904-1984). Em suas reflexões, o tema da relação entre essas duas ordens gira em torno da noção de *existencial sobrenatural*. Rahner compartilha da posição da *Nouvelle Théologie*, logo, o teólogo rejeitou a ideia do extrinsecismo da graça, que foi assinalado pela tradição escolástica e pelos pensadores que tentaram reavivá-la. Com efeito,

Rahner assinala que constitui uma tarefa autêntica da teologia superar esse extrinsecismo e, para tanto, desenvolve sua reflexão em torno do que denomina o coração da concepção cristã da existência humana: o homem como evento da autocomunicação livre e perdoante de Deus. Segundo o autor, Deus comunica-se ao homem mediante um ato de amor absolutamente livre e gratuito. Esta autocomunicação divina antecede a liberdade do homem e, portanto, ao eventual fechamento ou aceitação por parte deste ao dom de Deus. Neste sentido, na ordem concreta da existência, a autocomunicação de Deus enquanto oferta à liberdade constitui o que há de mais íntimo e autêntico no homem<sup>29</sup>.

A autocomunicação com Deus não pode ser concebida como algo extrínseco, pois a experiência da graça não é algo acrescentado à natureza humana como um acessório que a complementa, mas é algo que se explica no próprio homem. E esta oferta, que o teólogo denominou de *existência sobrenatural* é a ideia de que o homem foi criado voltado para o sobrenatural e significa que a natureza pressupõe a graça e graça pressupõe a natureza, logo, graça é dada de forma de oferta. Neste sentido, Rahner promoveu um avanço em relação à posição da *Nouvelle Théologie*, harmonizando a ordenação do homem ao sobrenatural preservando a gratuidade da graça, por meio da distinção entre dinamismo puramente natural e o dinamismo do existencial sobrenatural, negando que haja uma disposição puramente natural da natureza à graça.

Assim como de Lubac, Rahner, e outros, foram responsáveis pela difusão da mensagem conciliar, principalmente no período de pós-concílio, momento no qual prevalecia um clima de efervescência e entusiasmo. Era preciso não só divulgar os resultados do

---

<sup>28</sup> Cf. RAHNER, Karl. **Escritos de teologia. Tomo V.** Madri: Nuevos Escritos, 2003.

<sup>29</sup> TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. **Comunidades Eclesiais de Base: bases teológicas.** Petrópolis: Vozes, 1988, p. 69.

Vaticano II, mas empenhar-se na tarefa de predispor a comunidade para lidar com as mudanças.

Finalizando, é possível concluir que, sob o influxo das reflexões da *Nouvelle Théologie*, e de seus prolongamentos, a evolução teológica se fortaleceu e ganhou solidez, se firmando no cenário de crise da exegese teológica tradicional, que estabelecia uma ponte intransponível entre natureza e graça. A orientação da renovação teológica voltava-se para o enfoque que acentuava a unidade da história, e conseqüentemente, também assinalava a vocação do homem para a comunhão com Deus de forma gratuita.

Os desdobramentos da questão entre natureza e graça transpuseram os limites das especulações e foi o umbral para assuntos que se colocaram como desafios para as religiões cristãs do século XX: o ateísmo e o destino dos não cristãos. Henri de Lubac contribuiu, na medida em que sua posição e formação religiosa permitiram, para os avanços das relações entre o catolicismo e as outras religiões. As reflexões sobre a temática do sobrenatural deveriam servir de estímulo para uma leitura crítica do complexo cenário histórico que sua geração presenciou: as grandes guerras, a ascensão dos regimes totalitários e também os movimentos anticristãos, o que exigia deste contexto uma aproximação entre Deus e o homem e não o contrário. O prolongamento do pensamento do padre francês revela a flexibilidade de sua concepção frente ao mosaico histórico do período em que desenvolveu suas reflexões. A ousadia do jesuíta ao afirmar o destino sobrenatural do homem revela sua fé nas potencialidades da humanidade, e não o impediu de ressaltar a importância das aspirações humanas naturais, porém, demonstrando sempre que para coroar essas aspirações exige-se o divino. Ademais, a teoria do sobrenatural vai além da defesa de um único fato cristão e também destaca sua absoluta universalidade, alcançando todos os indivíduos e todas as nações.

A atuação direta de Lubac no evento conciliar o colocou como uma das forças motrizes das renovações promovidas pelo Concílio, inspirando um novo enfoque da teologia. O Vaticano II representou, para o teólogo francês e para seus companheiros, o reconhecimento de seus esforços retaliados pela veemente oposição dos teólogos defensores do internamento escolástico. A obstinação e a obediência à Igreja fizeram com que Lubac colocasse “com selo de todo o seu itinerário humano a profissão de uma adesão filial à Igreja”.<sup>30</sup> O sobrenatural se confunde com a biografia do padre francês e a paixão pelo tema explica seu percurso teológico. Foi sob o signo do sobrenatural que se consumou um capítulo

---

<sup>30</sup> MORALI, Ilaria. **Henri de Lubac**. São Paulo: Loyola, 2006 (Coleção Teólogos do século XX, v. 7), p. 82.



de grande importância na teologia do século XX, no qual o jesuíta Henri de Lubac teve um papel central.

Tangencialmente à de Lubac, outro jesuíta despontou no cenário teológico moderno propondo, uma visão ainda mais ousada sobre a relação entre o natural e o sobrenatural: o padre jesuíta Pierre Teilhard de Chardin. Engajado nos estudos científicos e na vida sacerdotal, dedicou-se a harmonizar, em forma de uma síntese original, suas duas grandes paixões: o Mundo e Deus. Assim como seu amigo companheiro de ordem, Chardin presenciou e viveu intensamente o período de crise da Igreja, contexto que conseqüentemente delineou os contornos de seu pensamento. Imerso por completo nos conflitos de seu tempo, ele “encarnou em si as dores de toda uma geração, jogada na tensão entre dois mundos: o mundo da ciência e o mundo da fé”.<sup>31</sup> Tendo como ponto de partida suas duas aspirações, Teilhard elaborou sua visão de Universo procurando sempre conciliar suas duas paixões, respeitando sempre a singularidade do natural e do sobrenatural.

### **1.3. Teilhard de Chardin: Amar ao Mundo e a Deus**

Teilhard de Chardin desenvolveu seu pensamento em um contexto conturbado, marcado pela oposição entre as verdades fé e as verdades da razão. As críticas feitas à religião e ao cristianismo eram contundentes, e paralelamente a essas críticas surgiram as teorias da evolução de Lamarck (1744-1829) e Charles Darwin (1809-1882), cuja obra *A Origem das espécies* marcou a entrada da ideia de evolução no mundo ocidental, e tinha como foco central as discussões sobre o criacionismo bíblico. O Evolucionismo passou a se opor à teoria do Fixismo, segundo a qual existiria mesmo entre as espécies mais próximas uma barreira intransponível, não permitindo assim o surgimento de uma espécie nova, a não ser por criação. Porém, essa teoria se tornou cada vez mais distante da realidade na medida em que surgiram novos argumentos oriundos das descobertas geológicas e paleontológicas que validavam as premissas da Teoria da Evolução.

Nesse cenário assinalado por questões que colocavam ciência e religião cada vez mais distantes, o pensamento de Teilhard de Chardin despontou como uma tentativa de conciliar esquemas interpretativos que eram considerados até então opostos. O campo conflitual da modernidade se colocava da seguinte maneira para o jesuíta: de um lado a Ciência, que o atraía, e cujo evolucionismo exigia uma distinção entre suas várias formulações; do outro lado, a Filosofia, que o chamava ao Mundo, em sua necessidade de uma interpretação

---

<sup>31</sup> ZILLES, Urbano. **Pierre Teilhard de Chardin: ciência e fé**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 21.

unificadora; e, ainda, a Religião, sendo que nesta, o que mais o fascinava era a apologia do dogma da fé, que requeria uma fidelidade criadora. Entretanto, todos os lados estavam passando por um processo de radicalização, e por fim, ele acreditava que se tornariam irreconciliáveis.

Além do cenário de tensão entre diferentes formas com que a ciência e a religião concebiam a realidade, um dos grandes acontecimentos que contribuíram para a gênese do pensamento teilhardano foi a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Teilhard viveu e pensou as intensas atribulações da guerra, que foi para ele um período fecundo que o levou a refletir sobre o valor da experiência humana e marcou seu despertar intelectual. Foi em 1914 que escreveu seu primeiro ensaio, *A vida cósmica*, impregnado de preocupações científicas, filosóficas e místicas<sup>32</sup>. O *batismo de fogo*, como o jesuíta francês denominou a experiência de guerra, foi para ele o acontecimento exterior mais decisivo, ele o revelou a si mesmo. Nas várias cartas escritas nesse período a amigos e parentes, Chardin narrou as batalhas das quais participou, bem como os acontecimentos espirituais mais íntimos vividos nas horas mais obscuras. Foram as transformações promovidas pela guerra que o conduziram, posteriormente, à maturidade intelectual. Ademais, nem mesmo os horrores das trincheiras abalaram sua fé e otimismo. Sobre isso assim escreveu Teilhard: “mais que nunca creio que a vida é bela, nas piores das circunstâncias – quando nela vemos que Deus está lá sempre”.<sup>33</sup> Teilhard era um homem de ação, que recusou-se muitas vezes a permanecer nas seguras enfermarias para ajudar nas frentes de batalha<sup>34</sup>. Em carta de 7 de outubro de 1915 escreveu à sua prima Marguerite sobre o incômodo que sentia ao ver os soldados partirem para o combate enquanto era obrigado a ficar com os demais: “Queres acreditar que tenho vergonha de pensar que fiquei nos corredores enquanto meus amigos partiam para morrer?”<sup>35</sup>

Entretanto, apesar da importância da guerra para seu desenvolvimento intelectual, a paixão e o fascínio pela matéria, tema central de suas investigações, se originaram na infância. A respeito disso, assim declarou o autor em seu texto autobiográfico intitulado *El corazón de la materia*: “Não tinha certamente mais que seis ou sete anos quando comecei a sentir-me atraído pela matéria, mais precisamente, por algo que ‘brilhava’ no coração da Matéria”.<sup>36</sup> À atração pueril pela consistência, atributo fundamental de todo o ser, ele denominou *chamado*

<sup>32</sup> Os escritos do período da guerra foram reunidos posteriormente sob o título geral de *Escritos do tempo da Guerra*, contendo, em origem, todos os grandes temas da visão que ele viria a desenvolver ao longo de sua vida.

<sup>33</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Gênese de um pensamento: Cartas 1914-1919**. Trad. Camilo Martins Oliveira. Lisboa: Moraes Editora, 1966, p. 63.

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 80.

<sup>36</sup> *Id.* **El corazón de la materia**. Trad. Milagros Amado y Denise Garnier. Maliaño: Sal Terrae, 2002. (Colección El Pozo de Siquem v. 139), p. 19.

*da matéria*. Chardin encantou-se principalmente pelo ferro, pela sua constituição sólida, mas foi o interesse pelas pedras que o engajou no planetário. Posteriormente, Teilhard reconheceu nessa experiência o seu despertar para a vida cósmica. Outra questão que sempre o fascinou e acompanhou seu itinerário intelectual foi o problema da unidade do todo: como seria possível escapar da implacável fragilidade da multiplicidade? Como superar a dicotomia entre matéria e espírito?

De início, pela educação recebida e por sua opção religiosa, Teilhard assumiu ter admitido uma heterogeneidade de fundo entre matéria e espírito. Foi a descoberta da Evolução, que dissipou os resquícios da dicotomia no pensamento teilhardano. Essa descoberta não se referia apenas ao contato com as teorias evolucionistas, mas a uma tomada de consciência, que “como uma presença – cresceu em mim até invadir todo o meu céu interior, a consciência de um fluxo profundo, ontológico, total do Universo ao meu redor”,<sup>37</sup> segundo o autor.

Ao entrar em contato com a obra *A Evolução Criadora*, de Henri Bergson (1859-1941), Chardin confessou que a leitura o atçou, o despertou para a possibilidade de uma síntese entre “o culto da Matéria, o culto da Vida e o culto da Energia Espiritual”<sup>38</sup>, antes justapostos em um Cosmos estático. Segundo o jesuíta, de acordo com essa concepção tradicional era preciso assegurar a visão de que,

a primeira (minha divina Matéria) não era se não a humilde serve (para não dizer a adversária) da segunda, encontrando-se esta (quer dizer, o Espírito), desde então reduzida aos meus olhos, por este mesmo feito, a não ser mais que uma Sombra, que havia de ser venerada em princípio, porém pela qual (emotiva e intelectualmente falando) eu não experimentava na realidade nenhum interesse vivo. Julgue a si mesmo, em consequência, minha interior de libertação e júbilo quando, com meus primeiros passos, ainda vacilantes, por um Universo “evolutivo” contava que o dualismo no qual havia me mantido até então se dissipava como a névoa ante o sol nascente. Matéria e Espírito, são duas coisas, se não dois *estados*, dois rostos de uma mesma Trama cósmica, segundo é vista, ou se prolongue, no sentido em que (como tinha dito Bergson) é – ou, pelo contrário, no sentido em que se desfaz<sup>39</sup>.

Porém, com o advento da modernidade, o princípio fundamental da explicação da realidade deixava de ser uma ordem estática (como se pensava na escolástica), e passava a ser uma ordem dinâmica, e de certa forma, instável. Com a afirmação de uma Evolução universal, as teorias fixistas, adeptas da imobilidade perpétua perderam credibilidade, e a dinamicidade

<sup>37</sup> Ibid. p, 17.

<sup>38</sup> ARCHANJO, José Luiz. *A hiperfísica de Teilhard de Chardin*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento, 1974 (Tese de Doutorado), p. 28.

<sup>39</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. *El corazón de la materia*. Trad. Milagros Amado y Denise Garnier. Maliaño: Sal Terrae, 2002. (Colección El Pozo de Siquem v. 139), p. 28.

passou a explicar as relações no Universo. Restaria então um lugar para Deus? Como seria possível conciliar a visão cristã de mundo com as afirmações científicas sobre a evolução do Universo? Estes eram, para Teilhard, os principais problemas com os quais a Igreja Católica se deparava nesse período.

De acordo com o jesuíta, o desafio do cristianismo na modernidade era o de traduzir sua mensagem dentro da nova visão de mundo. Em um universo em evolução, onde há um todo dinâmico não haveria mais um lugar para a concepção de um espiritualismo extraterreno, desenraizado do mundo, que estabelecia suas bases no menosprezo pelo mundo, ou seja, contrariando os valores defendidos pela modernidade. Essa visão extrinsecista de Deus o colocava cada vez mais distante, sem nenhum vínculo com as tarefas terrenas. Todavia, uma visão exclusivamente imanentista fecharia qualquer possibilidade de abertura para um Deus transcendente, daí a dificuldade de elaborar uma síntese entre duas visões que impunham tantas barreiras uma a outra.

A consequência desse dualismo, reafirmado pela tradição escolástica, que estabeleceu uma relação de servilismo entre a Terra e o Céu culminou no processo de naturalização radical, e posteriormente na laicização, ou seja, “a Terra injuriou a Igreja, e pretendeu-se desenvolver-se sem mais precisar do Céu. [...] E, desde então, cada uma das potências sofre cruelmente com o seu isolamento”.<sup>40</sup> Logo, forjou-se uma ciência que se acreditava onipotente e uma humanidade que se bastava a si mesma, e estabeleceu-se uma ideia de religião que repudiava a natureza e era alheia aos interesses dos homens. Religião e ciência, Terra e Céu se tornaram fragmentos desconjuntados que pareciam cada vez mais distintos e irreconciliáveis.

Num contexto histórico em que se impunha uma valorização da visão científica e materialista do mundo e marcado por dualismos, questionamentos importantes foram colocados pelo jesuíta: seria possível conciliar o amor ao mundo e o amor a Deus de forma saudável? Nos termos do autor: “para ser cristão será necessário renunciar a ser humano, humano no sentido amplo e profundo da palavra, humano áspera e apaixonadamente?”<sup>41</sup>

Para Teilhard, o cristão experimentava a angústia de acreditar que vivia uma tensão entre duas atrações distintas “uma por um Fim natural hipotético do Cosmos, e outra pelo Fim sobrenatural que nos espera perante Deus”<sup>42</sup>, tensão acentuada pela concepção escolástica, que também via a ordem natural e sobrenatural como ordens acabadas e completas em si

---

<sup>40</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Escritos do tempo da Guerra**. Trad. Luísa Ducla Soares. Lisboa: Portugalia, 1969 (Coleção Documentos Humanos v. 30), p. 93.

<sup>41</sup> Ibid. p. 21.

<sup>42</sup> Ibid. p. 332.

mesmas, logo, a graça tinha um caráter iminente extrínseco. Criou-se então uma dualidade na vida do cristão: seria preciso renunciar ao fim natural para alcançar o fim sobrenatural, desprezar o mundo, a matéria, para viver o ideal transcendente. Colocou-se então uma importante questão: como conciliar o ideal natural humano com o ideal sobrenatural religioso? Ou seria necessário, para ser cristão, desinteressar-se da marcha do Cosmos? Eis aí para Chardin “o problema vital, no qual inevitavelmente se entrecrocaram, num coração cristão, a fé divina que sustenta suas esperanças individuais e a paixão terrestre que é a seiva de todo esforço humano”.<sup>43</sup>

O jesuíta francês também viveu esse dilema. Apaixonado pelas ciências, principalmente pela geologia, em sua juventude em 1899, período no qual estudava em Nova Jersey, chegou a cogitar a renúncia ao estudo da geologia, acreditando haver uma enorme dificuldade em conciliar a sua atração pela Natureza, e o evangelismo da imitação de Cristo. Sobre isso, Chardin escreveu: “juvenista em Jersey, cheguei a considerar seriamente a eventualidade de uma total renúncia à ciência das Pedras, que me apaixonava então, para me consagrar inteiramente às atividades ditas ‘sobrenaturais’ ”.<sup>44</sup>

Logo,urgia para Chardin, a necessidade de conciliar e de estabelecer uma identificação do que o autor dizia serem dois sóis no céu de sua alma, pois o Real, que na sua riqueza e multiplicidade encantou Teilhard, necessitava de uma interpretação coerente em sua totalidade. A unificação dessas duas experiências autênticas era para ele uma exigência de coerência, bem como era essencial estabelecer uma relação entre suas duas grandes paixões, a Fé em Deus e a Fé no Mundo, para superar o dualismo. Intenção que se tornou ainda mais explícita em sua obra *O Meio Divino*, publicada após a sua morte, devido às interdições que seu pensamento sofreu. Levando em consideração o dilema daqueles que se encontravam diante de um ideal religioso humano e um ideal religioso cristão, e que temiam falsear uma dessas aspirações, Teilhard pretendia provar,

por uma espécie de verificação tangível, que tal inquietude é vã, posto que o cristianismo mais tradicional, o do Batismo, da Cruz e da Eucaristia, é susceptível de uma tradução onde passa o melhor das aspirações próprias do nosso tempo [...] mostrar que sempre velho e sempre novo, o cristão não deixou de ser o “primeiro” na humanidade<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Ibid. p. 22.

<sup>44</sup> Id. **El corazón de la materia**. Trad. Milagros Amado y Denise Garnier. Maliaño: Sal Terrae, 2002 (Colección El Pozo de Siquem v. 139), p. 24.

<sup>45</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O meio divino**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 198, p. 17.

Chardin promoveu uma síntese entre os três sentidos por ele considerados fundamentais: O Cósmico, o Crístico, ambos em conjunção por meio do Humano. A partir dessa síntese o autor passou a buscar o fim último, o Cêntrico. As duas fés, no Mundo e em Deus, longe de oporem-se entre si, representavam para ele componentes essências de uma mística humano-cristã completa. Segundo o Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz a síntese que Chardin elaborou consistiu em “uma renovação profunda na visão que o cristão tem da realidade para que possa traduzir as verdades eternas dentro de uma perspectiva evolutiva, de acordo com a mentalidade do homem moderno”.<sup>46</sup>

O jesuíta ressaltou com frequência seu amor pela Matéria e pela Terra, bem como sua dedicação a Deus e o desejo de reconciliar Deus e Mundo dentro de uma visão evolutiva, compatível com o contexto histórico em que viveu, resgatando o cristão da angústia provocada pelo dualismo no qual acreditava viver. Essa tendência ficou nítida em seus escritos, em especial no primeiro, redigido no *front* de guerra: *A vida cósmica*, que ele considerou como seu *testamento intelectual*, devido às incertezas de um futuro nos campos de batalha assaltados com frequência pelos obuses. O próprio jesuíta admitiu que nesse pequeno texto ele exprimiu sua *visão mais ardente* tamanha era a sua necessidade de expressar seu amor pela vida e pelo Universo em todos os seus aspectos.

Para Teilhard, o fato inicial a ser considerado para compreender a relação entre o homem, o divino e o Universo, é o de que o ser humano estaria ligado a tudo o que o rodeia, por hereditariedade, determinismos e afinidades diversas. Essa rede de ligações faz com que o homem queira deixar o isolamento que o centra em si próprio e buscar uma existência mais ampla, uma unidade superior, que o faria participar da totalidade. Este era outro acontecimento que colocava o homem diante do dilema de amar o Mundo ou a Deus e do problema da unidade, pois, para o teólogo: “Será necessário, para nos unirmos a Cristo, desinteressarmo-nos da marcha própria desse Cosmos *inebriante e cruel* que nos contém e nos ilumina em cada uma das nossas consciências?”<sup>47</sup> Com efeito, se entrechocam no coração do cristão a fé divina que sustenta as esperanças individuais e a paixão terrestre, que constitui a seiva de todo o esforço humano. Teilhard pretendia fazer ouvir a partir de seu ensaio

a palavra da reconciliação de Deus com o Mundo [pois é ela que reconcilia Deus e o Mundo]. Estas páginas a que quis transmitir, com melhor de minha observação das coisas, a solução leal pela qual se equilibrou e unificou minha vida interior, estando-

<sup>46</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin**. Petrópolis: Vozes (Coleção Questões Abertas v. 4), p. 75.

<sup>47</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Escritos do tempo da Guerra**. Trad. Luísa Ducla Soares. Lisboa: Portugalia, 1969 (Coleção Documentos Humanos v. 30), p. 22.

as àqueles que duvidam de Jesus pela suspeita de este desejar desflorar, a seus olhos, o rosto irrevogavelmente amado da terra, àqueles também, para amarem Jesus, se constroem a ignorar aquilo de que a própria alma transborda, finalmente àqueles que, não conseguindo fazer coincidir o Deus de sua fé com o Deus dos seus trabalhos mais nobilitantes, se fatigam e se impacientam com a sua vida dividida em esforços oblíquos<sup>48</sup>.

A reconciliação sobre a qual Chardin escreveu, revelou um aspecto importante que perpassa todo o seu percurso intelectual: a incessante *luta* contra a multidude, e consequentemente uma busca constante pela união. A noção *união*, mais precisamente a de *União criadora* originou-se no pensamento teilhardano

da necessidade de conciliar, num sistema solidamente interligado, as concepções científicas da Evolução (admitidas como definitivas em sua essência) com uma tendência inata que me impeliu a buscar o Divino, não em ruptura do Mundo físico, mas através da matéria, e, de algum modo, em união com ela<sup>49</sup>.

A teoria da união, como uma forma de explicar as coisas, foi resultado também das reflexões sobre as relações que existem entre espírito e matéria. Esse processo de unificação, que segundo Teilhard é constante, revela o devir do Mundo e a necessidade primordial do múltiplo, que ao se complexificar por meio da união não deveria ser mais visto como algo ruim (embora figure entre as consequências da multidude a dor e o pecado), mas como uma necessidade no entendimento e na consumação do progresso do Universo.

A teoria da União criadora admite que na fase de Evolução na qual Teilhard acreditava que o Universo se encontrava, a *unidade* era oriunda das sucessivas unificações do múltiplo, e a perfeição estaria diretamente ligada à centralização. Receber a união significaria sofrer a influência criadora da Deus. Contudo, Chardin afirmou, que ao propor essa teoria, esta precisaria ser avaliada cuidadosamente para não ser mal interpretada. Afirmar a existência de um processo de centração constante, não significaria que *Um* seja composto de *Múltiplo*, no sentido em que a unificação nasça de um processo de fusão dos elementos que associa, pois se assim o fosse, não poderia constituir em um ato de criação, ou seja, algo completamente novo. Ao rejeitar a fusão indistinta dos elementos, o autor estabeleceu um princípio fundamental, que evitaria os desvios de interpretação: a União criadora não funde os elementos que agrupa, mas os conserva, os consoma, pois “a beatitude que ela propicia [...] consiste precisamente em tornar-se um com o outro permanecendo em si”.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Ibid. p. 22.

<sup>49</sup> Id. **Meu Universo e a Energia Humana**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Loyola, 198, p. 29.

<sup>50</sup> Ibid.

Com efeito, a unificação seria regida por uma lei principal, a da *complexidade consciente*, que determina que quanto maior o grau de união de diferentes elementos que compõem um ser vivo e quanto mais complexo o tipo de ligação entre esses elementos maior o nível de consciência, e inserido nessa teoria, o ser humano é considerado como a espécie mais *evoluída*. A união proposta pelo jesuíta revelava a progressiva marcha do Universo e do Espírito rumo à convergência. Seria a dinâmica da união que religaria o céu e a terra, matéria e espírito. O ser emerso dessa união a faz adquirir um sentido ontológico, o que a determina como *criadora*. É no homem, como resultado maior desse processo de unificação, que se encontraria o princípio ou centro da mesma: a sua alma incorruptível. É nele, que pela primeira vez uma substância espiritual apareceu no mundo, marcando um ponto crítico, pois se evidencia o movimento evolutivo da união, que é um processo de centração psíquica, de convergência para um só centro, onde todos os demais se encontram.

Essa teoria revelou um aspecto importante sobre a concepção de Mundo no pensamento teilhardano: a de que ele é instável e inacabado. Instável no sentido de que as almas necessitam de um *Centro*, e inacabado porque sua pluralidade representa uma fragilidade e é, em potência, uma esperança de futuro, ou seja, uma exigência ulterior de unificação subsequente no espírito. Os corolários da *União criadora* ajudam a compreender e utilizar melhor o Universo.

Dentre estes corolários, destacam-se, em primeiro, o princípio fundamental de que toda consistência vem do Espírito, logo, inverteu-se a visão grosseira das coisas que fazia crer que toda a consistência vem da Matéria. Outra conclusão dessa teoria ressalta a realeza do Espírito, ao mesmo tempo em que salva e enobrece a Matéria. É o Espírito que sustenta a Matéria em sua ascensão à consciência, e em troca, esta permite que o Espírito subsista em si. Em decorrência da teoria teilhardana da união, ficou evidenciada a impossibilidade de opor matéria e espírito, pois, de acordo com o Teilhard, “Matéria e Espírito não se opõem como duas coisas, como duas naturezas, mas como duas direções de evolução no interior do Mundo.”<sup>51</sup> Consequentemente, há apenas “dois sentidos no mesmo caminho”.<sup>52</sup>

Logo, para Chardin, se desfazia então todas as dificuldades da filosofia que buscava reconstruir o Mundo a partir de elementos isolados ao invés de erigir como princípio fundamental do Universo a unidade. Os dualismos, como o que se acreditava existir entre Espírito e Matéria, entre outros, seriam empecilhos à compreensão do Todo, pois o

---

<sup>51</sup> Ibid. p. 35.

<sup>52</sup> Ibid. p. 34.



fragmentam, e geram as aporias filosóficas. Compreender o princípio de unidade faz com que não sejam mais necessárias as pontes entre as coisas no Universo.

Teilhard reconheceu que o caráter novidadeiro de seu pensamento, no que diz respeito especificamente à teoria da *União criadora*, escandalizaria os que queriam “dividir o Real em substâncias (todas igualmente substanciais) e acidentes”.<sup>53</sup> Pois, embora a solução que sua teoria propunha fosse uma forma mais simples de entender o Real e suas relações, aceitar a ideia de um Universo com relações fragmentárias, sem nenhuma ligação entre si parecia ser uma maneira mais cômoda de se lidar com angústia do homem moderno.

Em suma, fruto de um período de crise, o pensamento teilhardano consistiu em um esforço autêntico para reconciliar o cristão e mundo moderno mostrando que entre religião e ciência não há uma ponte intransponível, mas sim, uma possível abertura ao diálogo que poderia promover um enriquecimento mútuo. Chardin, contristado e afligido pela angústia de uma geração que presenciava um distanciamento entre a visão religiosa e a visão científica de mundo, ocupou-se em suas reflexões em estabelecer uma relação entre dois desejos latentes na alma humana: a paixão pelo Mundo e por Deus.

A motivação tipicamente apologética de Teilhard em elaborar uma síntese entre dois campos opostos consistiu em um esforço para mostrar que os problemas da mensagem do Cristianismo, com seus dogmas fundamentais, o da *Encarnação*, *Redenção* e *Parusia* poderiam encontrar seu lugar dentro de uma visão científica moderna. A visão científica não é hostil à visão cristã do mundo, vice versa, mas se completam. Chardin refletiu sobre um problema que constituiu um dos principais motivos para a crise do cristianismo na modernidade: a insuficiência de um Cristianismo demasiado *desprendido* da Terra, o que alimentaria, de certa maneira, um *culto exclusivamente laico* da matéria. O jesuíta sempre ressaltou que a necessidade do ser humano em buscar o equilíbrio, a plenitude, não se encontrava no *imperativo* da teologia moderna em advertir sobre as diferenças entre Céu e Terra, mas sim na ânsia do homem em estabelecer uma unidade.

O equilíbrio do desenvolvimento humano não constitui simplesmente em obedecer cegamente às leis e aos impulsos da Terra. Tampouco significa também uma *simples adesão a dogmas*. Mas possui um sentido mais profundo, um engajar-se em direção a Deus, conciliando tudo o que compõe o Universo, sem exceção. Tudo aquilo que faz pulsar, vivifica o mundo, deve encontrar-se em forma de uma síntese madura e consciente na alma do homem.

---

<sup>53</sup> Ibid. p. 36.

De importância capital no pensamento de Teilhard, a noção de *União*, e seus desdobramentos, representavam para o autor o princípio fundamental para compreensão do Universo. A *União* não representa uma conjunção de elementos desconexos, mas uma forma harmônica de enxergar as relações entre coisas que parecem estar em uma oposição intransponível em relação à outra. Ela tem uma *função* de criar, e não fundir, transformando espírito e matéria em uma só coisa, mas estabelecendo entre ambos uma relação que não os opunha.

Transpondo o dualismo que se fazia presente no homem moderno, Teilhard engajou-se em mostrar que é possível amar o Mundo e a Deus de forma saudável, sem que seja necessário renunciar a um desses amores em detrimento do outro. Logo, o homem não se encontra diante de *dois fins* opostos, um natural e o outro sobrenatural, sem relação alguma entre si, mas há entre essas duas realidades uma relação de dinamicidade e completude.

A paixão de Chardin pela Terra transbordava e o *consumia* com a mesma intensidade que o amor pelas coisas divinas. Por isso, ele almejava que todos os seus esforços e os de todos os homens se consumassem em um fim ideal, a promoção do *Reino de Deus*. Para sanar sua angústia Teilhard pedia, em uma passagem, semelhante a uma oração, para que enfim a paz reine em sua alma: “uma coisa, Senhor, uma só. Mas a mais difícil de todas e – o que é bem pior – que vós tendes possivelmente reprovado... É que, para participar de Vós, me seja de forma alguma exigido rejeitar o Mundo radioso no êxtase do qual despertei...”<sup>54</sup>

Partindo de sua afirmação sobre possibilidade de harmonizar o amor ao Mundo e a Deus de forma positiva, Chardin elaborou a sua visão cristã de Mundo, estabelecendo uma relação entre duas realidades: a natural e a sobrenatural.

---

<sup>54</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Escritos do tempo da Guerra**. Trad. Luísa Ducla Soares. Lisboa: Portugalia, 1969 (Coleção Documentos Humanos v. 30), p. 57.

## CAPÍTULO II

### TEILHARD E A VISÃO CRISTÃ DO MUNDO

Teilhard de Chardin afirmou que nada “está simultaneamente mais próximo e mais distante de nós que a Matéria”<sup>55</sup>, que se apresenta ao homem como algo complexo em sua aparência intimidadora, capaz de amedrontar e inquietar o ser humano, e por uma falta de uma compreensão mais aprofundada e pela maneira unilateral com que o tema era tratado, sob o crivo de posições contrárias, a Matéria era simultaneamente exaltada e amaldiçoada. Vista como poderosa, exuberante, unificadora, mas também como má, dolorosa, caduca e morta, a Matéria sempre foi um problema que inquietou os estudiosos, não só a Matéria em si, mas sua relação com aquilo que supostamente parecia mais contrária a ela: o divino.

Ao estabelecer sua visão cristã de Mundo, Teilhard acreditava ser fundamental reduzir (não de forma a simplesmente simplificar) ao máximo os dualismos que angustiam o homem moderno. Por isso, Chardin procurou inovar na maneira de conceber a relação entre matéria e espiritualização. Afirmando a relação saudável entre o amor ao Mundo e a Deus, o jesuíta procurou construir uma visão positiva da Matéria, e não se deteve apenas em desfazer a *má fama* da qual ela desfrutava, mas a inseriu como parte integrante e fundamental no processo de espiritualização do Mundo, bem como afirmando que emana da Matéria uma forma de espiritualidade.

A Matéria, sobre a qual escreveu o jesuíta, ganhou novos contornos. De fonte do pecado e da desordem, seu conceito passou a abranger os aspectos positivos do Mundo, e o autor procurou ressaltar suas funções que haviam sido deixadas de lado em detrimento do fato de se recordar apenas os aspectos negativos da Matéria. Teilhard também atribuiu a ela funções muito importantes, que vão desde o processo da origem do múltiplo até a consumação final do Mundo, momento no qual se dará a verdadeira União.

Para Chardin, a matéria possui um poder espiritual, uma capacidade de se deixar transformar pelo poder unitivo, e é por meio dela, que, no Mundo, os prolongamentos do divino se fazem presentes. O Mundo também é visto de forma positiva pelo autor, revelando todas as suas potencialidades, e se fazendo meio pelo qual o homem participar de uma *comunhão* com Deus. A visão otimista de Teilhard também incluía o esforço humano. O que para muitos representava um estorvo espiritual, para o jesuíta possuía um valor inestimável na

---

<sup>55</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Escritos do tempo da Guerra**. Trad. Luísa Ducla Soares. Lisboa: Portugália, 1969 (Coleção Documentos Humanos v. 30), p. 391.

construção da Jerusalém Celeste. O mínimo esforço do homem colabora para a União final, na qual todas as coisas se unem ao divino não se confundindo com ele, mas personalizando.

## 2.1 O poder espiritual da Matéria

A construção do pensamento teilhardiano tem como ponto de partida essencial a sua concepção de Universo, de um Mundo enquanto “ouro em que se imprime, pouco a pouco a face de Cristo”.<sup>56</sup> Para Chardin, restava assumir como função e vocação levar o Cristo às realidades mais materiais e naturalistas. Sua maneira pessoal e humana de compreender o Mundo representa sua síntese do Real.

Teilhard elencou alguns princípios fundamentais sob os quais se fortaleceram as bases de sua noção de Universo. O primeiro deles é o primado da consciência, que consiste na convicção da bondade do ser, seguido de outra pedra fundamental na vida interior do jesuíta externada em sua visão de Mundo, a *Fé na Vida*, ou seja, a certeza inabalável de que o Universo, considerado em seu conjunto, tem uma finalidade e não pode se enganar quanto ao seu itinerário e muito menos deter-se no caminho. Posto que o Mundo fosse bem sucedido (mais consciente), restaria a inabalável crença na *Fé no Absoluto*, no *Único Suficiente e Necessário* que movia Chardin. Estabelecidos estes princípios, o autor se encontrou diante do problema concreto da vida, das relações entre espírito e matéria, cuja solução depende da interpretação teilhardiana do Mundo à luz desses princípios, daí a necessidade de compreender primeiramente sua concepção de Universo.

O Universo se revelou a Teilhard como uma “Entidade *eminente grande e preciosa*”,<sup>57</sup> consciente, em um constante *Devir*, que englobaria diversas potencialidades, e se manifestava como envolvente e dominador. O jesuíta se sentia misturado, incluído, ligado ao Universo, ao mesmo tempo em que descobria neste uma unidade essencial na qual todas as substâncias iriam se consolidando. Posteriormente a esta primeira análise dos princípios do Mundo, o autor voltou-se para Deus como *Fim revelado do Universo*.

De acordo com o jesuíta, a Matéria possui três propriedades fundamentais: a pluralidade, a unidade e a energia. A pluralidade se revelaria por meio da atomicidade e é a representação do Mundo que se renova e se esvai. Contudo, sob o olhar que aproxima e reintegra, a pluralidade, enquanto parte integrante da infraestrutura do Universo, converte-se em meio ao processo do *sempre adiante* para o qual está direcionado em uma síntese que

<sup>56</sup> Id. **Meu Universo e a Energia Humana**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Loyola, 1980, p. 13.

<sup>57</sup> Id. **Escritos do tempo da Guerra**. Trad. Luísa Ducla Soares. Lisboa: Portugália, 1969 (Coleção Documentos Humanos v. 30), p. 258 (Grifo do autor).

culminaria, conseqüentemente, em uma unidade coletiva, na medida em que, com o desenvolvimento, a pluralidade vai sendo reduzida a uma união consciente. Em seu estado elementar, a Matéria se vale destas duas características: pluralidade e unidade. Tudo ingressou, de fato, nesse processo de união, porque todas as ligações decorrem da capacidade elementar de interação oriunda da energia, poder de ligação entre eles. A Matéria, em sua totalidade, é o que Teilhard denomina de *Estofo do Universo*. Entretanto, não se deve considerar a estrutura da Matéria como um bloco maciço, com mera acumulação de ligações articuladas, nem como um emaranhado homogêneo, indistinguível, pois sua estrutura é dinâmica, com infinitas combinações. O autor também afirmou que não existe a Matéria em estado bruto, totalmente inerte; há em todo elemento do Universo, em menor ou maior grau, um germe de interioridade, ou seja, de consciência.

Obedecendo à *lei da complexidade*, a Matéria evolui, concentra-se, e a compreensão dos estudiosos sobre ela deve seguir a mesma tendência. No exame mais profundo do Real, a Matéria deve deixar de ser vista como algo inferior, porém, para o autor, ainda prevaleciam as oposições entre materialismo e espiritualismo. Segundo Teilhard, de um lado

os materialistas se obstinam em falar dos objetos como se esses não se constituíssem senão em ações exteriores, em relações de “transigência”. De outro lado os espiritualistas teimam em não sair de uma espécie de introspecção solitária onde os seres não são considerados senão fechados sobre si mesmos, em suas operações “imanescentes”. Aqui e ali se peleja em dois planos diferentes sem encontro; e cada qual não vê mais que a metade do problema<sup>58</sup>.

Com efeito, Chardin ressaltou novamente a maneira unilateral com que vinha sendo tratado o problema da Matéria pelos estudiosos, cientistas e teólogos. Faltava uma boa vontade de ambas as partes para integrar em uma síntese definitiva as duas faces do Real numa dinâmica geral, revelando uma harmonia entre a dimensão de crescimento interior e de crescimento exterior. Era preciso assegurar que estas duas faces “apareçam a nós não apenas atuando em harmonia, mas unificadas num só Fenômeno, expressando a atuação de uma única força motriz da Evolução Universal: a Energia Fundamental.”<sup>59</sup> Diante dessa necessidade de integração, ficavam cada vez mais evidentes para o autor as relações estreitas que se estabeleciam entre Matéria e Espírito.

No *composto humano*, vê-se a atuação conjunta de dois tipos de energia: a espiritual e a material. Essa interdependência é clara: de um lado está a dependência do Espírito em

<sup>58</sup> Id. **O fenômeno humano**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 47.

<sup>59</sup> ARCHANJO, José Luiz. **A hiperfísica de Teilhard de Chardin**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento, 1974 (Tese de Doutorado), p. 449.

relação à Matéria. O primeiro se faz através da segunda, pois em sua vida, o Espírito tem seu suporte na materialidade. Qualquer atividade espiritual demanda certo esforço físico, que somente a Matéria, com seu poder espiritual poderia fornecer, logo, não deveria haver no mundo se não uma única energia.

Contudo, o jesuíta tomou as devidas precauções para que não se deturpasse a ideia da ligação entre as duas energias, confundindo tal relação com “uma transmutação direta da segunda [energia espiritual] na primeira [energia material], num processo de interiorização sublimadora”<sup>60</sup>, ou seja, a ideia de uma *mudança de forma* deveria ser abandonada, pois do mesmo modo que se tornava manifesta a ligação entre ambos, também se evidenciava a independência entre as energias.

Sob a perspectiva da teoria da *União Criadora*, em seu escrito *Os nomes da Matéria*, Chardin traçou uma linha cronológica dos nomes contraditórios que foram dados à Matéria ao longo dos séculos. Definições que, segundo Teilhard, foram frutos de uma análise deturpada da mesma. O jesuíta iniciou sua linha com a definição de *matéria formal*, que é a noção segundo a qual a Matéria não une (só o Espírito o faz), mas dá ensejo à união, e esta noção, passando por diversas transformações conceituais, culminou na ideia de *matéria ressuscitada*, que para o autor representava a compreensão ideal. Assim, para o autor a “matéria terá entrado na sua derradeira fase, e terá um único Nome”.<sup>61</sup> Esta compreensão mostrava que algo de material no homem participaria na vida definitiva do Espírito. As almas humanas teriam, por natureza, a necessidade de se completarem por meio da unidade de um *Princípio comum beatificador*, necessidade que não é amorfa, mas animada pela Matéria, pois as almas separadas têm como imperativo a união. Chardin descartou a ideia de que a *matéria ressuscitada* fosse, “segundo parece, a soma recriada das mónadas materiais”,<sup>62</sup> pois não seria ortodoxo pensar a humanidade ressuscitada sendo formada pela simples associação em um *Corpo espiritual* de almas glorificadas. o jesuíta acreditava que algo de carnal deveria renascer no homem.

A aptidão que a Matéria tem para se deixar penetrar progressivamente e se transformar pela energia unitiva espiritual (cuja presença nela, é um dos efeitos essenciais da Criação), e na sua capacidade de fornecer aquilo que é unificado pelo Espírito é o que Chardin denominou de *poder espiritual da Matéria*. O autor procurou celebrá-la como poder, potência espiritual, e essa aptidão da materialidade que permitiria uma gênese universal do Espírito

---

<sup>60</sup> Ibid. p. 451.

<sup>61</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Escritos do tempo da Guerra**. Trad. Luísa Ducla Soares. Lisboa: Portugalia, 1969 (Coleção Documentos Humanos v. 30), p. 258 (Grifo do autor), p. 403.

<sup>62</sup> Ibid.

através dela, constitui-se um meio de santificação nas perspectivas de uma ascese e de uma *mística de travessia*, de ultrapassagem.

Teilhard exaltou de maneira entusiástica “aquela de que o Senhor veio revestir, salvar consagrar, a *santa matéria*”<sup>63</sup>, ressaltando sua força bifacial, assim declarou o autor:

A Matéria, por um lado, é o fardo, a cadeia, a dor, o pecado, a ameaça de nossas vidas. É o que pesa, o que sofre, o que fere, o que tenta, o que envelhece. Pela Matéria somos pesados, paralisados, vulneráveis, culpados. Quem nos livrará desse corpo de morte?

Mas a Matéria, ao mesmo tempo, é gozo físico, o contato exaltante, o esforço virilizante, a alegria de crescer. É o que atrai, o que renova, o que une, o que floresce. Pela Matéria somos alimentados, suscitados, religados a tudo o mais, invadidos pela vida. Seremos dela despojados é-nos intolerável. “*Non volumus expoliari, sed supervestiri*” (2. Cor 5.4.) Quem nos dá um corpo imortal?<sup>64</sup>.

O ascetismo se detém na primeira perspectiva, relegando a materialidade à morte, entre outros aspectos. A Matéria, ao contrário, é o seio providencial no qual o homem foi colocado, e deste não pode se desfazer prematuramente, pois “que seriam nossos espíritos, meu Deus, se não tivessem o pão dos objetos terrestres para alimentá-los [...]?”<sup>65</sup> O jesuíta colocou como ponto decisivo para a transformação da concepção da Matéria a Encarnação, evento que ensinou o homem a captar o poder espiritual da Matéria. O êxito no entendimento harmonioso entre Matéria e Espírito estaria em manipular santamente a primeira, pois ela não é somente aquilo que arrasta, que faz atolar, mas é, antes de tudo, a “encosta em que tanto subimos quanto descemos”<sup>66</sup>.

Com relação ao esforço humano, a matéria se divide em duas zonas, uma ultrapassada, para a qual o homem não poderia voltar-se sem descer, e na qual a Matéria é tomada simplesmente como material, carnal. A outra é apresentada como fruto do progresso, da divinização, na qual a Matéria seria tomada espiritualmente. O limite entre essas duas zonas é móvel, relativo, pois aquilo que é bom, santificante para um homem, pode ser o perversor para outro. Para Teilhard, “nenhuma alma se encontra com Deus, sem haver percorrido, através da Matéria, *um determinado trajeto*”<sup>67</sup>, caminho que separa mas também une. Com efeito, os degraus são partes indispensáveis nesse percurso, logo, é, para o autor, um erro tentar evadir-se do mundo *antes do tempo*. É fundamental saber orientar nosso ser no fluxo das coisas, e posteriormente, em lugar do peso que arrastava o homem para um abismo, será possível sentir desprender-se das coisas um componente que impelirá de forma imperativa o

<sup>63</sup> Id. **O meio divino**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1981, p. 80 (Grifo do autor).

<sup>64</sup> Ibid. p. 80.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Ibid. p. 81.

<sup>67</sup> Ibid. p. 82 (Grifo do autor).

ser humano a um engrandecimento de suas perspectivas. A Matéria será menos fruto de gozo e mais de esforço. Com o avanço do processo evolutivo fundamental chegará o dia em que toda substância divinizável da matéria pertencerá ao espírito, só aí então o Mundo se encontrará pronto para a parusia.<sup>68</sup>

Para reconhecer a importância da Matéria, o jesuíta também recorreu ao gesto simbólico do batismo, no qual, nas “águas do Jordão, imagem das forças da Terra, o Cristo se imerge. Ele as santifica. E, como diz São Gregório de Nissa, Cristo sai daquelas águas todo a escorrer e rutilante, elevando consigo o Mundo”.<sup>69</sup> Chardin também se dedicou a escrever um texto específico sobre o tema cujo título é *O poder espiritual da Matéria*, dividido “didaticamente” em outros dois: *Três Estórias à Maneira de Benson*<sup>70</sup> e *A Missa sobre o Mundo*. Em carta de dois de agosto de 1919, endereçada a sua prima Margueritte, o autor relatou que estava trabalhando em um texto de estilo *semipoético*, em forma de alegoria, cuja inspiração se encontrava no personagem bíblico Elias, que foi arrebatado pelo turbilhão. O turbilhão era para Teilhard a Matéria que arrebatava e libertava aqueles que sabem extrair dela o seu poder espiritual. O autor também advertiu, sabendo que o conteúdo do texto tinha cunho experimental, que o escrito se destinava apenas aos amigos, pois ali expunha, ainda sem correções, suas inquietações a respeito do assunto.

Semelhante a sua fonte de inspiração, Elias, o homem (personagem principal, sem nome) que caminhava pelo deserto foi arrebatado por um turbilhão que o embriagou e o invadiu, causando uma gama de emoções confusas, ambíguas, uma “essência composta de todo Mal e de todo o Bem”<sup>71</sup>. Estando em contato com a verdadeira face da Matéria o personagem pode compreender, então, qual a função essencial da mesma no processo de evolução do Mundo. A experiência pela qual passou seu personagem é intensa. A descoberta da presença do divino na materialidade fez com que “a superfície de separação do Cristo e do Mundo ambiente” se tornasse “uma camada vibrante em que todos os limites se

<sup>68</sup> A parusia consiste na presença do Cristo no fim dos tempos, realizando a coincidência do Ponto Ômega (centro universal cósmico) e o Cristo Ômega (centro universal Crístico).

<sup>69</sup> Ibid. p. 83.

<sup>70</sup> Robert-Hugh Benson (1871-1914), filho de um arcebispo Anglicano, converteu-se ao catolicismo em 1903. Foi um romancista, apologista e autor espiritual. Muito lido na França, seus contos eram apreciados por Teilhard. O texto *Três Estórias à maneira de Benson* foi encaminhado em 1912 para uma tentativa fracassada de publicação na revista *Études*. Em carta de 23 de dezembro do mesmo ano escreveu a sua prima Marguerite, desapontado: “Saiba que meu artigo não passou na *Études*. No fundo isso não me surpreende. Sem falar de coisas que são talvez objetivamente contestáveis, ele tem um tom que desconcertaria os sábios e plácidos leitores da revista”.

<sup>71</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **El corazón de la matéria**. Trad. Milagros Amado y Denise Garnier. Maliaño: Sal Terrae, 2002 (Colección El Pozo de Siquem v. 139), p. 74.



confundiam”.<sup>72</sup> Porém, o personagem ressaltou que quando “tentava olhar os objetos um a um [...] os reencontrava sempre também claramente desenhados em sua individualidade”.<sup>73</sup> Por essa precisão, Teilhard se resguardou da confusão desse aspecto de seu pensamento com a fusão panteísta.

Sob a forma simbólica, o autor expôs nesse texto, em algumas passagens, o princípio de sua espiritualidade, uma espécie de mística que faz o homem perseguir a Deus de maneira apaixonada no âmago de todas as substâncias e de toda ação sob a influência do *Deus único* e para unir-se a ele. Ao ler o escrito citado acima, faz-se necessário observar o que nele subjaz, ou seja, aquilo que vai além da força poética do texto e que constitui o cerne da visão sobre a Matéria no pensamento teilhardano: a aptidão da matéria para ser penetrada e transformada pela energia unitiva espiritual, sua capacidade de fornecer *aquilo que é unificado pelo Espírito*, depois de ter excitado o Espírito por seus encantos materiais.

Outro texto fundamental para a compreensão da importância da Matéria no pensamento teilhardano é *A missa sobre o Mundo*, meditação inspirada pela impossibilidade do padre de celebrar a missa, pois ele se encontrava em pleno deserto de Ordos (China), em uma expedição científica. Ultrapassando as formas convencionais, Teilhard viu transparecer nos elementos do Mundo (inclusive em sua materialidade), os símbolos da Eucaristia. Nesse escrito, o jesuíta refletiu sobre a irradiação da presença eucarística no Universo. Todavia, o autor não confundia essa presença, fruto da transubstanciação propriamente dita, com a Presença universal do Verbo. Sua fé no mistério eucarístico era firme e profunda, e partindo dessa fé que ele descobriu as extensões e seus prolongamentos, pois, quando

o Cristo desce sacramentalmente em cada um de seus fiéis, não é somente para conversar com ele [...], quando Ele diz, através do padre: Hoc est corpus meum [Isto é o meu corpo], essas palavras ultrapassam o pedaço de pão sobre o qual são pronunciadas: fazem nascer o Corpo místico inteiro. Para além da hóstia transubstanciada, a operação sacerdotal se estende ao próprio Cosmos [...]. A matéria inteira sofre, lenta e irresistivelmente, a Grande Consagração<sup>74</sup>.

Quando o Cristo desce ao pão para substituí-lo, por meio da Encarnação, sua ação não se limita apenas à parcela material de sua Presença, que vem, por um momento, esvaecer. Mas a transubstanciação a rodeia de um real, mesmo que de forma atenuada. Do elemento cósmico em que se inseriu, o Verbo age para assimilar e subjugar a si todo o resto.

<sup>72</sup> Id. **Teilhard de Chardin: Mundo, homem e Deus**. ARCHANJO, José Luiz (Org.). São Paulo: Cultrix, 1978, p. 178.

<sup>73</sup> Ibid. p. 179.

<sup>74</sup> Ibid. p. 196.

Impossibilitado de celebrar ortodoxamente a missa, no alto das montanhas da Ásia, desprovido de pão, vinho e altar, o jesuíta ultrapassou o simbolismo. Assim escreveu: “até a pura majestade do Real [...] vos oferecerei, eu, vosso sacerdote, sobre o altar da Terra inteira, o trabalho e a fadiga do Mundo”.<sup>75</sup> No Ofertório, Chardin ofereceu o crescimento do Mundo, a *Hóstia total* provida pela criação, ou seja, o esforço humano em toda sua glória bem como a dor e o sofrimento. E o Mundo, em todas as suas potencialidades, como a maior oferta, é transpassado por um *Fogo*, que é o Verbo Divino, *Fogo Criador*, que tudo anima e transforma, engendrando uma nova humanidade na qual o

Verbo prolongou o ato sem fim de seu nascimento; e, por virtude de sua imersão no seio do Mundo, as grandes águas da Matéria, sem um arrepio, carregaram-se de vida. Nada estremeceu, aparentemente, sob a inefável transformação. E, entretanto, misteriosa e realmente, ao contato da substancial Palavra, o Universo, imensa Hóstia, se fez Carne. Meu Deus, toda matéria é doravante encarnada, pela Vossa Encarnação<sup>76</sup>.

É por meio da consagração do Mundo que Deus toma feição para o homem, e tudo aquilo que antes parecia estranho torna-se claro: as criaturas não são apenas solidárias entre si por mero acaso, mas o são por serem sustentadas por um mesmo centro real, fazendo com que a vida experimentada em comum lhes dê consistência e união. Embebido do mistério da Carne Divina, Chardin considerou como bem aventuras ter encontrado o Verbo para dominar a Matéria bem como possuir a Matéria para atingir e receber a luz de Deus.

Para o jesuíta, o homem, enquanto pagão, adorava a um Deus palpável, que pode ser percebido por toda a superfície do Mundo da Matéria em que se encontra, todavia, para alcançá-lo era necessário ao ser humano ir sempre mais longe, levado pelas criaturas e ao mesmo tempo ultrapassando-as num contínuo acolhimento e desapego. Nessa *divina fantasia* que acolheria em si duas posições superficialmente opostas em um ofertório cujo Mundo é a grande oferenda, Teilhard afirmou: “Se creio firmemente que tudo, à minha volta, é o Corpo e Sangue do Verbo, então, para mim, (e, num certo sentido, só para mim) se produz a maravilhosa ‘Diafania’ ”.<sup>77</sup> Embalado pela esperança futura da *União Verdadeira* que tinha como fundamento o desapego sem menosprezo, Teilhard tomou consciência de que a Verdade não é algo que não será revelado de forma instantânea, mas sim nos momentos de limite do

---

<sup>75</sup> Ibid. p. 191.

<sup>76</sup> Ibid. p. 193.

<sup>77</sup> Ibid. p. 197.

esforço, pois o autor escreveu que só tocaria Deus na Matéria, como Jacó, quando tivesse sido vencido por ele.<sup>78</sup>

Por fim, Chardin terminou de celebrar sua Missa sobre o Mundo com a comunhão, pois depois do homem ter cooperado com todas as suas forças na consagração, era preciso que ele se voltasse para este estágio final, onde se daria em sua pessoa o alimento que Deus veio procurar. A comunhão representa o momento mais íntimo do processo de entrega total. Tomado pelo *Fogo* que desce ao coração do Mundo, o homem se deixou também ser tomado e absorvido pelo mesmo. É por meio da comunhão que seria possível, de maneira mais profunda, perceber e experimentar a Presença Divina, pois aquele que amar apaixonadamente a Jesus, velado nas forças que fazem com que a Terra cresça, esta, de maneira maternal, o erguerá para finalmente contemplar o semblante de Deus.

Por meio desses textos é possível notar que Teilhard afirmava que o mistério eucarístico não era apenas afirmado em sua essência precisa, mas perfeitamente distinguido dos efeitos secundários nos quais se manifesta. Tais textos expressam, e de forma mais profunda, testemunham, uma plenitude de fé na qual se manifestou a influência explícita do “paulinismo” do jesuíta, que se mostrou preocupado em conferir às suas Missas celebradas cotidianamente, uma *função cósmica e dimensões planetárias*, ressaltando que tal acréscimo complementa o sentido mais ortodoxo da Eucaristia.

Atribuindo à Matéria uma função, um poder espiritual, o jesuíta procurou resgatar o verdadeiro lugar da materialidade na teologia: o de destaque. Apesar de todos os percalços pelo qual a definição de Matéria passou ao longo da história, relegada a um segundo plano, fonte do mal e do pecado, vista como desfigurada, Chardin se desfez dos preconceitos oriundos do arcabouço teórico de uma formação religiosa e procurou ver além dos ditos malefícios da materialidade do Mundo. A matéria era para ele *santa*, era o molde no qual se imprimia a face palpável de Deus, portanto, não era preciso renegá-la, mas sim amá-la em todas as suas potencialidades, perceber nela o valor divino, a *diafania de Deus* no Universo. A transformação da Matéria é, assim, indispensável para o processo de espiritualização do Mundo.

Tamanho era o seu valor no pensamento teilhardano, que o jesuíta francês se ocupou em escrever um hino, o *Hino à Matéria*, ressaltando sua beleza e importância, acolhendo-a em sua função mais primordial. Segundo o autor:

---

<sup>78</sup> Ibid. p. 196.

Bendita sejas, áspera Matéria, gleba estéril, duro rochedo, tu que não cedest senão à violência e nos forçast a trabalhar se quisermos comer. [...]

Bendita sejas, poderosa Matéria, evolução irresistível, Realidade sempre nascente, tu que fazendo estourar a todo instante nossos quadros, nos obrigast a perseguir sempre mais longe na Verdade. [...]

Tu que feres e curas, tu que resistes e és dócil, tu que arruinast e constróíst, tu que acorrentas e libertas, – Seiva de nossas almas, Mão de Deus, Carne de Cristo, Matéria, eu te bendigo.

Eu te bendigo, Matéria, e eu te saúdo, não tal como te descrevem, reduzida ou desfigurada, os pontífices da ciência e os pregadores da virtude, – um amontoado, dizem eles, de forças brutais ou de baixos apetites – mas tal como me aparece hoje, *na tua totalidade e verdade*. [...]

Eu te saúdo, Meio divino, carregado de Poder Criador, Oceano agitado pelo Espírito, Argila que o Verbo Encarnado modela e anima. [...]

Tu reinas, Matéria, nas alturas serenas onde pensam te evitar os Santos, – Carne tão transparente e tão móvel que já não te distinguimos de um espírito.

Arrebata-me lá para o alto, Matéria, pelo esforço, pela separação e pela morte, – transporta-me para lá onde será possível, enfim, abraçar castamente o Universo.

Embaixo, sobre o deserto, outra vez tranquilo, alguém chorava: “Meu Pai, meu Pai! – Que vento louco o arrebatou!”...

E por terra jazia um manto<sup>79</sup>.

Aos céticos em relação ao poder espiritual da Matéria, Teilhard ressaltou que a posição da Igreja ensinava o valor e o respeito à Matéria. Cristo quis e teve de assumir uma carne autêntica, santificou essa carne por um contato especial, preparando-lhe fisicamente a Ressurreição. Logo, na concepção cristã, a Matéria conservaria o papel cósmico de uma base inferior, contudo seria primordial para o processo de união. Por assimilação ao Corpo de Cristo, algo dela própria estaria destinado a transpor as barreiras e colaborar nas bases dos muros da *Jerusalém Celeste*. Esta *Matéria eleita*, não seria um produto secundário da santificação, um refluxo da *Graça*, mas sim a uma parte das perfeições dos esforços acumulados no progresso da evolução.

Admitindo a importância da Matéria no processo de crescimento e evolução espiritual do Mundo, o homem passaria a buscar um contato mais profundo com a terra e todas as suas potencialidades, consciente da relação entre a matéria e a espiritualidade. Reconhecendo no Mundo um prolongamento do divino, o homem começaria a buscar, por meio do primeiro, uma comunhão com Deus.

## 2.2 A comunhão com Deus através do Mundo

Aprofundado o conhecimento do Mundo e de suas potências espirituais, o homem passaria então a almejar uma harmonia que integra todos os elementos, e reconhecendo que no Mundo não há nada de profano para quem busca verdadeiramente ver no Universo a face

<sup>79</sup> Id. **El corazón de la materia**. Trad. Milagros Amado y Denise Garnier. Maliaño: Sal Terrae, 2002, p. 81. (Colección El Pozo de Siquem v. 139).

impressa do Cristo. Partindo deste conhecimento, o homem concluiria ser possível atingir a comunhão com Deus através do Mundo. Contudo, essa aspiração não se realiza de imediato, mas se dá por meio de fases, pois

existe uma comunhão com a Terra (1ª Fase) e uma comunhão com Deus (2ª Fase) e uma comunhão com Deus através da Terra (3ª Fase), a qual não exclui mas, pelo contrário, introduz e legitima, a passagem pela “noite”. – É ainda a misteriosa noção de “transformação” que deve intervir aqui, – aquela que não suprime os “pontos críticos” mas permite sua atuação, – aquela que religa sobrenatureza à natureza, como o espírito à matéria, – aquela que permite perseguir as realidades superiores através da casca desprezível de toda a figura e de toda possessão física<sup>80</sup>.

A comunhão com a Terra, primeira fase pela qual o homem passaria para atingir o nível mais elevado de união, imporá um importante percalço: tendo-se aberto à consciência do Cosmos, o homem teria como primeiro impulso se “*deixar embalar* como uma criança pela grande Mãe nos braços da qual acaba de despertar”<sup>81</sup>, e é nessa atitude de abandono que, segundo o autor, reside a raiz de todos os panteísmos pagãos, que afirma que tudo no Universo é uniformemente verdadeiro, de tal forma que a fusão do indivíduo se realiza sem distinção e sem correção. É este impulso, tentação da matéria, o “canto da sereia”, a primeira grande provação pela qual passaria o homem para atingir a comunhão com Deus.

A primeira experiência proporcionada pelo *despertar cósmico*, se não vivida com conhecimento, poderia conduzir o homem para o caminho do panteísmo pagão, para o qual a fusão do indivíduo deve fazer-se sem distinção e sem correção. Este panteísmo vê no encontro dos homens somente a sua ação coletiva; nele as pessoas excluem-se pelo seu centro. O panteísta “aspira identificar-se, adequadamente, com tudo o que o rodeia. Isola-se portanto; embriaga-se com seu isolamento”<sup>82</sup>. Teilhard procurou ressaltar a importância de distinguir a perspectiva de se trabalhar com a Matéria da ideia de trabalhar para não se fundir com ela.

No processo de *domínio do Universo*, seria preciso se desfazer da concepção filosófica do menor esforço com relação à Matéria, que se apresenta como *enfeitiçante e lasciva*, como uma *amante sedutora* que toma de forma irremediável o homem com seus mistérios obscuros. A relação sadia com a Matéria se daria por meio do esforço humano, e seu papel é o de consumir a evolução cósmica. No esforço para dominar e explorar a Matéria, o homem afirma sua transcendência relativa e sua superioridade sobre as demais coisas.

<sup>80</sup> Id. **Escritos do tempo da Guerra**. Trad. Luísa Ducla Soares. Lisboa: Portugalia, 1969, p. 55. (Coleção Documentos Humanos v. 30).

<sup>81</sup> Ibid. p. 33 (Grifo do autor).

<sup>82</sup> Ibid. p. 35.

Após reconhecer o primeiro erro nas tentativas de viver cosmicamente o exagero no culto da relação entre matéria e espiritualização, o ser humano deveria procurar corrigir sua atitude panteísta inicial, pois, de acordo com o jesuíta:

A maneira autêntica de se unir à totalidade não é prodigalizar-se e entregar-se igualmente a todos, mas assentar, com todo o seu peso, com todas as suas forças, no ponto privilegiado onde pesa e converge o esforço universal. – A lei essencial do desenvolvimento cósmico não é a fusão igualitária de todos os seres, mas a segregação pela qual uma elite desabrocha, amadurece, se isola<sup>83</sup>.

Com efeito, a interação entre homem e universo da qual falou o autor não se assemelha à panteísta, que funde ambos em um só, sem nenhuma distinção. Teilhard afirmou que há uma união, porém esta não descaracteriza, mas personaliza, enriquece e ressalta as singularidades de cada parte, e quando reinar a harmonia por toda parte, que suprimirá todo choque e discórdias, toda a parte má do Mundo terá desaparecido e o Espírito, por fim, terá absorvido a Matéria.

A segunda fase, a comunhão com Deus, para o cristão, encontra-se ligada intimamente à questão das almas, *substância imortal, fruto durável*, que não se formam no Mundo, nem o deixam na forma de centros descontínuos e autônomos. Para o autor, as almas se desenham no seio de um meio superior, onde também se desenvolvem, e sua essencialidade é a transcendência, ou seja, a imanente Divindade na qual vive, move-se: o homem. A divindade não se confunde nem se mistura em qualquer aspecto com o ser participado que apoia, liga e anima, mas Deus está no início, crescimento e fim de todas as coisas. Assim, para Teilhard: “Tudo vive, tudo se eleva, por conseguinte tudo é uno, em Si e por Si”.<sup>84</sup>

Tão vasto e envolvente como a Matéria, porém, íntimo como uma alma, Deus é um centro fragmentado por toda parte, cuja imensidade se expressa pelo excesso de concentração, e sua simplicidade reúne um paroxismo de virtudes acumuladas. As almas são arrastadas para esse centro de beatitude, e encontram nessa convergência um primeiro laço que as agrupa em um *Todo* natural. Porém, enquanto regidos por uma evolução puramente natural, prevalece a construção de um *Todo* de textura divergente, tornando difícil a transposição de uma unificação que se encontra apenas em um estágio de coletividade organizada. Logo, fazia-se necessário um meio comum para cimentar essa multidude, e a Graça seria esse meio no qual se estabeleceria um *Todo* fisicamente organizado, e esse *Todo*, mais absoluto que os indivíduos sobre os quais reina, é um *Todo* em que os elementos penetram e subsistem em Deus, é o Corpo de Cristo, meio pelo qual o homem também toma contato com o divino, e o processo

---

<sup>83</sup> Ibid. p. 40.

<sup>84</sup> Ibid. p. 52.

de reconhecer esse prolongamento no Real de Deus é de suma importância para a união com ele.

O Corpo de Cristo, não deve ser concebido como por analogias e agregações humanas, o que o ligaria muito mais a conexões morais e lógicas do que a um organismo natural. Essas conexões puramente lógicas afastam erroneamente as conexões físicas e as relações propriamente cósmicas, ou seja, diminuem “indevidamente Cristo e o mistério tão profundamente realista da sua Carne”.<sup>85</sup> Este corpo deve ser compreendido tal como os padres apostólicos, como São Paulo, entre outros, o compreendiam: ele forma um Mundo natural e novo, animado e dinâmico, no qual todos os homens estão unidos física e biologicamente.

A inserção de Deus no Cosmos, em sua origem, passava por uma operação necessária de ordem transcendente que enxertava, em condições misteriosas, a pessoa de Deus no Cosmos humano, que *imanetizasse* no Universo o princípio segundo o qual uma elite predestinada é que deveria realizar a segregação. Porém, a Encarnação modificou essa visão. Por meio dela, Deus teve seu primeiro contato fundamental com o ser humano, e em função da inserção do divino na natureza, nasceu uma vida nova, engrandecida, e um prolongamento das capacidades naturais do homem: a Graça. Pela Graça, o homem se identifica com uma mesma realidade superior que é Jesus. Por meio da Encarnação, forma de comunhão, Jesus promove um contato de alma para alma, carne para carne, ele consuma a união dos fiéis em si. Deposita até mesmo na Matéria de seu Ser um princípio de origem de ressurreição. Pela Encarnação e Eucaristia, Cristo organiza o homem para ele, porém, requerendo do mesmo sua cooperação por meio de seus atos. Essa colaboração é dada de forma amorosa, pois de bom grado o homem submete sua autonomia à de Deus. A assimilação pela caridade é a mais importante, pois, por meio dessa virtude, fazendo distinguir e amar a Jesus em cada homem, permite promover a unificação de todos em Um. Cumpre ressaltar que a encarnação não se restringe à redenção do pecado: por meio dela, Cristo redime, acaba e transfigura o mundo em evolução.

No decorrer dessa comunhão, o homem consciente do processo de unificação com Deus, poderia julgar-se superior aos homens que se dedicam a melhorar sua natureza. Contudo, isso seria um erro, pois toda ação animada pela Graça constitui um verdadeiro Corpo de Cristo, que quer consumir em cada ser humano. Este não deve ser compreendido

---

<sup>85</sup> Ibid. p. 54.

como algo essencialmente transcendente, sem nenhuma conexão com a realidade, com o Cosmos, pois, na verdade,

o Corpo místico de Cristo deve ser concebido à maneira de uma Realidade física, *sem atenuante...* Só nessa condição os grandes mistérios e as grandes virtudes da Religião, o papel mediador de Jesus, a importância da Comunhão, o valor extraordinário da Caridade, ganham *todo o seu significado*; só nessa condição, a Pessoa do Salvador mantém a sua plena sedução sobre nossos espíritos, a sua plena urgência sobre os nossos destinos<sup>86</sup>.

Tendo Jesus como mediador, o Cosmos sobrenatural descobriu as suas raízes intimamente fixadas no Universo. Cristo coroa o Mundo “adotando e sobrenaturalizando a evolução natural do Mundo”.<sup>87</sup> Porém, por mais humano e terrestre e por mais entranhado que o Corpo de Cristo esteja no Cosmos, à primeira vista, ele permanece estranho ao Mundo, embora se desenvolva nele, mas é como se aí não estivesse. O princípio fundamental da edificação desse Corpo místico é a utilização do valor moral e subjetivo dos atos humanos, pois, no que diz respeito ao domínio da moralidade, divino e terrestre unem-se e fundem-se. Sobre o processo de sobrenaturalização do Universo, Teilhard afirmou que,

se realmente, por outro lado, o nosso Universo *actual* esta *sobrenaturalizado* em tudo o que é (isto é, só tem sentido centrado *in Christo*), segue-se *ipso facto* que Nosso Senhor tem fisicamente o papel de estabilizar o Mundo em todos os seus graus. – Cristo incarnou *unicamente* para a nossa sobrenaturalização: mas esse próprio facto obriga-o a sustentar e completar, num mesmo movimento, as camadas naturais do Mundo (um pouco como a Escolástica nos mostra a alma racional substituindo as formas substanciais inferiores). Tal facto torna ainda mais inevitável, próxima e envolvente a sua ação sobre nós<sup>88</sup>.

Depois de passar pelo processo de comunhão com a Terra e com Deus, o homem estaria, enfim, pronto para a terceira fase: a comunhão com Deus pela Terra. É pela graça que Cristo encontra-se unido a todas as almas, porém, estas almas não são mônadas isoladas, mas formam o Universo, cimentado pela vida e pela Matéria, por isso, Deus não se limita a prolongar seu Corpo apenas nas almas, fixando-se apenas no interior, embora tenha vindo, sobretudo para elas, mas vivificando-as, revestiu todo o Mundo. Deus, por meio da Encarnação, não se inseriu apenas na humanidade, mas no Universo do qual ela faz parte de forma tão intrínseca, fazendo-se Centro para o qual todas as coisas convergem. Em sua

<sup>86</sup> Ibid. p. 56.

<sup>87</sup> Ibid. p. 262.

<sup>88</sup> BLONDEL, Maurice; CHARDIN, Pierre Teilhard de. In: LUBAC, Henri de (Org.). **Blondel e Teilhard de Chardin: Correspondência comentada por Henri de Lubac**. Trad. Manoel José do Carmo Ferreira. Portugal: Moraes Editora, 1968 (Coleção Convergências), p. 37. (Grifos do autor).



vastidão, o Corpo Místico não esgota o Verbo feito carne. Cristo se prolonga também por meio de um *Corpo cósmico*, repartido por todo o Universo.

Teilhard denominou *crístificação* a ação essencialmente divina pela qual Deus se fez homem por meio da Encarnação. Nesse mesmo movimento em que se cristifica, Deus também cristifica o Universo, ou seja, impregna todo o Real da influência do Verbo, tornando-se assim crísticamente presente em tudo. Fica à incumbência do cristão descobrir a presença crística, e levá-la a tudo que o cerca, e por meio de sua ação, cristificar ou colaborar com a crístificação do Universo.

Chardin afirmou que, por revestir o mundo, a “mão de Deus está sobre nós” e que o “Mundo está ainda a criar-se, e nele, é Cristo que se completa”<sup>89</sup>. Ao compreender isso, o jesuíta percebeu que estava mergulhado em Deus por toda Natureza. Era possível, para o autor, compreender claramente a rede que ligava toda a materialidade, e a forma como essas ligações materiais se transfiguravam, ou seja, eram divinizadas, santificadas. Teilhard ressaltou essa experiência de descoberta do divino no Cosmos, porém assinalou que é preciso vencer o primeiro impulso de abandonar-se a união panteísta, pois vivenciando esse entusiasmo inicial da tentação da Matéria, ele afirmou: “Durante a crise pagã, desencadeada em mim pela iniciação cósmica, após a revelação inicial do meu envolvimento e exaltação no seio do Mundo”.<sup>90</sup> Chardin entreviu que a fusão panteísta era um *rostro sedutor* que escondia uma falsa ilusão de união completa e dissolvente. O autor esclareceu que a adesão à doutrina cósmica não era a passagem do amor próprio, mesquinho, vulgar a um egoísmo mais vasto e refinado, isso seria um erro.

É por meio do Universo visível e palpável que seria possível comungar com o invisível. Na humanidade Deus transparece e se personifica, e as formas de sua Presença são diversas, desde as coisas externas, até o mais íntimo do homem. De acordo com Teilhard:

Quanto mais desço em mim, mais encontro Deus no âmago do meu ser; quanto mais multiplico as conexões que me ligam às Coisas, mais apertadamente ele me estreita – Deus que continua em mim a sua obra, tão longa como a totalidade dos séculos, da Encarnação de seu Filho (CHARDIN, 1969, p. 66).<sup>91</sup>

Para o jesuíta, são abençoadas todas as formas pelas quais o homem pode se enlaçar ao divino, dentre elas, a Matéria, que é a

---

<sup>89</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Escritos do tempo da Guerra**. Trad. Luísa Ducla Soares. Lisboa: Portugalia, 1969 (Coleção Documentos Humanos v. 30), p. 65.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Ibid. p. 66.

Santa Matéria, pela qual comungo, ao mesmo tempo que pela Graça, da gênese de Cristo, pois, prendendo-me docilmente nos vossos vastos recessos, nado na Ação criadora de Deus, cuja mão não cessou, desde as origens de modelar a argila humana destinada a formar o Corpo de seu Filho<sup>92</sup>.

A presença indelével do divino no Real por meio da Encarnação do Verbo e sua fragmentação pelo Universo, fez com que Cristo se tornasse um *Meio Divino* presente no Mundo. É este *Meio* que reúne e harmoniza em si todas as qualidades que aparentemente são antagônicas, é a cora do universo na ordem natural e na ordem sobrenatural da graça, e por ele o contato com a Matéria purifica, e a morte torna-se Ressurreição. Ele vai se revelando por meio de tateios do homem.

O conceito de *Meio* é vasto, e pode assumir um sentido físico (corpo ou ambiente no qual se passam os fenômenos), biológico (as substâncias nas várias formas que assumem e dentro da qual a vida pode se desenvolver) e sociológico (são os fatores, em sua totalidade, que podem influir na vida biológica, social ou cultural de um indivíduo ou grupo). Todas essas conceituações influenciaram Teilhard e fizeram-no chegar a uma definição nova: a de um foco central, que é ao mesmo tempo imanente e transcendente. Ele estabelece como conceito de *Meio Divino* um *campo de duração* (espaço-tempo) energético e evolutivo, divino enquanto emana de um foco que o centra, anima e o orienta em sua totalidade. Este meio constitui uma realidade dinâmica onde a diferença entre o Universal e o Pessoal vai se extinguindo e os múltiplos elementos vão se auto realizando e gravitando em direção ao Crístico.

O Meio Divino possui vários atributos, ele sustenta e sobrealimenta, guarda em si a possibilidade de uma transcendência concreta, transcendência que na obra do jesuíta vai além da definição tradicional. Com relação a esta, o autor afirmou que transcendência é uma ordem incomensurável à ordem fenomenal, mas, é substancialmente religada a ela por meio da Criação, Encarnação e Redenção, por meio de um dom de amor e graça que a torna *concreta*. Por ele, o contato com a matéria purifica. Apesar de sua imensidão, o Meio Divino é um centro, abarcando, portanto, as propriedades de um, isto é, possui a capacidade de reunir (e posteriormente consumir) todos os seres em seu próprio seio. Contudo, o *Centro* no pensamento teilhardano não é estático, mas um foco dinâmico de união. Este meio também realiza a dimensão cêntrica do real, assim, ele é a estruturação do Universo como uma maneira pela qual se dá a unidade espiritual, na qual Cristo assimila e harmoniza o cósmico e o humano. Este meio não é uma realidade à parte de um *universo paralelo*, mas o coração da

---

<sup>92</sup> Ibid.

realidade e do universo em que vive o homem. É nesse meio que “sem abandonar o Mundo, afundamo-nos em Deus”<sup>93</sup>, é nele que seria possível encontrar o mais íntimo das almas e o que há de mais consistente na Matéria, e o homem que se entrega a ele, é pelo mesmo orientado e tem suas faculdades expandidas.

Porém, Chardin assinalou que o habitante do *Meio Divino* não é um *absoluto panteísta*. Embora o panteísmo possa seduzir o homem com uma perspectiva de união perfeita e universal, a única união possível (se fosse verdadeiro) por meio desse panteísmo<sup>94</sup> seria uma fusão inconsciente. Ao contrário do Deus, centro da fusão panteísta, o Deus da união não dissolve, mas leva ao extremo a diferenciação das criaturas que reúne em si. As pessoas encontram nele a sua consumação e acabamento individual; o homem se une ao divino, mas permanece sendo o que é.

O encantamento que o *Meio Divino* exerce sobre o homem deve-se ao fato de seu valor estar intrinsecamente ligado ao contato humano-divino manifesto na *Epifania* de Jesus. Não é possível suprimir a realidade histórica de Cristo, pois feito isto, sua presença se tornaria nada mais que um *sonho metafísico*. O Cristo universal só tem sentido para o homem se for considerado uma extensão daquele que foi morto na Cruz. Segundo Teilhard: “Experimentamos [...] uma necessidade crescente de revestir-nos, sempre mais solidamente, de sua verdade humana”.<sup>95</sup> Chegar ao Meio corresponde a encontrar o *Único Necessário* que é também o *Único Suficiente*, que é essencial e do qual tudo não passa de um acessório, é algo que brilha no coração da Matéria e só é apreensível por um sentido de Plenitude (sentido Cósmico) pelo qual se atinge de fato a unidade divina espiritual.

O aparecimento do *Meio Divino* se concretiza ainda mais quando o homem toma consciência de que se tornou sensível a uma certa percepção do divino prolongado por toda a parte. Essa primeira apreensão do sentido do Todo (que nasce com uma intuição que põe o homem em contato com o Universo como um *Todo Real*, revelando sua unidade por detrás da multiplicidade aparente) é confusa, turva. Semelhante a alguém que abre os olhos pela primeira vez e contempla o Real, esta pessoa inicialmente situa incorretamente a realidade, por isso, acontece a confusão panteísta quanto à relação do divino com o Real. A distorção na percepção de um Mundo animado pela Encarnação se dá por essa presença que também sobrenaturaliza.

<sup>93</sup> Id. **O meio divino**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1981, p. 93.

<sup>94</sup> Teilhard refere-se a esse panteísmo como “Panteísmo de Difusão” ou/e “Pseudo-pateísmo” no qual Deus é tido como um Todo impessoal, e a união com Ele se resumiria em uma perda de consciência e uma dissolução por identificação. Opõe-se a essa concepção o “Panteísmo de Convergência”, onde a convergência evolutiva do Universo consumaria o Todo num centro único que personaliza aquilo que se une a ele.

<sup>95</sup> Ibid. p. 95.

Contudo, a manifestação do divino não modifica a ordem aparente das coisas. As relações entre as criaturas permanecem as mesmas, porém, são acentuadas em seu sentido. O Mundo parece ser banhado por uma luz que intensifica sua estrutura, luz esta que é a irradiação da síntese em Jesus de todas as coisas que compõem o Mundo. Nesse sentido, Teilhard afirma que “o grande mistério do Cristianismo não é exatamente a Aparição, mas a Transparência de Deus no Universo”.<sup>96</sup> Ou seja, para o jesuíta, o que intriga não é “a vossa *Epifania*, Jesus, mas vossa *Diafania*.”<sup>97</sup> A *Diafania* é mais que uma revelação transparente de Deus ao homem por meio do Universo, é um *raio de luz* que penetra e torna translúcido aquilo que trespassa, fazendo com que o Mundo irradie claridade. É essa luminosidade que se estabelece por dentro da Terra, que revela a divindade de Jesus e a presença do *Coração de Deus* por meio do *Coração da Matéria*, a *Diafania do Meio Divino*. A percepção da onipotência divina é uma intuição, pois, não é possível tê-la por meio de nenhum artifício humano, mas é um dom. Ser sensível a essa unidade final do ser é a maior forma de engrandecimento e santificação dos esforços humanos.

Este Meio pode adquirir uma intensidade sempre crescente, e há três virtudes que contribuem para essa concentração do divino: a pureza, a fé e a fidelidade, virtudes estas que são ativas e se destacam entre as demais e têm uma função geradora do *Meio Divino*. A pureza, em um sentido mais amplo, não é apenas ausência de pecado ou castidade, mas sim a retidão e o impulso que introduz na vida do homem o amor de Deus que é buscado acima de tudo e em tudo. Isto é, a pureza não assume um sentido apenas ético de virtude, mas também um significado ontológico de atuação. Com efeito, a pureza é uma unificação das energias da alma em um sentido evolutivo e ascensional. A ação específica da pureza é a de unificar as faculdades dispersivas, o que levará a alma a uma progressiva espiritualização, unificação. E, para o jesuíta, é “puro, pelo contrário, aquele que, conforme sua posição no Mundo procura fazer prevalecer acima de seu proveito imediato ou momentâneo a preocupação de que Cristo seja consumado em todas as coisas”.<sup>98</sup> E é na fé que a pureza encontra o acabamento de sua veracidade.

A fé, também compreendida em um sentido mais rico, é uma força energética, unitiva e criadora. A fé sobre a qual escreveu o autor é uma *fé operante*, que realiza sínteses transformadoras e que por opções conscientes vão co-criando o Real. O ato de fé fundamental consiste em perceber que o Mundo tem um sentido espiritual que vai se fazendo por

---

<sup>96</sup> Ibid. p. 106.

<sup>97</sup> Ibid. p. 106.

<sup>98</sup> Ibid. p. 108.

unificação e que encontra sua consumação em Deus. Esse processo é a passagem progressiva de uma *fé natural*, que é uma mera adesão racional, para uma *fé sobrenatural*, uma elevada opção religiosa, e consiste na fé operante.

Por fim, a terceira virtude: a fidelidade. Ao entregar-se inteiramente ao *Meio Divino*, o homem, com esse gesto, cumpre o seu dever de, por meio da fé, consagrar o Mundo, e pela fidelidade, nele comungar. Esta virtude desempenha um papel fundamental na tomada de posse do *Meio*. Ela coloca em movimento os inesgotáveis recursos oferecidos ao desejo de comunhão do homem. É por meio dessa virtude que é possível ao homem retribuir a doação de Deus ao Mundo. É sob a ação dessas três virtudes, pureza, fé e fidelidade, que a ação convergente dobra e funde o Mundo, são virtudes imóveis e que operam.

Teilhard também procurou ressaltar que os progressos coletivos do *Meio Divino* não descaracterizam de nenhuma forma o progresso individual rumo à convergência com o Centro. Por mais envolvidos que os homens se encontrem com o mesmo Universo, engajados em seu progresso espiritual, cada um deles representa, em relação ao mesmo, um centro de perspectiva e atividade individual. Por mais impregnados que os homens se encontrem pela mesma força criadora, cada um constitui um centro individual de divinização, de modo que há vários *Meios Divinos parciais*. Portanto, é necessário, que antes de se ocupar da salvação do outro, e para poder fazê-lo, garantir primeiro a sua santificação espiritual, não por egoísmo, mas pela convicção de que cada homem tem um Mundo inteiro a divinizar.

Os *Meios Divinos individuais* confluem para constituir o *Meio Divino total*, reagindo sobre os destinos particulares que envolve, para por fim consumá-los através da caridade. O esforço místico individual do homem espera o complemento do esforço místico de seus semelhantes, pois o *Meio Divino* deve começar a tornar-se *Um* desde a fase terrestre da humanidade, e é a caridade a força capaz de promover essa união. Ela é o princípio de toda ligação espiritual. Na concepção cristã, de acordo com Chardin, a caridade é a “coesão mais ou menos consciente das almas, gerada por sua convergência comum *in Christo Jesu*”.<sup>99</sup> Amando ao outro é possível se aproximar de Cristo. De forma automática, os *Meios Divinos individuais*, na medida em que vão se constituindo, tendem a unirem-se uns aos outros, e essa coalescência das várias unidades espirituais da Criação sob a atração irresistível de Cristo representa a vitória da Fé sobre o Mundo. O imenso poder espiritual da caridade deve despertar o homem para algo maior que a mesquinhez de seus pequenos amores, colocá-lo diante da perspectiva de um amor universal e instigá-lo a aventurar-se na caridade.

---

<sup>99</sup> Ibid. p. 116.

Em suma, partindo da noção de piedade cristã alimentada pelas ideias de União, na qual tudo o que o homem faz é o Cristo que se está operando, e ele opera no homem, Chardin ousou atribuir a elas um poderoso realismo, da qual são impregnadas. Disposto a enfrentar tal empreitada, o jesuíta estabeleceu o *Meio Divino* como sendo o local onde as interações pessoais entre Criador e criatura ocorrem por iniciativa da Graça divina.

O Universo iluminado por Deus, vivificado pelo Cristo Universal até o ponto de constituir-se como uma Carne, onde tudo se unifica, é meio no qual se desenvolve a Mística, que segundo o autor vai além dos questionamentos para saber se a ação precede a contemplação, mas é sim o reconhecimento fundamental de que o homem é em Cristo e nele age. Todavia, apesar de próximo do ser humano por meio de um Universo tangível que não é apreendido de imediato, os “amantes unidos num sentimento elevado e nobre só se encontram no termo de seu crescimento espiritual. É a lei da união humana”.<sup>100</sup> Logo, só é possível o possuir no ápice da unificação humana e do Universo. Com efeito, o homem avança para uma união misteriosa, contudo, esta só se concretizará por meio deste Universo animado pelo divino, pois “nada chega ao espírito senão por um trajeto determinado através da matéria”<sup>101</sup> É a matéria que proporciona o Cristo universalmente tangível, o Corpo de Cristo é a presença de Deus no Mundo e comungando com ele todos se unirão a Deus pelo Mundo.

Impregnada de realismo, a comunhão com Deus se torna algo possível para o homem, e não distante de suas aspirações. O Universo é um meio pelo qual o divino se prolonga, se faz presente no real, uma presença que vivifica o Mundo. Imerso no Universo, é preciso compreender que a plenitude sobrenatural de Cristo se apoia em uma na plenitude natural do Mundo.

Verbo feito Carne, Cristo passa a constituir o *Meio Divino*, centro dinâmico de convergência que reúne em si todos os *Meios Divinos individuais*, que contribuem para o progresso coletivo espiritual do Universo, e é a cola que une todos esses centros individuais em um centro maior e dinâmico: o *Único Suficiente* e *Único Necessário*, a caridade. Por meio dela o homem descentra de si e centra-se em algo maior, no amor universal. Não é só o homem em si, em sua ânsia de convergência que contribui para o progresso de unificação final, mas nesse processo de união e comunhão, as ações humanas, ou passividades, também contribuem de forma significativa para a evolução espiritual do Mundo, visto que o esforço humano também tem seu valor divino.

<sup>100</sup> ARCHANJO, José Luiz. **A hiperfísica de Teilhard de Chardin**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento, 1974 (Tese de Doutorado), p. 241.

<sup>101</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Escritos do tempo da Guerra**. Trad. Luísa Ducla Soares. Lisboa: Portugalíia, 1969 (Coleção Documentos Humanos v. 30), p. 259.

### 2.3 O valor divino do esforço humano

No campo da atividade, do esforço e do desenvolvimento do homem, nada parece mais possível que a santificação da ação<sup>102</sup> humana, pois é por meio da extensão das ações do homem que este tenta penetrar no divino. A ação representa uma forma íntima de união com Cristo. As ações da vida não devem ser compreendidas restritivamente apenas como obras da religião, mas como a vida humana inteira em seus aspectos mais naturais, que são declaradas pela Igreja como santificáveis, pois, caso fosse o contrário, e as ações fossem desproporcionais ao objetivo último que é a unificação no Centro Divino, o desprezo pelo Mundo seria algo plausível, e este se tornaria caduco.

Novamente, diante da dualidade entre amar a Deus ou ao Mundo, o cristão busca uma solução para o valor da atividade humana e para o desapego religioso, a fim de fazer triunfar não só um desses dois astros, Mundo e Deus. De acordo com o jesuíta, o homem coloca-se de três maneiras diante do conflito, ora o cristão,

recalcando seu gosto pelo tangível, forçar-se-á a não mais buscar interesse senão nos objetos puramente religiosos; e tentará viver num Mundo divinizado pela exclusão do maior número possível de objetos terrestres; ora, irritado com a oposição interior que o entrava, atirárá longe os conselhos evangélicos e decidir-se-á a levar o que lhe parece uma vida humana e verdadeira; ora, e este é o caso mais frequente, desistirá de compreender, nunca totalmente a Deus, nunca totalmente às coisas: imperfeito aos seus próprios olhos, insincero segundo o julgamento alheio, resignar-se-á a levar uma vida dupla<sup>103</sup>.

Para o autor, essas três soluções eram *temíveis*. A primeira faria com que o homem se falseie, a segunda que ele se desgostasse e a terceira, que ele se duplicasse, e todas elas são contrárias ao verdadeiro propósito cristão. Esta situação suscitou em Chardin uma quarta postura, a de conciliar de forma harmoniosa e sadia o amor ao Mundo e a Deus. Expressas em um grupo maior, essas quatro soluções se resumem apenas em duas: a primeira é aquela que prega o menosprezo ao terreno e a segunda consiste na harmonia entre esses dois amores; a primeira é incompleta; a segunda é a *solução total* ou completa.

Para os que creem na primeira solução, as ações humanas não devem ser revalorizadas, já que a ascética cristã e suas perspectivas parecem depreciá-las. O que tem valor real em si são as intenções e não as ações. Estas não teriam qualquer valor para o Céu, ou para a construção da Jerusalém celeste, ou seja, muito pouco valeriam no que se

---

<sup>102</sup> É preciso ressaltar que Teilhard entende ação (ou atividade) em seu sentido mais vulgar, comum, cuja força motriz é em última instância o amor divino (a Graça).

<sup>103</sup> Id. **O meio divino**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1981, p. 21.

transformariam os frutos da Terra. Sua única função seria aprender com esses frutos como obedecer e como amar. As obras humanas não passariam de palha, um combustível frágil e volúvel. Para Teilhard, essa atitude de *desapego infundado*, só tem como parcela de verdade o fato de ressaltar a importância inicial e fundamental da intenção, que o jesuíta considera como a chave para a vida interior que se abre à presença divina. A intenção expressa o “valor substancial da Vontade divina”.<sup>104</sup> Contudo, a divinização dos esforços pelo valor da intenção que neles são colocados, infunde algo de precioso a todas elas, mas não dá ao seu corpo a esperança de uma ressurreição, pois, segundo o jesuíta, nenhum homem constrói um legado sem ser movido por uma convicção, que se dá de uma maneira um tanto obscura, de trabalhar pela construção de algo que é definitivo, ou seja, na obra de próprio Deus. A atração do Absoluto é a lei fundamental da ação.

A segunda solução, que seria a definitiva, é a de que todo esforço coopera na consumação do Mundo em Jesus Cristo, e a divinização das ações se resume em um *silogismo simples*: a primeira das premissas afirma que toda alma é para Deus, e a segunda é que toda a realidade, mesmo a material, que cerca o homem é para a alma humana, logo, a conclusão é a de que toda a realidade sensível é por meio da alma para Deus. A premissa maior, de que toda alma pertence a Deus, expressa o dogma católico fundamental. A segunda premissa e a conclusão expressam um fato natural, o de que o ser espiritual se alimenta continuamente das incontáveis energias do Mundo tangível. Contrariando a afirmativa de que a criação já está consumada, por meio da colaboração do homem, suscitada por Cristo, o trabalho mais humilde ajuda na consumação do Mundo, que não está acabado, mas a criação prossegue nas esferas mais elevadas do Universo. Através de cada obra, o homem colabora na construção do Pleroma, ou seja, para o acabamento de Cristo, portanto, “nossas Obras, pela repercussão mais ou menos distante e direta que tem sobre o Mundo espiritual, concorrem para perfazer o Cristo em sua totalidade mística”.<sup>105</sup> Para o autor: “Na ação, primeiramente eu adiro ao poder criador de Deus; coincido com Deus, torno-me não apenas seu instrumento, mas o seu prolongamento vivo”.<sup>106</sup>

Dessa maneira, o coração do homem se confunde com o próprio coração de Deus, e nessa comunhão, uma verdadeira comum união, não se perde o *termo material* da ação, pois esta adere a um esforço criador. No exercício comum das vontades, os homens se unem ao divino em um amor comum, o progresso da criação. Há, pois, uma interligação da ação

---

<sup>104</sup> Ibid. p. 23.

<sup>105</sup> Ibid. p. 29.

<sup>106</sup> Ibid.



natural e da ação sobrenatural no Mundo. Apesar do trabalho, inicialmente, se colocar como uma maneira de “ganhar o pão de cada dia”, ele apresenta um sentido bem mais elevado: é por intermédio dele que se torna possível que o homem conclua em si o sujeito da união divina. Com efeito, a função individual adere a um significado maior, mais elevado, e é conduzida à santificação.

Ao contrário do que se acreditava, Deus não distrai o homem de suas preocupações com o trabalho, mas ele se apresenta atingível justamente pelo trabalho. Ele não faz com que se desfaçam os objetivos terrenos, mas coroa o acabamento das obras humanas. Entretanto, é preciso exercitar-se para apreender essa verdade fundamental, para que ela se torne familiar, e só uma *educação do olhar* permitiria ao ser humano enxergar o Mundo pluridimensional em que vive; só um trabalho de “alfabetização” daria ao homem a possibilidade de fazer essa leitura de seu meio. É, pois, assim, que o crente divisa a Deus através do Mundo. O divino não se coloca longe do homem, fora da esfera tangível, ele “introduz, em nossa vida espiritual um princípio superior de unidade, cujo efeito específico é [...] santificar o esforço humano, ou humanizar a vida cristã”<sup>107</sup>.

Todavia, apesar das evidências a respeito do valor espiritual do esforço humano, de acordo com o jesuíta, uma parcela significativa dos cristãos continuava vendo o trabalho como um *estorvo espiritual*, e que o tempo em que se passa nas ocupações terrenas estava sendo subtraído à adoração. Pautados nessa convicção, os cristãos vivem uma vida dupla, e para serem considerados verdadeiros católicos crentes, eles acreditam que se faz necessário despojar de todas as ocupações terrenas, isto é, que é preciso deixar de ser homem e focar-se em ser cristão apenas. Mas para quem enxerga em cada criatura uma parcela a ser atraída pelo Centro divino, este também reconhece que a mesma conexão física e natural religa o trabalho a construção do Reino Celeste. Ora, se

o trabalho vos parecer insípido ou esgotante, refugiai-vos no inesgotável e repousante interesse de progredir na vida divina. Se por ele vos apaixonar, encaminhai para o gosto de Deus, mais bem conhecido e desejado por vós sob os véus de suas obras, o impulso espiritual a Matéria vos comunica. Nunca, em caso algum “quer comais, quer bebais”..., consistais em fazer que seja o que for, cuja significação e cujo valor construtivo *in Christo Jesu*, não reconheçais primeiro e não busqueis depois e com todo empenho. Isto não é só uma lição qualquer de salvação: é, segundo o estado e a vocação de cada um, o próprio caminho da santidade. O que é, com efeito, para uma criatura, ser santo, senão aderir a Deus com o máximo de suas forças? – e o que é aderir a Deus ao máximo, senão preencher, no Mundo organizado em torno do Cristo, a função exata, humilde ou eminente, à qual, por natureza e por sobrenatureza, ela está destinada?<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Ibid. p. 31.

<sup>108</sup> Ibid. p. 33.

Segundo Teilhard, essa convicção de que o cristianismo esforçava-se em tornar cada vez maior a distância entre homem e Deus, gerou desconfianças e objeções, e a suspeita maior recaía sobre a ideia de que a religião católica tornava os fiéis inumanos. Para os *gentios*, o cristianismo conduzia o homem para *fora da humanidade*, isolando-os, fazendo com que os ditos cristãos não acreditem no valor de seu próprio esforço e no de seu semelhante. Contudo, naquele momento, que para o jesuíta despertava na humanidade a consciência de sua força e de suas possibilidades, era dever do cristão mostrar por meio da lógica da ação que o Deus encarnado não veio diminuir no ser humano as suas responsabilidades nem ser uma carga a mais, mas sim encaminhar as obras para uma esfera mais elevada, para o desapego pela ação, que não significa de forma alguma o desprezo pelo terreno.

Aqueles que se apegam aos deveres materiais por meio da fórmula cristã, mesmo que exteriormente possa parecer que se dedicam exclusivamente a atividades terrenas, demonstram um grande ato de desapego para as pessoas que se entregam às obras com fidelidade. Porém, organizar essas energias materiais exige um grande esforço de superação da ansiedade, da banalidade e de aborrecimentos, pois, tal empreitada arranca o homem de sua vida pacífica, e do egoísmo de centrar-se em si mesmo. O caminho do desapego<sup>109</sup> é o *caminho real da Cruz*, descentramento que não significa a substituição de um objeto por outro de uma mesma ordem, mas sim uma transposição para uma ordem de qualidade cada vez mais elevada. O cristão é, ao mesmo tempo, o mais apegado e o mais desapegado dos homens, pois convencido do valor espiritual do menor de seus êxitos terrestres, sabe que seu verdadeiro interesse nas coisas está em absoluta dependência da presença de Deus nelas. Teilhard pregava o *mergulho na Matéria* e nas correntes progressivas da vida, não por elas em si mesmas, mas sim pelos fundamentos que elas revestem. A via de acesso é a da ação e do crescimento, entretanto, mais crescentemente inclusiva, da paixão e da diminuição, ou seja, o homem só cresce morrendo um pouco. Eis aí trajetória do verdadeiro progresso: uma ascensão pautada no despojamento contínuo.

Logo, o homem, ao consumir-se com o Universo, sentiria a necessidade de auto perfeição, e para tal, voltar-se-ia para realidades cada vez mais elevadas, mais duráveis, mais próximas do absoluto, ultrapassando a sua realidade pessoal. Almejando uma Verdade a ser conquistada, o homem seria impelido a passar do individual para o grupal, posteriormente ao humano e por fim ao cósmico. Alcançando essas metas, Deus vai se desvelando, se fazendo

---

<sup>109</sup> Desapego que, para Teilhard, é transformador. Eis no que consiste a verdadeira comunhão com Deus através do Mundo: Mística de Travessia, Mística de Convergência ou Mística Ocidental, que Chardin também denominou de Caminho ou *Rota do Oeste*, por oposição à Rota do Este, Mística Oriental, Mística da Renúncia, onde a unidade é obtida por uma ascética de supressão do Múltiplo reduzido à mera condição de “ilusão”.

cada vez mais tangível. Para atingi-las é preciso conquistar cada vez mais uma autonomia espiritual usando recursos energéticos superiores retirados de si próprio e do Mundo. Na medida em que o unem religiosamente ao Todo que o ultrapassa e no qual sua ação se transfigura em paixão, a sua conquista em renúncia e seu crescimento se transformam em uma humilde participação.

Todavia, o jesuíta não defendia uma passividade inerte, pois a tensão do agir atua ainda configurada na forma de doação. Restava, entretanto, o problema de como equilibrar esses dois movimentos e descobrir de que maneira a alma se comportaria. Para progredir, deve

receber ou sobretudo dar? – gozar ou sofrer? – crescer naturalmente ou se aniquilar?  
 – esvaziar-se do Mundo ou se preencher? – ligar-se ao Universo ou menosprezá-lo?  
 – viver para si ou morrer?... Conciliar-se sadiamente o agir e o padecer é a grande dificuldade de toda a vida interior<sup>110</sup>.

Porém, devido a essa tensão pelo próprio movimento do esforço humano, que seria o limite de seus impulsos de autoafirmação pelo progresso, a alma humana sente brotar e desenvolver-se em si um componente antagonista que passa gradualmente a inverter o sentido de seu percurso, o gosto pela renúncia. Ao chegar ao âmago das coisas, faria com que o ser humano estivesse preparado para desapegar-se delas. Tomada por esse tempo de imersão, a alma, plena de si mesma e do Universo, deixaria prevalecer o desejo de morrer e se ultrapassar. Padece então uma operação especificamente cristã. Assim, conservando as riquezas naturais da criatura, esta se despojaria de todo egoísmo e o Cristo substituiria a ela, preenchendo-a. Esta aniquilação em Cristo seria, de certa forma, beatificante, na medida em que imprimiria na alma a forma definitiva de Jesus. Esta é mais do que destruição ou morte, é uma transformação de plenitudes: a plenitude do Cristo toma o lugar da própria plenitude do homem.

Ao descobrir sentidos cada vez mais abrangentes para suas ações, o homem tenderia a ser dominado pelos objetos de suas conquistas, ou seja, passaria a adorar aquilo que outrora lutou contra, e reconheceria que há dois termos da União que são desiguais. Existem outros fatores na vida, que Teilhard denominou *passividades*, que também são passíveis de divinização. As passividades estão divididas em dois grupos: passividades de crescimento e passividades de diminuição. Estas constituem metade da vida humana, ou seja, o que no homem não é ação, só pode ser paixão, e em relação a ela, o homem só pode ser agente ou

---

<sup>110</sup> Id. **Escritos do tempo da Guerra**. Trad. Luísa Ducla Soares. Lisboa: Portugalíia, 1969 (Coleção Documentos Humanos v. 30), p. 344.

paciente, ativo ou passivo, porém, não é possível medir a proporção em que ação e paixão se dividem no interior do homem. Embora a ação esteja em primeiro lugar, por ser mais perceptível, a paixão é mais profunda.

As passividades acompanham as ações conscientes, dirigindo as reações e podem sustentar ou contrariar os esforços do homem. Toda passividade inclui um mínimo de atividade, que consiste em receber a ação da qual é objeto ou em resistir a ela. O homem, em meio a toda confusão de energias, pode ser tomado por forças amigáveis, que são favoráveis aos esforços humanos e conduzem-no ao sucesso: estas são as passividades de crescimento. Contudo, do outro lado se encontram as forças inimigas, que dificultam e desviam a marcha do homem, reduzindo sua capacidade de desenvolvimento: estas forças negativas constituem as passividades de diminuição.

Ambas as passividades, de uma forma geral, estão carregadas da influência divina, e as passividades de crescimento direcionam suas energias para a função de organizar o Corpo místico. E, para comungar com Deus, é preciso reconhecer nessas energias a presença divina orientadora. A estas forças que modelam o homem incluem-se os acasos da Terra. O termo acaso, expressa uma noção muito importante no pensamento teilhardano. Este termo designa o encontro acidental de determinismos elementares, que imitam o ato intencional e finalizado, mas que na verdade está submetido às leis da probabilidade. Teilhard também ressaltou que o ato criador divino, expresso pela evolução que avança por meio das improbabilidades, o faz através da utilização, de maneira sábia, dos determinismos e dos acasos.

Porém, as passividades de crescimento se opõem às passividades de diminuição, que constituem o lado negativo da existência do homem, o mal. Contudo, cumpre ressaltar que ao escrever sobre o mal, Chardin não se referia ao Pecado. O jesuíta não se ocupou em definir o ato mau em si, quando se trata de conceituar o que são propriamente as forças de desunião. O Pecado só interessava, no que dizia respeito a este tema, na medida em que participava do enfraquecimento do homem, pelos desvios que deixam nele pelas faltas pessoais, ou também pelo sofrimento causado a ele pela falta alheia.

Entretanto, pela necessidade de perceber a presença divina, Chardin afirmou que era possível ver “Deus em toda e por toda a vida: isso parece-nos fácil de compreender. Mas pode Deus encontrar-se também em toda e por toda a morte?”<sup>111</sup> Eis o grande desafio colocado para o homem, o que o desconserta. Para Teilhard, as passividades de diminuição eram as verdadeiras passividades, pois são elas que exigem do ser humano um entendimento profundo

---

<sup>111</sup> Id. **O meio divino**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1981, p. 56.

da ação divina. As forças negativas se apresentam de formas variadas, e têm origem interna e externa. As externas são as diversas formas de *azar*, e Teilhard entendia por azar, o mal em seu sentido *psicofisiológico*, ou seja, são as dores e os sofrimentos. Esses azares poderiam ser os acidentes e incidentes em sua gravidade. As passividades de diminuição internas constituiriam também os defeitos naturais, inferioridades físicas, bem como intelectuais e morais, que podem acometer o homem já no momento de seu nascimento, limitando-o, bem como podem atingi-lo no decorrer da vida, como os acidentes e doenças, e todo homem, em um determinado momento da vida, toma consciência de que uma dessas formas de energia desorganizadora se apodera deles e a morte é a mais certa das passividades.

Todavia, a grandeza consistiria justamente em superar a morte para descobrir nela Deus. É nesse íntimo, em que ele parece tão distante, que o divino se aloja. Vencer a morte, a maior das passividades, é quebrar a barreira da noção do fim como um mal irremediável. Pela virtude da Ressurreição, o homem pode crer que nada mais mata, mas tudo em sua vida é capaz de tornar-se, em contato com a mão divina, a vontade de Deus. As energias negativas devem ser transfiguradas pela presença divina em forças que contribuem para o crescimento espiritual do Mundo. A morte aparente e o *mal* ao redor devem ser integrados para estabelecer o *Meio Divino*.

O problema do mal sempre acompanhou o homem e era, para o autor, um dos “mistérios mais inquietantes do Universo”.<sup>112</sup> Entretanto, para aqueles que buscam a Deus, as coisas podem não ser de imediato boas, mas tudo é suscetível de tornar-se bom. Deus opera a transformação da morte em uma vida melhor, a Providência converte o mal em bem, e em seu modo mais eficaz,

Deus já havia transfigurado nossos sofrimentos fazendo-os servir ao nosso acabamento sentido. Entre suas mãos, as forças diminuidoras tinham se tornado, de modo perceptível, o instrumento que corta, esculpe, alisa em nós a pedra destinada a ocupar um lugar preciso na Jerusalém celeste. Ele vai fazer melhor ainda, pois, pelo efeito de sua onipotência dominando a nossa fé, os acontecimentos que não se manifestam em nossa vida senão como puros detritos vão-se tornar um fator imediato da união que sonhamos estabelecer com Ele<sup>113</sup>.

A morte, a maior das diminuições, constitui uma fragilidade material de todos os seres vivos. O homem luta contra ela sabendo que a vitória nunca virá. Contudo, Cristo transforma, dentro das perspectivas cristãs, a morte em fator essencial de vivificação, bem como todas as forças de aniquilamento. Por meio da morte, o homem abre-se para a união, para participar do divino, logo, “seu nefasto poder de decompor e de dissolver encontrar-se-á captado pela mais

---

<sup>112</sup> Ibid. p. 59.

<sup>113</sup> Ibid. p. 61.

sublime das operações da Vida”.<sup>114</sup> Aquilo que antes era visto como vazio, retorno à multiplicidade, se torna pleno de Deus, pois não “basta que eu morra comungando. Ensinai-me a comungar morrendo”<sup>115</sup>. Para Chardin, o acabamento do Mundo só se consumaria através da morte, pois a união total com Cristo se dá quando o homem retorna ao centro último de sua existência.

Em resumo, para o jesuíta, o esforço cristão completo consistiria em colaborar de forma apaixonada no esforço humano, consciente de que pela obra realizada, o homem trabalha para a consumação do Pleroma, e por meio desse labor e da busca de um ideal cada vez mais elevado atinge a renúncia ultrapassando a mesquinhez de centrar-se exclusivamente em si. Fruto desse progresso do esforço em sua trajetória ascensional e espiritualizante, o sofrimento seria, antes de qualquer coisa, o *preço* a ser pago por um trabalho de desenvolvimento. Tanto o mal físico quanto o mal moral decorrem do *Devir*, pois todas as coisas que evoluem estão sujeitas a cometer faltas. A cruz é o símbolo que representa o trabalho árduo da evolução, mais que expiação. Teilhard sempre insistiu a necessidade de ressaltar as luzes da Ressurreição que a partir das sombras da Cruz, é necessário, segundo o teólogo, que olhemos

mais largamente: e perceberemos que a Cruz é símbolo e o foco de uma ação de intensidade inefável. Compreendido plenamente, mesmo do ponto de vista terreno, Jesus crucificado não é um rejeitado ou um vencido. Pelo contrário. Ele é Aquele que carrega o preso e sobreleva sempre, em direção a Deus, os progressos da marcha universal. Façamos como Ele para estar, por toda a nossa existência, a Ele unidos<sup>116</sup>.

O esforço humano é construtivo, mas também aniquila. Ambas as atitudes procedem de uma mesma orientação interior, que combina o duplo movimento da personalização natural do homem, e a centração de sua despersonalização sobrenatural em Cristo. O sofrimento humano, no decorrer de sua evolução, assumiria um valor construtivo, e aqueles que sofrem são impelidos a sair de si mesmos, ou seja, por sua condição são conduzidos a seguir uma via de desapego (ultrapassagem), transformação (conversão) e união (comunhão). Transpassada pelas passividades de crescimento e de diminuição, para Teilhard “nada se assemelha tanto a um Calvário quanto a epopeia humana”<sup>117</sup>, Calvário, não no sentido de uma redenção dura que apaga os pecados, mas no sentido de uma penosa redução do pecado, de uma dolorosa

---

<sup>114</sup> Ibid. p. 62.

<sup>115</sup> Ibid. p. 63.

<sup>116</sup> Id. **Meu Universo e a Energia Humana**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Loyola, 1980, p. 55.

<sup>117</sup> Id. **Teilhard de Chardin: Mundo, homem e Deus**. ARCHANJO, José Luiz (Org.). São Paulo: Cultrix, 1978, p. 66.

unificação do Humano em Cristo. É no sofrimento que se oculta a força ascensional do Mundo, sendo preciso liberá-lo para tornar-se consciente de seu verdadeiro significado.

Em decorrência do lugar pouco explícito que a temática do mal ocupa na obra teilhardana, alguns de seus críticos chegaram a afirmar que este assunto sequer era mencionado em seus escritos, porém, o autor assinalou que apesar de não tratar de forma explícita, assegurou em seus escritos que o mal perpassa todo o processo de evolução do Universo e do homem, das formas mais variadas e até mesmo veladas. Eis o que Chardin denominou *mal evolutivo*, concepção segundo a qual a dor (mal não refletido) e a culpa (mal refletido) estão intrinsecamente ligadas à estrutura de um Universo em devir, onde um ser em vias de unificação se encontra despedaçado entre o apelo do Um e uma multiplicidade que sempre ameaça. Este mal evolutivo é por em sua origem ontológico, pois está vinculado à existência de um múltiplo que ainda não foi unificado, portanto, é anterior ao aparecimento do homem.

A ação humana implica necessariamente em uma forma de moralidade, e para Teilhard a função da moral seria inclinar as liberdades humanas à cooperação no trabalho de unificação que ultrapassa o homem, mas que depende de cada um, singularmente. Considerar a moral como um mero sistema de práticas em si e biologicamente secundárias é um erro, pois do ponto de vista da Evolução, o bem assume um papel evidenciado nesse processo. Em especial, a moral cristã é polarizada por uma concepção de bem, que a orienta para uma unificação progressiva do ser e para uma meta final: a constituição do Corpo Místico. A moral garante o futuro universal, mantendo retos os progressos e retificando os possíveis desvios que o ameaçam.

Em suma, em sua origem, e não apenas na sua intenção, no resultado tangível de uma ação, cumpre-se o crescimento de todo o Real, pois no “Universo, todo crescimento material é finalmente para o espírito, e todo movimento de crescimento espiritual é finalmente para Cristo, realidade Universal”.<sup>118</sup> Eis o por que de o cristão ter de agir mais que qualquer outro homem. Há a necessidade de uma fé, mas uma fé operante, que age. Entretanto, a fé operante não exclui a necessidade de que na alma desenvolva-se uma vida sobrenatural, mas, estribada na espiritualização natural do Mundo, que se faz pelo esforço humano. É no plano espiritual, mais especificamente no campo da moral, que o poder da Fé deve atuar, pois atuando ali, no foco da evolução universal, consegue, através da irradiação, atuar também em todos os outros planos cósmicos.

---

<sup>118</sup> Id. **Meu Universo e a Energia Humana**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Loyola, 1980, p. 64.

Sem desfigurar qualquer determinismo, ele integra todos os acontecimentos esparsos em um novo arranjo, que forma um conjunto, e sem se manifestar necessariamente no plano do sucesso natural humano, ele efetua a santificação sobrenatural. Logo, a Fé cristã se distingue de uma Fé puramente natural, pois a Fé cristã se revela como uma forma de *Energia cósmica*. Indo além, ela liga todo esforço humano aos níveis superiores da Graça divina, de acordo com a lei da integração harmoniosa do natural no sobrenatural. Agindo de maneira cristã, o homem tem a possibilidade de promover, por meio de qualquer esforço seu, a unidade orgânica do Mundo. A todo este processo, o jesuíta chamou de *Evangelho do Esforço Humano*, reafirmando que “a Fé cristã é o agente transformador por excelência, a força suprema do Universo. É ela, em última instância, que regula todos os Acasos e liberta todos os poderes da Terra”.<sup>119</sup>

Todavia, para aqueles que procuram uma garantia material de seus êxitos, um alento para os sofrimentos na ação da Fé, esta o parecerá apagada, pois para aqueles que lamentam ver naufragar o sonho de uma beatitude tangível, Chardin instigou, aconselhou: “mãos a obra!” Se a fé cristã permanece como uma construção nas nuvens é porque o homem não se deixa apreender o verdadeiro sentido do esforço cristão. A realidade superior do Mundo sobrenatural não se revela senão àqueles que sabem ver. A visão de fé vem acompanhada da ação de fé, pois Cristo se experimenta como os objetos. Pela operação de fé, Cristo aparece no seio do Mundo sem o violar. Aquele que penetra em Cristo experimenta a sensação de ver e sentir o Mundo cada vez mais unificado, e como consequência, vai perdendo sua dureza, seu amargor.

Faz-se necessário crer que Deus se encontra exatamente na zona de equilíbrio entre o máximo esforço para viver e as resistências que obstaculizam e não se deixam dominar pelo homem. Além disso, é preciso crer que Deus aí está para que ele, de fato, esteja na medida da fé do ser humano. O homem é diminuído para que Deus cresça. Desapegado do Mundo, o homem se une em comunhão com Deus.

O pensamento teilhardano encontrou no seio da Igreja adeptos e ferrenhos defensores, bem como severos críticos, que se ocuparam em ressaltar de forma unilateral e descontextualizada vários aspectos de suas obras. O caráter novidadeiro de seu pensamento não foi bem recebido por todos, fato que causou problemas e interrupções em seu itinerário intelectual. Tais obstáculos culminaram em um conflito com a Igreja e sanções sérias aos seus escritos, impedindo, de imediato, que suas ideias alcançassem uma dimensão maior. A crise

---

<sup>119</sup> Id. **Escritos do tempo da Guerra**. Trad. Luísa Ducla Soares. Lisboa: Portugalíia, 1969 (Coleção Documentos Humanos v. 30), p. 317.



com a instituição religiosa o conduziu a uma vida de exílio e privações intelectuais, contudo, tomado por seu otimismo e confiança em suas convicções, Teilhard manteve-se fiel e procurou lidar com os percalços que lhes foram impostos.

## CAPÍTULO III

### CRISE E ASCENSÃO: UMA NOVA VISÃO DE MUNDO

O pensamento teilhardano alcançou uma grande repercussão, mesmo sem ter recebido autorização da Igreja para publicar oficialmente, os escritos do jesuíta chegaram aos meios intelectuais franceses da época causando um impacto significativo. As novidades contidas em seu pensamento chamaram a atenção de Roma que se ocupou, de rapidamente, em acalmar os ânimos em torno do pensamento do padre.

Chardin, enquanto um homem preocupado com os problemas de seu tempo voltou-se para a questão que ele acreditava ser o cerne da crise entre o homem moderno e a Igreja: o distanciamento do evangelismo e as necessidades da modernidade. Consciente desse *abismo* que se colocava entre ambos, Teilhard engajou-se na empreitada de tentar elaborar uma *Cristologia renovada*, que se encaixasse dentro de uma visão evolutiva de Mundo.

Teilhard também se preocupou em estabelecer uma comunhão entre Mundo, homem e Deus, sem deixar de lado as questões últimas, pensando sobre como se dará a união derradeira, o memento no qual a humanidade, chegando à maturidade plena da consciência individual e coletiva, coincidirá com o Ponto Ômega, não de maneira que o homem será aniquilado, mas assimilado de maneira personalizante.

#### 3.1 A crise com Igreja

Em decorrência da repercussão alcançada pelo pensamento teilhardano, por meio da divulgação de alguns de seus escritos, determinados deles de cunho científico, o jesuíta passou a estar em evidência no cenário intelectual de sua época. Suas ideias chegaram aos ouvidos de seus superiores, que passaram a lhe dedicar particular atenção, analisando cuidadosamente o conteúdo de seus escritos. Além das críticas de seus opositores e do período conturbado pelo qual passava a Igreja Católica, Chardin teve de enfrentar as crises e interdições impostas à divulgação de seu pensamento.

As complicações de maiores proporções entre Teilhard e a Igreja se iniciaram em 1924, com a divulgação de um texto de sete páginas, no qual o jesuíta fez algumas anotações sobre a questão do pecado original. Há alguns anos atrás, a pedido do Pe. Helmut, professor no Escolástico de Enghien, Chardin havia lhe enviado essas anotações. Contudo, o autor o preveniu de que eram apenas anotações, e que deveriam ser mais amadurecidas. Em resumo, *Nota sobre algumas representações históricas possíveis sobre o pecado original* apresentava a seguinte posição de Teilhard a respeito do pecado original: considerado em seu aspecto

individual, ele seria o ato pelo qual, em uso de sua liberdade, o homem escolhe a si mesmo (como fim), e, por conseguinte recusa a Deus, o que para o jesuíta, representava, no fundo, uma opção aberta pela própria emergência de sua consciência reflexiva, que emersa, toma por absoluto a sua própria consciência. Sob o aspecto coletivo, representava um ato dotado de poder imediato, de dimensão espacial-temporal a toda a humanidade, considerada não apenas como um agregado ou um conjunto jurídico, mas como um todo orgânico. Em decorrência dessa *solidariedade estrutural*, a responsabilidade da culpa é humana.

E, por fim, sob o aspecto cósmico, seria um ato que vai em contrapartida da unificação do múltiplo, porém, permanecendo humanamente a escolha de uma vontade livre, uma reação do ser finito ao ato criador (unitivo). Embora o jesuíta reconhecesse a necessidade de uma representação histórica do pecado original, ele ressaltou a dificuldade em apegar-se apenas a uma representação e interpretação literal dos primeiros capítulos do *Gênesis*.

Apesar das advertências de Teilhard, que vinha ganhando destaque no cenário intelectual francês, as notas foram enviadas para serem publicadas, e foi com espanto que Chardin recebeu a notícia de que Roma tomara conhecimento dessas notas, e de que estava sendo acusado de negar o dogma do Pecado Original. Pressionado pelo cardeal Merry del Val, o Superior Geral da *Companhia*, Pe. Ledochowski, repreendeu Teilhard. No fim do mesmo ano, o jesuíta foi convocado a comparecer com urgência a Lyon pelo seu provincial Pe. Costa de Beauregard, sendo obrigado a suspender bruscamente suas atividades profissionais e em 1925, vieram as medidas mais drásticas, que tinham por objetivo silenciá-lo. Entre essas recomendações destacavam-se,

em primeiro lugar, simples recomendações de prudência no sentido de revisão e censura cuidadosas nos textos de suas conferências; em segundo, a proibição de falar e escrever sobre assuntos não estritamente científicos; em terceiro, a apreensão de textos policopiados e distribuídos por amigos; e, finalmente, o afastamento de Paris<sup>120</sup>.

No mesmo ano, as polêmicas envolvendo seu pensamento se tornaram mais evidentes, principalmente no que diz respeito à questão do *Transformismo*. Fato esse que levou Teilhard a radicalizar suas convicções evolucionistas e dedicar-se a precisar com maior afinco a sua posição pessoal expressada por meio de ensaios e de conferências. Foi também nesse período que Chardin intensificou seus contatos com a China por meio do Padre Licent. Entretanto, o ano seguinte foi assinalado por grandes transformações negativas em suas intensas atividades acadêmicas: a limitação da expressão de seu pensamento imposta por seus superiores

---

<sup>120</sup> *apud.* ARCHANJO, José Luiz. **A hiperfísica de Teilhard de Chardin**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento, 1974 (Tese de Doutorado), p. 52.

religiosos e, como consequência mais drástica, a sua renúncia (imposta) ao magistério no Instituto Católico, bem como seu afastamento (sem previsão de retorno) de Paris, e sua imediata volta à China.

O afastamento de Paris, embora narrado como o evento mais doloroso para o autor, analisado externamente, constituiu um acontecimento significativo para o desenvolvimento pessoal de Chardin. Ele procurou nos penosos acontecimentos que se seguiram à divulgação de alguns de seus escritos a fórmula de superação e *obediência não passiva*, que revestiu sua fidelidade. Com o elevado espírito de obediência, cultivado desde criança na Companhia de Jesus, Teilhard resistiu aos apelos de alguns amigos para que deixasse a Companhia e a Igreja para que pudesse exercer plenamente o direito de liberdade de expressão. De maneira enfática, ele afirmou ainda mais a sua crença de que a Igreja e a sua ordem são seu ponto de ação e inserção no Universo. Em carta de 1929, endereçada ao padre Valensin, Teilhard escreveu:

tenho consciência de me sentir profundamente ligado a elas (A Igreja e a Companhia) por razões superiores e novas, de tal maneira que eu acreditaria trair “o Mundo”, evadindo-me do lugar que me foi designado [...] Esteja pois muito certo de que a própria idéia de deixar a Ordem jamais me passou pela cabeça (tanto que eu acabo de lhe dar o pouco da felicidade que me restava (*apud* ARCHANJO, 1974, 52)<sup>121</sup>.

O pensamento teilhardano foi relegado a vinte e nove anos de *enganos e mal entendidos*, obrigando o autor a prosseguir com suas pesquisas em silêncio. Nesse período houveram tentativas de conseguir publicar alguns de seus escritos, como o *Meio Divino*, redigido entre 1926 e 1927. A obra foi examinada por dois censores e julgada aceitável. Porém, na última hora, o cônego de Malines tendo ouvido falar de Teilhard e de sua fama de *suspeito* em Roma, recomendou que uma nova revisão fosse feita por teólogos romanos, que a consideraram duvidosa quanto a sua ortodoxia e até mesmo quanto a sua originalidade. Estes e outros *pormenores* fizeram com que, em 1939, a publicação da obra fosse inteiramente comprometida, mas nos bastidores de Roma circulavam cópias inéditas.

Os atravancamentos foram muitos, e os atritos com Roma no decorrer de sua estadia na China se intensificaram durante o período compreendido entre 1927 e 1928. Para o jesuíta, a Igreja lhe impôs o papel de um *perfeito religioso ou um excomungado*. Contudo, foram as amizades que o ajudaram a atravessar com esperança os momentos de crise. Com o aval e o incentivo de amigos mais íntimos, na Ásia, Teilhard deu prosseguimento aos escritos de

---

<sup>121</sup> Ibid.

cunho teológico. A fama internacional veio primeiro através dos trabalhos científicos, daí duas recomendações bem específicas vindas de Roma, para evitar outros problemas. Foi *recomendado* ao jesuíta

ater-se a pesquisas puramente científicas e que, segundo as recomendações precedentes, todas as suas publicações deverão ser cuidadosamente revisadas. [...] a tensão está toda voltada para ele.

Que o padre não emita, nem em público, nem em particular, nenhuma hipótese arriscada... Isto é tanto mais importante quanto há... nos meios católicos, pessoas altamente situadas que não estão bem dispostas...; provavelmente o padre será vigiado e se procurará ocasião de encontra-lo em falta<sup>122</sup>.

Em 1940, Teilhard iniciou a redação de *O Fenômeno Humano*, e oito meses depois, impossibilitado de recorrer à opinião de seu provincial, Chardin dirigiu-se diretamente a Roma. Juntamente com a resposta, que assegurava que sua obra seria examinada por censores competentes, veio também a recusa de permitir que ele participasse de um congresso em Nova Iorque. Só em 1944 veio a decisão final quanto ao seu escrito enviado: a publicação foi recusada mais uma vez. Contudo, durante todo o período em que esteve em suas expedições paleontológicas, sua fama não parou de crescer. As pessoas tomaram conhecimento de suas ideias por meio das cópias de seus escritos que não foram submetidos à censura oficial, e suas conferências lotavam as salas. Dizia-se que se quisessem ver uma sala de conferências cheias era só convidar Jean-Paul Sartre ou o Pe. Teilhard.

Com o pensamento teilhardano alcançando dimensões cada vez maiores, em 1948, o jesuíta foi chamado a comparecer a Roma. Ao escrever a sua prima Marguerite, Chardin já supunha que a vigem não era uma cortesia, mas um pedido ainda mais agudo de que se mantivesse quieto. Foi sob a perspectiva de uma condenação pública que Teilhard partiu para Roma para receber pessoalmente (dentre outras sanções) a proibição de ensinar no Colégio da França.

As esperanças que lhe restavam quanto à divulgação de seu pensamento progressista se esvaíram com a publicação da Encíclica *Humani Generis*. De conteúdo altamente conservador, a Encíclica se posicionava de forma cética em relação ao evolucionismo e outras teorias derivadas da primeira. Além disso, rechaçava as tentativas de adequar o discurso católico à modernidade. Sobre este assunto, a posição expressa na encíclica em relação àqueles que pretendiam iniciar uma tentativa de transpor a barreira entre modernidade e

---

<sup>122</sup> ARNOULD, Jaques. **Darwin, Teilhard de Chardin e cia: a Igreja em evolução**. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1999, p. 56.

catolicismo era de que eles se posicionavam contra os dogmas da Igreja. Assim consta no documento:

E, como houve, em tempos idos, quem perguntasse se a apologética tradicional da Igreja constituía mais impedimento que ajuda para ganhar almas a Cristo, assim também não faltam agora os que ousem levantar seriamente a dúvida de que talvez a teologia e seus métodos, atualmente vigentes no ensino teológico com aprovação eclesiástica, não só devam ser aperfeiçoados mas também completamente reformados, para que seja propagado mais eficazmente o reino de Cristo em todo o mundo, entre os homens de todas as culturas e de todas as opiniões religiosas (DzH 3880).

Com efeito, ficava evidente que a Igreja se fechava cada vez mais à possibilidade de um diálogo com a modernidade, e se colocava contra a teoria da evolução, que ganhava mais espaço e credibilidade nos meios científicos. Para a Igreja, o evolucionismo não passava de um *efêmero sistema filosófico* pelo qual ela não poderia deixar-se levar. Não obstante, a modernidade representava, para a Igreja, uma tentativa de relativização das verdades dogmáticas, bem como incentivava o desprezo pela tradição. Essas atitudes seriam reforçadas por filósofos e teólogos que, enxergando a necessidade de uma reconciliação entre o homem moderno e Deus, propuseram algumas mudanças; entre estes se encontrava Teilhard de Chardin. Segundo a encíclica,

alguns deles, arrebatados por imprudente ‘irenismo’, parecem considerar como obstáculo para restabelecer a unidade fraterna justamente aquilo que se fundamenta nas próprias leis e princípios legados por Cristo e nas instituições por ele fundadas, ou o que constitui a defesa e o sustentáculo da integridade da fé. (DzH 3880)

Para os defensores do catolicismo, o pior erro oriundo dessas tentativas de incorporar as novidades ao catolicismo era a ideia de que a razão humana não necessitaria do auxílio da graça divina. Neste ponto, a encíclica referia-se explicitamente ao pensamento teilhardano, já que Blondel, para evitar complicações maiores, havia se comprometido a rever os pontos *polêmicos* de seu pensamento quanto a essa temática. Chardin permaneceu, por certo tempo, um militante solitário na tentativa de reconciliar o ideal natural e o ideal sobrenatural. Sobre esse tema, Pio XII se posicionou por meio da encíclica afirmando que há alguns que

desvirtuam a verdadeira “gratuidade” da ordem sobrenatural, sustentando que Deus não pode criar seres inteligentes sem ordená-los e chama-los à visão beatífica. E não só isso, mas, ainda, passando por cima das definições do Concílio de Trento, destrói-se o conceito de pecado original juntamente com o de pecado em geral enquanto ofensa a Deus, e também o da satisfação que Cristo ofereceu por nós. Nem faltam os que defendem que a doutrina da transubstanciação, baseada como está em um conceito filosófico já antiquado de substância, deve ser corrigida; de maneira que a presença real de Cristo na santíssima Eucaristia se reduza um

simbolismo, no qual as espécies consagradas não são mais do que sinais externos da presença espiritual de Cristo e de sua união íntima com os fiéis, membros <seus> no Corpo místico... (DzH 3891).

Ao tomar conhecimento do conteúdo da encíclica, Chardin se viu ainda mais acuado. As punições, que antes lhe eram impostas em caráter privado, tinham ganhado as páginas de um importante documento católico, divulgado amplamente, fato que tornou sua retaliação pública e minou suas esperanças de divulgar seus escritos.

Apesar do otimismo com que Teilhard procurou viver todas as intempéries, o jesuíta não deixou de passar por profundas crises interiores. Os anos de 1926 a 1939 constituem o período mais crítico da vida do padre. Seus desejos, revoltas e paixões confundiam-se no confronto das restrições eclesiais e de suas atividades oficiais. O desafio maior que se colocava para o autor era encontrar, para as verdades que percebia, um lugar legítimo na ortodoxia da fé cristã.

Contudo, cumpre fazer notar um aspecto muito importante do pensamento de Teilhard bem como de seu caráter pessoal: a fidelidade. Obrigado a se manter longe dos centros de efervescência intelectual, proibido de publicar suas obras e ter sido relegado a sucessivos exílios mascarados de expedições geológicas foram-lhes duras sanções impostas. Porém, o jesuíta tinha consciência da força da ligação que o unia a suas raízes cristãs e sacerdotais. Em carta enviada ao amigo Auguste Valensin, confessou que se encontrava na situação de não poder respirar fora de Cristo, admitindo que, apesar de haver algo do qual não podia se desfazer na Igreja e na Companhia, em meio a uma crise interior de anticlericalismo, ele sentia que se afastava de ambas. Todavia, menosprezou os conselhos para deixar a Companhia de Jesus e procurou conviver com a profunda ligação com Roma e com as dificuldades de uma aceitação oficial por parte da Igreja. Decidido a enfrentar as provações, Chardin escreveu que, apesar de estar constrangido por “uma deslealdade intelectual”, ele decidiu “permanecer fiel a ela (a minha Ordem) custe o que custar”.<sup>123</sup> Foi em seu texto, *Sobre a minha atitude para com a Igreja Oficial – A um amigo sem fé*,<sup>124</sup> que o jesuíta se mostrou mais enfático em sua decisão de permanecer fiel ao sacerdócio. Em um trecho assinalou que seu destinatário poderia

<sup>123</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Cartas a Léontine Zanta**. Trad. Belmiro Narino Figueira. Lisboa: Livraria Editora, 1967, p. 104.

<sup>124</sup> Um texto que constitui um extrato da carta que Teilhard redigiu a Maxime Gorce, ex dominicano, em resposta a um convite que este lhe fizera para que seguisse seu exemplo, abandonando a Companhia de Jesus e o sacerdócio para que Chardin se associasse ao dissidente dos “Velhos Católicos” em função de uma liberdade de expressão total.

estar se perguntando como posso eu navegar entre esses Caribdes e Cila: calar-me por medo ou fazer o jogo duplo, isto é, nada manifestar de algumas de minhas divergências por temor de perseguições, ou então, dissimulá-las para poder manter a posição dogmática, nela permanecendo. [...] Apenas devo dizer que tanto quanto sinto na Igreja certas inaptações e certas caducidades sobre as quais falarei depois, reconheço-me também impotente, não qualificado, para ousar julgá-la definitivamente no que ela tem de geral ou, se preferir, de axial. [...] Apesar do desejo inconfesso e instintivo que pude experimentar em certos momentos, de encontrar uma razão positiva para “largar tudo” não posso me impedir de ver que: “afastar-me da corrente religiosa do Catolicismo constituiria para mim uma incoerência biológica”.

Nem tudo nela me agrada da mesma maneira, mas também nem tudo nela é definitivo, e fora dela eu não vejo nada que seja tão conforme às tendências e esperanças que sinto. Mesmo admitindo que esta forma religiosa esteja mais longe da Verdade do que supomos, restaria ainda o fato de ser ela a aproximação mais perfeita possível desta Verdade, e para subir mais alto, é preciso *ultrapassá-la, crescendo com ela* e não abandoná-la para procurar sozinho o seu próprio caminho<sup>125</sup>.

Para permanecer firme perante sua caminhada espiritual e intelectual, Teilhard contou com o apoio de amigos íntimos que não só o instruíram a encarar com serenidade as sansões impostas, mas também o incentivaram a continuar escrevendo, porém, divulgando seus escritos apenas em seu círculo íntimo de relações. Entre esses amigos, destacam-se a prima Margueritte, a quem Teilhard escrevia com frequência e a quem muitas vezes seus escritos foram endereçados. Também o padre Auguste Valensin, para quem Teilhard confessou seus temores, e por quem foi aconselhado durante as crises espirituais. Outra amizade de grande valor foi a do companheiro de ordem, o também jesuíta Henri de Lubac, já mencionado, que além de amigo era um admirador da obra de Chardin, bem como um defensor público do pensamento do padre Teilhard. De Lubac compartilhava de muitas afinidades com Chardin, entre elas a mais marcante: a paixão pela temática do sobrenatural, sobre a qual Lubac se debruçou e dedicou os esforços de todo um itinerário intelectual. Com efeito, assim como o pensamento teilhardano foi censurado, Henri de Lubac passou pela mesma situação, sendo impedido de publicar suas obras e proibido de lecionar em importantes escolas na França.

O período de crise pelo qual Chardin passou foi importante fator que favoreceu o seu amadurecimento intelectual bem como o levou a refletir sobre as influências que fizeram parte de suas obras. Em especial, a de Maurice Blondel, com quem teve um rico *diálogo indireto*, mediado por seu amigo Valensin. Foi por meio desse amigo que os escritos de Teilhard chegaram até Blondel. E, durante um tempo, pelo que mostram alguns trechos de cartas, a correspondência entre os dois prosseguiu de maneira mais direta.

---

<sup>125</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Teilhard de Chardin: Mundo, homem e Deus**. ARCHANJO, José Luiz (Org.). São Paulo: Cultrix, 1978, p. 243.



Entretanto, o interesse comum pelo mesmo tema não impediu que as discordâncias aparecessem. Em alguns pontos, Blondel fazia coro com pensamento teilhardano, como em relação à Cristologia. Assim como Chardin, o filósofo da Ação acreditava que havia uma cultura difundida de menosprezo ao Mundo pautado numa convicção da transcendência radical de Cristo. Para Blondel, muitos teólogos faziam de “Cristo um acidente histórico, que O isola no Cosmos como um episódio artificial e que parece transformá-lo num intruso ou num estranho na esmagadora hostil imensidade do universo”.<sup>126</sup> Contudo, quanto à relação entre natureza e sobrenatureza, ambos divergiam em pontos cruciais. Blondel acusava, na obra teilhardana, uma falta de delimitação precisa entre *Pan-Critismo* e *panteísmo*. A oposição entre sobrenatural e físico não foi experimentada por Chardin da mesma maneira que por Blondel, pois, suas preocupações eram diferentes. Em decorrência disso, o sentido que atribuíam ao físico é diferente. Assim como Chardin, o filósofo da Ação cria na necessidade de realizar de maneira mais plena o evangelismo. Porém, ele também fez algumas advertências ao pensamento de Teilhard, como para evitar

que se não caia ao menor risco de imanentismo, à medida que se descobre Cristo mais infuso nas almas e no próprio mundo, mais indispensável se torna vincar com uma nitidez e uma força maiores a transcendência absoluta do Dom divino, o caráter inevitavelmente sobrenatural do desígnio deificador, por conseguinte a transformação moral e a dilatação espiritual que a graça permite e exige a efetivação<sup>127</sup>.

Em resposta à crítica velada de uma *advertência entre amigos* feita por Blondel, Chardin escreveu que à “primeira vista, a minha opinião é a seguinte: por um lado, M. Blondel talvez me julgue através de certas amostras da minha prosa de tonalidade sobremaneira ‘naturista’ e que não dão uma ideia completa de minha posição”.<sup>128</sup> Essas e outras críticas feitas através das trocas indiretas de cartas entre eles, fez com que Chardin tivesse consciência de que havia, certamente, uma divergência entre ambos. As advertências que lhes foram feitas pelo filósofo de Aix já haviam sido formuladas pelo jesuíta, e, por isso, ele já havia tomado as devidas precauções para que sua obra não fosse interpretada de maneira errônea, esclarecendo de que maneira se dava a comunhão com a Terra e a comunhão com Deus dando especial enfoque na comunhão com Deus pela Terra.

---

<sup>126</sup> BLONDEL, Maurice; CHARDIN, Pierre Teilhard de. In: LUBAC, Henri de (Org.). **Blondel e Teilhard de Chardin: Correspondência comentada por Henri de Lubac**. Trad. Manoel José do Carmo Ferreira. Portugal: Moraes Editora, 1968 (Coleção Convergências), p. 24.

<sup>127</sup> Ibid. p. 27-28.

<sup>128</sup> Ibid. p. 29.

Blondel foi claro ao delimitar as discrepâncias existentes entre o seu pensamento e o do padre Teilhard quanto ao tema do sobrenatural. Para o filósofo, se configurava uma “divergência quanto ao modo de sobrenaturalização do desenvolvimento filogenético de todo o mundo quanto à maneira de imaginarmos esse processo do ‘divinizável ao divino’, ou antes, ao divinizado”.<sup>129</sup> Para o pensador, o padre francês confundiu problemas específicos, que não constituem um só, mas dois temas que deveriam ser tratados de maneiras diferentes: a questão do desapego sobrenaturalizante e o problema da renúncia efetiva. Blondel também acreditava que, para Chardin, o auxílio estimulante que o homem deveria e poderia encontrar nas coisas não deveria ser buscado, pois era como se essas coisas já estivessem sobrenaturalizadas, filogeneticamente e divinamente informantes com a reintegração final que seria adquirida um dia por todos os eleitos.

Já para Teilhard, Blondel tinha uma dificuldade em compreender de que forma se dava em seu pensamento a divinização do Real, e qual operação sofria a natureza para se integrar ao Pleroma. Esses foram alguns pontos que o jesuíta tentou esclarecer para o filósofo. O grande impasse se encontrava na dificuldade que Maurice Blondel tinha de compreender justamente o que significava, para a criatura, ser consumada em Deus. O padre afirmou nas cartas ao filósofo francês e em muitos outros de seus escritos que, ser consumado na divindade, não significa um aniquilamento, pois, o divino opera e consome em seu fogo o homem, mas, deixando subsistir do homem alguma coisa.

O diálogo entre Teilhard e Blondel foi marcado pela disponibilidade e abertura do primeiro, e, pela desconfiança e críticas do segundo. Antes de o jesuíta ter sido obrigado a silenciar-se, Blondel já tinha sido duramente criticado por sua posição com relação ao natural e sobrenatural. Receoso das consequências, mesmo não sendo um membro do clero, Blondel, de família profundamente católica, presava a opinião dos teólogos, e, por isso, tinha decidido, por advertências dos mesmos, a rever alguns pontos mais polêmicos de seu pensamento, adequando-os aos dogmas do catolicismo. Daí provavelmente as desconfianças e críticas ao método teilhardano. De acordo com Blondel, o método de Chardin era desprovido de uma *preocupação crítica*, pois, se restringia ao plano científico, fenomenista, naturista, como se esse plano encerrasse a verdade essencial, o que é, sobretudo, de ordem metafísica e mesmo especificamente sobrenatural.

A leitura da correspondência entre ambos deixa a impressão de que Blondel insistia em ressaltar o aspecto negativo da relação entre o homem e o Mundo, visão esta que

---

<sup>129</sup> Ibid. p. 43.

apresentava um contraste com o imenso valor positivo que lhe conferiu Teilhard. Apesar de todas as divergências, a autenticidade da experiência religiosa de Blondel fez com que eles estivessem de acordo com o essencial, porém, era a diferença de pontos de vista sobre o ato livre que os levou a conceber em duas linhas conflitantes a relação entre o natural e o sobrenatural, e a consistências das coisas em Cristo, bem como o valor da figura do desapego.

Em carta a Cláude Cuenot, de 15 de fevereiro de 1955, a propósito de Blondel, Chardin escreveu que devia-lhe muito mas, “no fim das contas, não nos entendemos”.<sup>130</sup> Teilhard viu em Blondel uma *ausência de sentido cósmico*, recusando-se a reconhecer um Universo em estado de cosmogênese. Embora houvesse críticas de ambas as partes, em 1925, o padre Valensin submeteu a Blondel um novo ensaio do jesuíta, *Meu Universo*. A carta apresenta o mesmo tom de simpatia e reservas por parte do filósofo de Aix, porém, não se tem conhecimento de uma resposta por parte de Teilhard. Este recordou-se de Blondel até o fim, e em 1955, ao escrever ao Monsenhor Bruno de Solages sobre o seu projeto de produzir um escrito sobre energética espiritual (projeto que não deu continuidade, pois morreu na Páscoa do referido ano), referiu-se a sua ideia como “energética singularmente aparentada à Metafísica de *L’Action*”.<sup>131</sup>

Em suma, um dos temas teológicos mais discutidos no meio acadêmico da época, foi o (“resgatado” da Idade Média) do destino natural e do destino sobrenatural do homem, cujas bases se encontravam na teologia de Tomás de Aquino, que na *Súmula Contra os Gentios* escreveu a respeito do *desejo natural de ver a Deus*. Assim como Blondel havia sido acusado de naturalizar o sobrenatural, Chardin e De Lubac receberam a mesma crítica com relação à temática. Oficialmente, as obras de Teilhard só passaram a ser publicadas após a sua morte, em 1955 (o jesuíta faleceu na Páscoa, vítima de um enfarto), e assim como no período de gênese de seu pensamento, seus escritos continuaram a receber severas críticas. Em 1962, por meio do *Monitum*, o Vaticano se posicionou acerca do pensamento teilhardano, alertando principalmente os jovens, das *ambiguidades* e *erros* de seus escritos. A publicação do *Monitum* veio seguida de uma nota anônima, que criticava alguns pontos de seu pensamento como “o lugar insuficientemente expresso concedido à transcendência divina na lógica teilhardana e a falta de clareza com respeito à distinção entre a ordem natural e sobrenatural”,

---

<sup>130</sup> Ibid. p. 123.

<sup>131</sup> cf. Ibid. p. 126.

e, “o texto indica que o sistema teilhardano inclina-se para uma naturalização do sobrenatural”<sup>132</sup>.

A acusação de naturalizar o sobrenatural foi a grande crítica feita ao sistema teilhardano. Crítica essa oriunda da confusão feita com relação à ordem exigida pelo método científico do qual Teilhard faz uso. Cristo não é o produto da Evolução, embora na exposição do pensamento teilhardano, por exigência de método, pareça sê-lo. Em primeiro lugar Cristo, e só por causa dele o homem e a vida. Ele não deve ser colocado como consequência de uma Evolução, pois, não foram o ser humano e o Cosmos que o produziram. Cristo é o princípio e coroamento do Universo.

Em defesa do pensamento teilhardano, Urbano Zilles, afirmou que a censura, e o fato de Teilhard não ter podido publicar nada em vida, foi, em parte, o que causou a grande confusão em torno de suas obras. Foi negada aos leitores e estudiosos “a possibilidade de dialogar com o próprio autor”<sup>133</sup>. O autor afirmou que vários

conceitos ainda obscuros, ele nos poderia ter esclarecido, se as obras tivessem sido publicadas quando ainda em vida. Outras teriam sido precisadas melhor, se ele as tivesse destinado à publicidade. [...]. Desta maneira compreendemos que o *Meio Divino* – ao nosso modo de ver obra básica a chave do pensamento de Chardin – apenas fosse publicada 30 anos depois de escrito. Por isso alguns simpatizantes lhe querem aplicar as palavras do célebre cardeal Newman: “Quem quiser conduzir uma verdade à vitória antes de sua hora histórica, expõe-se ao perigo de ser julgado herético”<sup>134</sup>.

Com efeito, os impedimentos e as confusões criadas em torno do pensamento teilhardano causaram-lhe um mal estar que perdurou durante muito tempo. Contudo, Chardin acreditava ter uma missão maior, a de fazer transmitir a mensagem do Cristianismo em um Mundo no qual as perspectivas cósmicas e as aspirações religiosas tinham mudado de forma significativa. A evolução deixara de ser uma especulação e se tornara um fato científico concreto. Daí a necessidade de traçar novos rumos para a Cristologia, com o intuito de atender aos anseios do homem moderno, renovando-a sem abrir mão daquilo que lhe era essencial. Partindo dessas colocações, Teilhard elaborou uma Cristologia inserida nas perspectivas de um cosmos em evolução.

<sup>132</sup> TEIXEIRA, Faustino. **Teilhard de Chardin e a diafania de Deus no universo**. In:\_\_\_\_\_. (Org.) *Caminhos da Mística*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 165-192, p. 166.

<sup>133</sup> ZILLES, Urbano. **Pierre Teilhard de Chardin: ciência e fé**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 34.

<sup>134</sup> Ibid.

### 3.2 Uma Cristologia para os tempos modernos

Os temas da *Cristologia e Evolução* já haviam sido mencionados por Teilhard em *O Meio Divino*, porém, o autor sentiu a necessidade de se expressar mais especificamente sobre esta relação. Para o jesuíta, toda a *vitalidade interna* do Cristianismo dependia das possíveis soluções para a seguinte questão: o que deve vir a ser a Cristologia para que esta possa perdurar em Mundo novo? Partindo do pressuposto de que a religião cristã não é outra coisa senão a percepção e a prática do Universo em Jesus Cristo, explicado por ele e nele, Chardin se preocupou em discutir esse problema.

Para o jesuíta, o problema da Cristologia esbarrava em um ponto chave da percepção do homem: o de que o Cosmos não é algo estático, no qual basta apenas ver a imagem de Cristo para poder contemplá-la. Sob a ação da vida, em contínua mudança, o Mundo estende-se e desdobra-se à volta do ser humano. E, ao dar-se conta, o homem percebe que o semblante divino só recobre parcialmente o que deveria evolver por completo. Como sacerdote e cientista, enxergando este ponto delicado, Chardin acreditava na necessidade de um reajustamento. E, para o padre, não poderia ser de outra forma, já que a “expressão de nossa Cristologia ainda é exatamente a mesma que, há três séculos atrás, podia bastar a homens cujas perspectivas cósmicas tornaram-se para nós fisicamente irrespiráveis”.<sup>135</sup> E, a menos que se admitisse uma autonomia entre a vida religiosa e a vida humana, ou seja, uma descontinuidade entre o natural e o sobrenatural, proposta totalmente contrária à do jesuíta, tal situação só poderia, de fato, acarretar em um mal estar, em um desequilíbrio.

Para o autor, esse desequilíbrio já havia se instaurado na modernidade e em seus movimentos, caracterizados por uma ruptura com a tradição, assinalados pela angústia, desespero, ceticismo, náusea e incompatibilidade com os ensinamentos da Igreja. Para Teilhard, era tempo de modificar a posição do foco cristão. Essa correção relativa consistiria precisamente em por de acordo *Cristologia e Evolução*.

As descobertas e transformações que fizeram com que o cosmos passasse de uma realidade estática para a evolutiva constitui um fato definitivo. E, para o autor, faltava ainda uma percepção mais aprofundada da extensão dessa mudança de concepção. O Universo não é apenas infinito, mas se encontra em uma *Cosmogênese* sempre em marcha. Portanto, a evolução deveria ser considerada como uma *propriedade básica do Real*. Com efeito, na construção do Universo só poderia entrar na mente do homem aquilo que, científica e fenomenalmente, estivesse submetido a uma lei de sucessão e transformação, e que se

---

<sup>135</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Teilhard de Chardin: Mundo, homem e Deus**. ARCHANJO, José Luiz (Org.). São Paulo: Cultrix, 1978, p. 157.

mostrasse ao ser humano enquanto elemento de um conjunto, movimento de uma série de movimentos desencadeados. Em decorrência dessa visão de Mundo que se instaurara, um Cristo, cujas características não se adequassem a um Mundo evolutivo, seria colocado como cada vez mais distante, eliminado, sem um exame aprofundado. Por isso, para ser “plenamente adorável, um Cristo deve apresentar-se como o Salvador da ideia e da realidade da Evolução”.<sup>136</sup>

Para desnovelar a questão, Chardin propôs que se levasse em consideração o Mundo tal qual ele se apresentava para o homem naquele momento, deixando de lado, por hora, aquele Mundo de quatro mil anos atrás, “para o qual foi escrita a Teologia dos livros que temos”<sup>137</sup>, focando apenas no Universo que emergia, fruto de uma visão evolutiva, vislumbrando a necessidade de modificar os *contornos aparentes* de Cristo, para que sua figura continuasse a penetrar tudo, como outrora acontecia. Será, neste novo Cristo, que se fixará a imagem do antigo e verdadeiro Jesus, se estabelecendo como signo da presença universal para que se possa reconhecê-lo. Este recobrimento do Mundo pelo Cristo foi tratado sob a perspectiva de três eixos pelo autor: Redenção, Encarnação e Evangelismo, ressaltando a necessidade de modificar esses três aspectos da Cristologia para que esta se adequasse e satisfizesse as necessidades de um mundo evolutivo.

O primeiro desses três eixos, a Redenção, já de início esbarra nas primeiras resistências que provêm das questões que envolvem o *Pecado Original*. Pois a *queda* é um obstáculo no caminho rumo ao progresso. E, é para resguardar o relato original da falta em seu sentido literal, que há um empenho em defender a realidade concreta do primeiro casal.<sup>138</sup> Contudo, a manutenção dessa posição, estranha às novas perspectivas científicas da época, já constituía em si uma maneira insatisfatória de conceber o quadro da história universal. Por isso, não só o Pecado Original, enquanto dificuldade de ordem intelectual constituía um obstáculo, mas sob sua elaboração literal, este fato contrariava o desenvolvimento natural da religião, remontando-a continuamente às *sombras dominantes* da expiação, contrariando o otimismo das conquistas humanas. Pensado dessa forma, o “Pecado Original é o manto

---

<sup>136</sup> Ibid. p. 159.

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> Desponta aí a questão do *Monogenismo* (concepção teológica não teilhardana) segundo a qual a humanidade teria sua origem estabelecida a partir de um único casal. A essa posição se apresenta o *Poligenismo*, que afirma a origem da humanidade a partir de vários casais primitivos e, de maneira indireta a posição do *Monofiletismo*, que foi a concepção biológica adotada por Teilhard, que é a teoria segundo a qual a humanidade atual se originou de um só *filó*.

pesado sob o qual sufocam, ao mesmo tempo, os nossos pensamentos e os nossos corações”.<sup>139</sup>

De acordo com Teilhard, o fato do pecado original amarrar o homem decorre de sua configuração representar uma concepção estática e ultrapassada no seio da modernidade, cuja ideia de evolucionismo tinha se difundido. A ideia da *Queda* não passava de uma tentativa de explicar a presença do Mal em um Universo fixista. Logo, se tornara algo que destoava das novas representações de Mundo. Com efeito, o pecado original não passava de uma tentativa falha de explicar o problema da existência do Mal no Universo.

Para aqueles que acreditavam em uma concepção de um Mundo acabado, a ideia da desordem representava um *escândalo*, pois em si, as várias formas de desordem não deveriam existir. Porém, a *Falta* é um acontecimento significativo na história do Cristianismo, pois este se desenvolveu sob a impressão de que todo o Mal nasceu de uma falta inicial. Por isso, o homem moderno vivia na crença de que sua tarefa maior era reparar e expiar, daí, a preeminência da noção de Redenção, de sacrifício. Foi por essas concepções terem sido projetadas de forma marcante que Cristo se manifestava ao homem pela *sombra de sua Cruz*.

Todavia, era preciso, para que tais fatos passassem a fazer parte do entendimento do homem moderno, transportar-se para um Mundo em evolução. Nesse novo contexto, o mal, sem perder em nada a agudeza, deixaria de ser um elemento incompreensível e se tornaria um *traço natural* do Mundo. Chardin tinha consciência de que ao afirmar a ideia do Mal como *traço natural* contrariava a concepção de muitos teólogos, mas, fazia-se cada vez mais necessário compreender que em um Universo evolutivo, o Mal seria um efeito secundário, inevitável.

Portanto, criar não deve ser entendido mais como um ato espontâneo, mas sim como um gesto de síntese. O Criador, em função de suas perfeições, não poderia se comunicar de imediato com sua criatura, mas deveria torná-la capaz de recebê-lo, unificando-a à sua altura, traduzindo-se ao espírito do homem como uma marcha progressiva rumo à espiritualização. Por isso, “o ato criador se exprime, para aqueles que dele são objeto, pela passagem de uma dispersão inicial a um estado de harmonia final”.<sup>140</sup> Esta ideia transpõe a noção da queda original. Num mundo pronto, era preciso encontrar um culpado para atribuir a desordem inicial, todavia, em um Mundo que vai emergindo gradativamente da Matéria não seria mais necessário imaginar um acidente inicial para explicar a aparição do Múltiplo, do Mal, pois a

<sup>139</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Teilhard de Chardin: Mundo, homem e Deus**. ARCHANJO, José Luiz (Org.). São Paulo: Cultrix, 1978, p. 160.

<sup>140</sup> Ibid. p. 162.

multiplicidade tem um lugar natural na base das coisas, e o Mal aparece necessariamente em decorrência do processo de unificação. *A fraqueza original* consiste justamente no fato desta nascer a partir do Múltiplo, com uma tendência, enquanto não espiritualizada, de recair. Com efeito, nessas “condições, o Mal não é um acidente imprevisto no Universo. É, sim, um inimigo, uma sombra que Deus inevitavelmente suscita pelo próprio fato de se decidir a criar”.<sup>141</sup>

Resta, ainda dentro da ideia de Redenção, compreender como se apresentava para o autor o mistério da Cruz. Sobre esse assunto Teilhard declarou que foi

sempre impossível para mim apiedar-me sinceramente diante de um Crucifixo enquanto esse sofrimento me foi apresentado como expiação de uma falta que Deus teria podido evitar, quer por não ter nenhuma necessidade do homem, quer porque poderia tê-lo feito de um outro modo<sup>142</sup>.

Inserida em um Mundo onde a luta contra Multitude é uma condição essencial da existência, a Cruz tomaria novos contornos, impregnada de uma beleza e gravidade capazes de seduzir o homem. Jesus seria aquele que superou em si mesmo, por todos os homens as resistências impostas pelo *Múltiplo* à *Unificação*, resistência à ascensão espiritual, intrínsecas à Matéria, se tornando o símbolo do progresso. À Redenção se acrescentaria não só a expiação, mas as ideias de *atravessar e vencer*, ou seja, não “mais a Sombra, mas as ardências da Cruz”.<sup>143</sup>

Por fim, essa nova concepção suscitaria alterações na visão tradicional sobre o Pecado Original. Por vários motivos, a configuração clássica da queda não passaria de uma imposição de uma afirmação verbal que não alimentava mais o coração do homem moderno, não pertencendo assim, em sua representação material, ao cristianismo, por isso, não havia como preservá-la.

A *Encarnação* aborda um aspecto diferente: os prolongamentos de Jesus difundidos em um Universo evolutivo se dilatam e se expandem, sem maiores esforços. Os traços do *Homem-Deus* se espalham pelo Universo, como em seu espaço natural. Essa afinidade é alcançada porque, segundo o jesuíta, há um equilíbrio promovido pela capacidade de síntese, em um Mundo em vias de uma *evolução convergente*, cuja consequência é essencial para a compreensão do sentido de *Encarnação* no pensamento teilhardano. Esta consequência sobre a qual escreve Teilhard é a seguinte: independente das preocupações religiosas, o homem se

---

<sup>141</sup> Ibid. p. 163.

<sup>142</sup> Ibid.

<sup>143</sup> Ibid. p. 164.



encontra levado, pela experiência, a admitir a existência de um *Centro* de confluência universal no Universo, ou seja, para o autor, deve existir um *Centro* privilegiado no cosmos onde tudo se anime e *se toque*. Estabelecido nesse singular ponto cósmico, ele se torna “imediatamente, co-extensivo à enormidade espacial”.<sup>144</sup> Colocado dessa maneira, o padre acreditava que a frágil humanidade de Cristo estava impedida de ser arrastada pela vastidão do cosmos. Essa imersão de Jesus no âmbito das experiências humanas não o impediu de constituir o eixo e o ápice da maturação universal. Com efeito,

Cristo irradia sua influência por aproximações, na massa inteira da natureza, por mais “sobrenatural” que finalmente seja o seu domínio. Pois se concretamente só existe um único processo de síntese em curso, no Universo de *alto a baixo*, nenhum elemento, nem nenhum movimento poderia existir, em grau algum do Mundo, fora da ação “informadora” do Centro principal das coisas. O Cristo, já co-extensivo ao espaço, já co-extensivo à duração, encontra-se ainda, por sua posição no ponto central do Mundo, automaticamente co-extensivo à escala dos valores que se situam entre os cimos do Espírito e as profundezas da Matéria<sup>145</sup>.

Para Teilhard, a modernidade requeria uma forma mais orgânica de Cristologia. Um Cristo que, declarado senhor do Mundo, não o seja apenas porque foi *declarado* como tal, mas porque anima todas as coisas. Um Cristo com domínio da história do céu e da terra porque ambos lhes foram dados, porque sua consumação gradual representa fisicamente a evolução do Mundo. Sobre isso o autor afirmou que “eis, o único Deus que podemos, daqui por diante, adorar sinceramente. E é esse precisamente o que nos sugere a nova face assumida pelo Universo”.<sup>146</sup> Segundo o jesuíta, a evolução forçou o reconhecimento e a eclosão do *Cristo Universal*, e este apareceu para *proteger* a ideia de evolução de si mesma. De acordo com o jesuíta, “Cristo não é um acessório acrescentado ao Mundo, um ornamento, o rei que dele fazemos, um proprietário”<sup>147</sup>, ele é aquele que consoma, por meio da convergência universal, todo espírito criado. Chardin via na Encarnação o ponto para o qual caminham todos os movimentos ascendentes da Evolução. Cristo é sacramento de encontro de Deus e do Mundo. Pois, se

o Cristo triunfar um dia, como esperamos, sobre o Mundo moderno, deveremos isso ao fato de que, quer por sua existência (a única capaz de nos liberar historicamente o Centro cósmico requerido pela teoria geral do Universo), quer, como nos falta dizer, por seu Evangelho (o único capaz de nos transformar em bons servidores do Mundo em marcha), Ele será como que o Salvador do Universo<sup>148</sup>.

<sup>144</sup> Ibid. p. 165.

<sup>145</sup> Ibid. p. 166.

<sup>146</sup> Ibid. p. 167.

<sup>147</sup> Id. **Ciência e Cristo**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 60.

<sup>148</sup> Id. **Teilhard de Chardin: Mundo, homem e Deus**. ARCHANJO, José Luiz (Org.). São Paulo: Cultrix, 1978, p. 167.

Um tema importante abordado sobre a relação entre Cristologia e Evolução era a do *Evangelismo*. Era de suma importância abordar o assunto do “reajustamento da doutrina evangélica ao Mundo moderno”.<sup>149</sup> Para o padre, essa era uma questão vital, pois os seus contemporâneos não se preocupavam com o sentido a ser dado aos mistérios da Encarnação e da Redenção. Segundo o autor, “nós, cristãos, muitas vezes nos contentamos em pensar que, se tantos Gentios permanecem afastados da Fé, é porque o ideal que pregamos a eles é perfeito demais e difícil de mais”.<sup>150</sup> Pois, a “verdade sobre o Evangelho atual é que ele não atrai ou quase não atrai mais por haver se tornado *incompreensível*”.<sup>151</sup> A visão do homem sobre o Mundo havia se alterado significativamente e as expressões antigas não satisfaziam mais o homem moderno. Era preciso conformar o código espiritual do Evangelho à nova figura do Universo, que deixou de ser a *fantasia do Criador* para tornar-se uma grande obra em vias de realização, a qual é preciso salvar enquanto o homem se salva.

Diante desse novo contexto em constantes mudanças, colocavam-se os seguintes questionamentos para Chardin: “para esse novo espaço, o que vêm a ser as diretivas morais cristãs? Como devem flexionar-se para continuarem elas mesmas?”<sup>152</sup> Doutrinados pela ideia de que deveriam escolher o Mundo ou a Deus, o cristão acreditava ter de abandonar tudo para atingir a comunhão com o divino. Todavia, ele descobriu que não poderia se salvar senão por meio e em prolongamento do Universo. Adorar, antes era preferir a Deus às coisas, porém, para o jesuíta, nesses tempos de mudança, adorar havia se tornado o ato de voltar-se de corpo e alma ao ato criador, para poder concluí-lo por meio do esforço. Entregar-se a um cristianismo que tem como objetivo a comunhão com Deus pela Terra, não é servir a dois senhores. De acordo com Teilhard, um Cristianismo concebido dessa maneira

é, ainda, realmente, o verdadeiro Evangelismo, posto representar a mesma força aplicada no elevar a Humanidade acima do Tangível, num amor comum.

Ao mesmo tempo, porém, esse Evangelismo não rescende ao ópio que tão amargamente (e com certo direito) nos acusam de verter sobre as multidões.

Nem mesmo é mais, simplesmente, o bálsamo claramente espalhado por sobre as feridas ou por entre as engrenagens sofredoras da Humanidade.

Na verdade, ele se apresenta como o animador da ação humana à qual proporciona o ideal preciso de uma figura divina, historicamente entrevista, na qual se concentram e se salvam as preciosas essências do Universo<sup>153</sup>.

---

<sup>149</sup> Ibid. p. 168.

<sup>150</sup> Ibid.

<sup>151</sup> Ibid. (Grifo do autor).

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> Ibid. p. 169.

O homem moderno vive um duplo extrinsecismo intelectual e sentimental, e é esse o sinal, para o padre, de que havia uma necessidade urgente de renovação. Segundo Teilhard, é preciso que “o Cristo renasça, que ele se reencarne no Mundo que se tornou muito diferente daquele em que Ele viveu”.<sup>154</sup> Esse Messias, pelo qual o homem moderno ansiava, era, para Chardin, o *Cristo Universal*, o *Cristo da Evolução*, ou o *Cristo Evolutor*, motor supremo da cosmogênese, isto é, aquele que anima e colhe todas as energias biológicas e espirituais elaboradas pelo Universo.

Por fim, a Cristologia de Chardin se desenvolveu pautada na ideia de Cristo inserido como motor supremo de um cosmos em Evolução, e não mais pautada pela noção de um Cristo crido e amado dentro de uma visão estática e *supranaturalística* do cosmos. Para o autor, residia na capacidade de renovar a Cristologia a sua permanência e vivacidade no Mundo moderno. Teilhard estava convencido de que só um Cristo pensado no *coração da matéria* poderia *falar* intimamente ao homem moderno. Por isso, o jesuíta propôs a si mesmo e a todo o pensar religioso algumas tarefas, a começar por desenvolver

- a) uma correta física e metafísica da evolução. Uma interpretação exata dos dados leva a descobrir um princípio espiritual como estrutura orientadora da evolução, e está dominada por um *Centro Pessoal* de convergência universal.
- b) Articular uma Cristologia que tome em consideração as dimensões do mundo de hoje. Não cosmos, mas cosmogênese. O Cristo, revelado pelo dogma, por São João e São Paulo, é o centro universal e cósmico. Tal fato seria, para o físico e o metafísico, uma hipótese legítima; para o crente, um fato real.
- c) Desenvolver uma mística e uma moral em decorrência disso, isto é, um evangelismo de conquista humana<sup>155</sup>.

Assim como outros pontos do pensamento teilhardano, a exposição de sua concepção do que seria uma Cristologia para os tempos modernos sofreu duras críticas. Para seus críticos (com relação à Cristologia), o sistema teilhardano inclui, em sua dinâmica interna, o mistério de Cristo e de seu *Corpo Místico* dentro da Evolução, bem como toda a realidade sobrenatural. A Evolução desembocaria na cristogênese, assim como a cosmogênese e a biogênese fazem eclodir a noogênese. Essa exposição *linear* feita pelo jesuíta causou diversas discussões com relação à *posição* dos acontecimentos. Todavia, o autor ressaltou que enquanto cientista necessitava de expor seu pensamento de forma didática, mas isso não significava que essa ordem estabelecida por ele revelava a importância de cada acontecimento (biogênese, noogênese e cristogênese). Teilhard deixou claro que Cristo era e é o primeiro na *intenção*, embora em sua exposição científica, por questões de método ele apareça em *último*

<sup>154</sup> Ibid. p. 170.

<sup>155</sup> BOFF, Leonardo. **O Evangelho do Cristo Cósmico: a busca da unidade do Todo na ciência e na religião**. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 131.

na execução. Cristo não é produto da Evolução, mas a segunda que é produto do primeiro, enquanto Cristo é motor e *Ponto Ômega* dela. Chardin jamais afirmou a imanência de Cristo, sem ao mesmo tempo, afirmar sua transcendência religiosa. Os esforços de Teilhard se encontravam direcionados para descobrir, no *Coração da Matéria*, aquilo que é dito nos Evangelhos sobre Jesus.

Ao estabelecer essa relação íntima entre a *Evolução* e Cristo, Chardin retomou as questões relativas à importância de sua concepção de *União Criadora*. Pois, admitindo que Cristo coincide com o Universo, na qualidade de *Centro universal*, por meio dos progressos biológicos e espirituais, Jesus transforma todas as coisas.

Pela *Encarnação* (tangibilidade) e pela Ressureição (prolongamento) Cristo possui um *poder assimilador* integrado na potencialidade na unidade de um só corpo. É Jesus enquanto centro orgânico do Universo que Teilhard denominou de *Cristo Universal*. Centro orgânico porque nele está *suspense fisicamente* todo o desenvolvimento natural do qual o homem depende, e por sua função dentro do cosmos ele é *universal*. É por meio dessa dimensão cósmica universal que Cristo anima o trabalho humano, todos os determinismos e o processo de evolução. Daí resulta a ideia de que o cosmos aparece como o corpo de Cristo se fazendo, e que não está pronto, pois, a *Evolução* não chegou ainda ao seu termo e Deus ainda não é tudo em todos.

A influência do *Cristo Universal* é transmitida ao homem por meio da Eucaristia, compreendida em seu realismo e poder universal. No lugar do pão e do vinho é dada ao homem a oportunidade de contemplar a Cristo no *Coração da Matéria*. A Eucaristia prolonga a *Encarnação* do Verbo. Por isso, para Chardin, era preciso que os cristãos, em suas orações e pensamentos, concebesses as extensões reais e físicas da Eucaristia, já que é esta que prolonga a tarefa do divino de incorporar tudo fisicamente a si. É ela que vai unificando os homens, bem como vai invadindo o Universo progressivamente. No pensamento teilhardano as *dimensões cósmicas* da Eucaristia ganham novos contornos. É possível notar essas dimensões cósmicas no escrito a *Missa sobre o Mundo*. Nesse escrito, em especial, as palavras “*Hoc est enim Corpus meum* [...] ganham um significado religioso profundo”.<sup>156</sup>

A Cristologia de Chardin se movimentou no sentido de estudar as relações entre o corpo físico de Cristo, a materialidade e a humanidade, abarcando os mistérios da *Encarnação*, da eucaristia e da ressurreição. Em outro aspecto, também abordou o significado da morte, do mal físico e do pecado em um contexto de cosmogênese, momento no qual se

---

<sup>156</sup> Ibid. p. 41.

insere a Morte e a Ressureição de Cristo. Finalmente, o jesuíta relacionou a evolução ascendente com Cristo aceito como Pleroma, *Ponto Ômega*.

Preocupado com os rumos que as reflexões teológicas sobre a Cristologia tinham assumido em seu tempo, Chardin engajou-se na tarefa de fazer uma leitura da Encarnação, Redenção e Evangelismo na perspectiva do homem moderno, procurando levar em consideração os seus anseios. Em um contexto histórico em que a evolução deixara de ser uma teoria para se tornar um fato cientificamente constatado, o homem viu-se diante do dilema de assumir essa nova visão ou permanecer na crença de um cosmos estático. A moral religiosa entrava diretamente em choque com as perspectivas evolutivas do Mundo, e para que os atritos se desfizessem era preciso renovar, fazer com que as concepções da Cristologia estivessem de acordo com essa nova visão de Mundo que se firmava.

Para Chardin, a forma mais eficaz de tornar esse diálogo possível era impregnar de realismo a Encarnação e a Redenção. Foi por meio do realismo da Encarnação, na qual Deus tocou a Matéria e a vida, assumindo hipostaticamente um pedaço essencial dessa matéria, que levou o homem a enxergar o *homem Jesus de Nazaré* como parte do Cosmos e da história humana. A Eucaristia (e suas extensões cósmicas) da qual falava o autor, fazia do Mundo uma grande hóstia sendo consagrada a Deus, imprimindo no Mundo a face do divino, tornando-o tangível, acessível ao homem. Encarnação e Eucaristia também ressaltam os prolongamentos do divino em todas as coisas, prolongamento que toca e transforma todas elas, conduzindo-as rumo a uma marcha progressiva para a consumação final por meio da *União personalizante*. Um aspecto importante que ocorre durante esse processo é a nova configuração que o mal assume para o autor, ou seja, ele passa a ser apenas uma consequência natural do progresso, da multiplicidade.

Partindo dessas colocações, assinaladas como fundamentais em seu pensamento, o padre procurou pensar o lugar que Cristo ocupa na caminhada cósmica e como se articula essa Cristologia, para chegar ao estágio final de maturidade: a extrapolação da humanidade em Cristo.

### **3.3 A extrapolação da humanidade em Cristo**

Eis que, perpassando os processos de construção e espiritualização do Universo, surgiu para o jesuíta a necessidade de pensar sobre as questões últimas, ou seja, analisar a visão e a promoção do Real levadas de forma coerente às últimas consequências. Era preciso pensar a consumação do Mundo (seu desenvolvimento pleno), sua saída (êxtase) e seu termo

final, o *Ponto Ômega*, levando sempre em consideração o aparecimento do *Fenômeno Humano*. Afinal, refletir sobre o tema, para o autor, significava pensar em integrar o homem no Universo e também situá-lo.

Por fenômeno humano, Teilhard entende o *fato experimental* da aparição, no Universo, do poder de refletir, de pensar, com todas as consequências que esse ato acarreta para homem e para o meio em que se manifesta. Foi esse *poder*, em sua aparição, extensão e instalação na Terra, que foi estudado pelo jesuíta. A humanidade se apresenta a Chardin como uma “zona do Real dotada de propriedades extraordinárias”,<sup>157</sup> a partir da qual é possível descobrir o sentido da evolução geral da vida. Vista como um fenômeno natural, a humanidade tem uma *fisionomia* que pode ser aproximada a qualquer outra grandeza cósmica, por isso, esta suscetível às leis biológicas que regem a vida: lei da irregularidade no crescimento, lei de nascimento, lei das substituições sucessivas, entre outras.

Quanto maior o grau de afastamento, promovido pelo estudo da humanidade enquanto fenômeno natural, maior o grau de fisicidade, de objetividade com que se passa a vê-la. Todavia, a humanidade escapa aos limites restritos à biologia para ser vista também como um fenômeno físico, mas, ainda sim, puramente natural. Daí a necessidade de estudar mais profundamente a humanidade escapando dos domínios exclusivamente experimentais, que encontram nela apenas um processo em curso. Essas várias abordagens dividem entre si os pontos para compreendê-la, mas que nem por isso fragmentam a unidade do saber. Todas elas constituem a construção de uma mesma história. Nela, a humanidade entra como tema de central importância. Ao mesmo tempo em que o aparecimento da humanidade constitui um fenômeno natural, seu surgimento também é um fenômeno peculiar. É pelas distinções que se faz ao abordar um novo nível de realidade que a “Humanidade se nos apresenta como um Todo orgânico peculiar: nem apenas e exclusivamente um todo físico ou biológico, nem a mera agregação ou unidade moral; mas um todo *sui generis*”.<sup>158</sup> A humanidade é o magno fenômeno da Evolução.

A Evolução não se restringe apenas a questões físicas, mas ela também prossegue no espírito, programando um Mundo hominizado. Essa Evolução passa por três movimentos: a expansão, a compreensão e a personalização. A expansão constitui o fato da civilização se espalhar por todo o território da Terra. Nesse momento, criam-se as civilizações de tipos variados. Na etapa da compreensão, a civilização que havia se espalhado torna a se unir por

---

<sup>157</sup> ARCHANJO, José Luiz. **A hiperfísica de Teilhard de Chardin**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento, 1974 (Tese de Doutorado), p. 286.

<sup>158</sup> Ibid. p. 290 (Grifo do autor).

meio da organização técnica e social. Teilhard denominou esse fenômeno de planetização, pois as civilizações se abrem e se internacionalizam, e os homens passam a se sentir próximos novamente. Por fim, dá-se a personalização, movimento pelo qual a humanidade caminha para a ampla complexidade e união, para a criação da consciência coletiva. Esse processo de união não é regido por leis jurídicas, mas por algo que é intrínseco à humanidade: o amor. É ele que consagrará toda a humanidade numa unidade superior, sem suprimir a liberdade e personalidade, pois, o amor é personalizante.

De acordo com o jesuíta, ao pensar sobre o primado da vida no cosmos, o fato mais marcante com relação à humanidade é a manifestação, de súbito, levando-se em consideração a extensão das eras geológicas, do *pensamento*. Enquanto cientista, que participou diretamente de uma importante descoberta paleontológica, a do Sinantropo de Pequim, por meio de seus estudos, Chardin acreditava que tal fenômeno invadiu “poderosamente a Terra foi porque, com o Homem e seu pensamento, a Vida alcançou uma fase instrumental auto-libertadora e atingiu um grau inaudito de unificação organizadora”.<sup>159</sup> Logo, a Humanidade apoderou-se do resto da Vida, invadiu a superfície terrestre, obra de alguns milhares de anos, disseminando indivíduos, estabelecendo uma coesão entre eles por intercâmbios e comunicações.

O poder do fenômeno humano não reside apenas na homogeneidade morfológica da raça humana, e em seu isolamento enquanto classe ou reino, mas sim, no fato de que no desenvolvimento geral da Vida, ele eclode como algo absolutamente novo, tão original quanto a Vida em si e a evolução da Matéria. O homem encontrava-se em um patamar inédito. Segundo o jesuíta, o fenômeno humano envolve o planeta poderosamente, já que,

vista de uma distância muito grande, a Terra, coberta de seus vegetais e de seus oceanos, deve parecer verde e azul. Para um observador longínquo que conseguiria decifrá-la melhor, ela pareceria, nesse momento, luminosa de Pensamento. Do ponto de vista mais friamente positivista que seja, o Fenômeno humano não representa nada menos que uma transformação geral da Terra, por estabelecimento, na superfície da mesma, de um invólucro pensante – mais vibrante e mais condutível, num sentido, que todo metal; mais móvel que todo fluído; mais expansivo que qualquer valor; mais assimilador e mais sensível que toda matéria organizada<sup>160</sup>.

E todo esse poder se instaura por meio dessas mudanças, que não são frutos de um evento secundário, acidente ou um acaso, mas sim de uma crise essencialmente preparada, desde sempre, pela dinâmica evolutiva do Mundo. Com o homem se inaugura uma nova era

---

<sup>159</sup> Ibid. p. 292.

<sup>160</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O fenômeno humano**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 200.

na História da Natureza, o *psicozótico*, que se iniciou com a instauração das esferas racionais do conhecimento, das construções artificiais e da totalidade organizada.

A essa camada pensante da Terra, Teilhard denominou *noosfera* (neologismo do autor), que constitui justamente esse novo reino, um todo orgânico e específico em vias de *unaminização* (unificação material e unificação espiritual), que se distingue da biosfera, a camada viva não refletida, mas sustentada por essa. A noosfera é uma realidade já dada, mas com um valor a ser realizado livremente, a partir da hominização. Por ter a Humanidade como sua base física, ela é também planetária. A capacidade de pensamento do homem é, para o autor, o que divide a Evolução, tamanha sua importância, pois, quando “pela primeira vez, num ser vivo, o instinto se viu a si mesmo no espelho de si próprio, foi o Mundo inteiro que deu um passo.”<sup>161</sup> A Evolução, para Chardin, não se restringe apenas as esferas físicas do homem, mas ela prossegue também no espírito, que hominiza.

Quando os estudiosos concentram seus olhares no fenômeno, pare reexaminá-lo, é possível ver nele três fatos, cuja constatação se revela de suma importância para a compreensão do fenômeno. São eles, o primado da Vida no cosmos, o primado da reflexão na Vida e a ascensão para uma *super-reflexão*. O primado da Vida no cosmos se deu por meio da *lei da complexificação*, onde a vida passou das formas mais simples às mais complexas, conseguindo se manter. Com a introdução desse eixo, a Vida passou a ser, um conjunto dirigido de propriedades que surgiu e se desenvolveu em função das complicações físico-químicas crescente dos agrupamentos materiais organizados.

A Vida é, para o autor, a manifestação e a expressão planetária de uma deriva universal, que corresponde ao eixo mais central e sólido, o das complexidades (a crescente e a consciente), ocupando o vértice do ápice cósmico. Por isso, a Vida deve ser considerada uma força em pressão, sempre e em toda a parte, esperando uma ocasião favorável para emergir. E, uma vez surgida, impele suas construções até o fim. Partindo dessas considerações, o fenômeno humano pode se constituir, culminando na expressão mais avançada do Universo.

Quanto à questão da reflexão, o homem se apresenta como o único ser *que sabe que sabe*. É essa propriedade mental que constitui uma propriedade vital. Foram os efeitos da aparição que renovaram a face da Terra. Ao nível da reflexão, a consciência sofre uma mudança de estado, atingindo um limiar, um ponto crítico. O homem, considerado em seu aspecto de consciência elementar, pessoal, em decorrência de sua capacidade de antever o Futuro, inaugurou a exigência de vida ilimitada. Logo, a vida, considerada anteriormente

---

<sup>161</sup> Ibid.



como uma irreversibilidade relativa, reveste-se de uma *irreversibilidade absoluta*, que se expressa na incompatibilidade dinâmica entre uma perspectiva de morte total e a continuação de uma Evolução auto reflexiva. A emergência da reflexão fez com que todo o esforço da Vida ingressasse numa nova esfera do Real, invadindo-o completamente.

Rumo a uma ascensão na Evolução, o fenômeno se insere no eixo da complexificação e se prolonga no processo de *unificação-consolidação-interiorização*. Tudo isso se tornou possível por meio da *socialização*, que constitui as forças de encadeamento, de aproximação, de solidariedade entre grupos étnicos diversificados. Como consequência desses arranjos naturais, é acrescido um grau maior de consciência. Pois, ao “refletir sobre si mesma a Vida não parou; move-se ainda, muito embora com lentidão de um todo colossal. Ao atingir o Homem, a evolução biológica não se deteve [...]; avança ainda, num outro nível, saltando”.<sup>162</sup>

Para além da hominização elementar (realizada no indivíduo), desenvolve-se uma segunda hominização (da espécie), culminando em um Todo unificado (a humanidade). Com efeito, dá-se a passagem para uma *Super Reflexão Coletiva*, através da qual, o novo deve emergir. Por meio desse passo coletivo, constata-se uma importante característica: a exigência de irreversibilidade, imprimindo-se na consciência da espécie, que se recusa a aceitar uma total aniquilação ou uma preservação insuficiente de seu futuro e trabalho evolutivos. É a partir do Fenômeno Humano, que se deve pensar o que possa ser a consumação do Mundo e sua *saída* para adiante.

Num primeiro momento evolutivo, foi possível compreender a gênese mais ou menos automática do homem. Num segundo momento, observou-se o prolongamento da Evolução por meio de artifícios coletivos. Consolidando esse segundo momento, o homem passa a interagir através da socialização. Utilizando do poder de sua reflexão, ele se torna capaz de modificar a si próprio, e até certo ponto, de se fazer. A reflexão acarretou em liberdade, poder de livre auto direção, abrindo-se a uma indeterminação em relação ao futuro, cuja primeira direção, é, pois, a unificação de um Todo, que por sua vez, passa, essencialmente, pelo processo de espiritualização. Ocorre uma liberação do espírito, não por meio de uma ascese separatista em relação à Matéria, mas por transformação do material, mesmo que através de penas e fracassos, eis, o que para o autor, constituía a espiritualização. É, por intermédio desse parâmetro de autonomização crescente, que é possível extrapolar a curva do fenômeno e descrever sua emergência final. A noogênese, por ser um fenômeno convergente, orienta-se, por natureza, para uma consumação, uma saída perfeitamente possível, pois, haverá um tempo

---

<sup>162</sup> ARCHANJO, José Luiz. **A hiperfísica de Teilhard de Chardin**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento, 1974 (Tese de Doutorado), p. 585.

em que a humanidade chegará a um ponto crítico de maturação. O homem, completamente refletido, individual e coletivamente terá atingido seu ponto máximo de *impacto espiritual*, por isso, é preciso considerar, que nessa direção, há uma emergência final do pensamento terrestre no *Ponto Ômega*.

O Ômega é a saída conveniente para o Fenômeno, e só emerge nesse estado de maturação do mesmo. Esse Ponto é uma necessidade que surgiu desde que o Universo se evidenciou como psiquicamente emergente. Ao atingir esse ponto de maturação, nesse limiar, a humanidade abandona sua *cobertura tangencial* (a Terra e as estrelas) para retornar, gradualmente, à energia espiritual. O Ômega é a saída conclusiva para o Humano. E, pois, “num passo exteriormente semelhante a uma morte – mas, na realidade, simples metamorfose de acesso à síntese suprema – ela encontra a única essência irreversível das coisas: Ômega, sua ‘saída conveniente’ ”.<sup>163</sup> Ele é o único ponto concebível de unanização ou unificação definitiva e total do cósmico através do humano. Pois, que

o Universo tende para alguma forma de unidade final é idéia presente em muitas filosofias. Assim ela não constitui uma novidade [...]. Contudo, o que é importante notar é que, a noção de centro-complexidade, axial para a Hiperfísica, revela-se extremamente útil para a caracterização daquela unidade final<sup>164</sup>.

Para o autor, quando se fala em *fim do Mundo*, é sempre a ideia de desgraça e catástrofe que ocorre no espírito do homem. A ideia de um cataclismo sideral, devido às forças cósmicas que circundam a Terra são os medos mais comuns. São muitos os infortúnios que podem, de súbito, ameaçar o progresso da noosfera. Não só ameaças vindas do espaço, mas problemas causados pelos homens, como guerras e epidemias. Essas são eventualidades bem conhecidas e, que foram mencionadas por muitos estudiosos com os quais Teilhard teve contato por meio de suas leituras, como Benson, Welss, entre outros. Essas considerações catastróficas sobre o fim do Mundo eram, para ele, bem verossímeis. O jesuíta também admitia a possibilidade de que tomadas isoladamente, cada vontade humana poderia “se recusar à tarefa de subir mais acima na união”.<sup>165</sup> Contudo, apoiado em seu conhecimento do passado da Evolução, que o homem não deveria reencenar nenhum desses desastres, pois, por mais possíveis que eles sejam em teoria, por uma razão superior, esses não ocorrerão. As representações pessimistas sobre o fim da Terra têm em comum o fato, de que se ocorrerem, se estenderão à Vida inteira. Se tal for a morte do homem, tal será a morte da humanidade.

<sup>163</sup> Ibid. p. 597.

<sup>164</sup> Ibid. p. 599.

<sup>165</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O fenômeno humano**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 318.

Para Chardin, se a humanidade desaparecer, a Vida não será capaz de franquear novamente o passo da reflexão, ou seja, uma “única estação para o Pensamento, como uma única estação para a Vida”.<sup>166</sup> É no homem que residem as esperanças de porvir da noosfera, biogênese e da cosmogênese. Fica evidente para o jesuíta, a impossibilidade de um fim precoce do Universo, que estaria abortando a si mesmo. Há uma “secreta cumplicidade do Imenso e do Ínfimo para aquecer, alimentar, sustentar até o fim, à força de acasos, de contingências e de liberdade utilizadas, a Consciência que surgiu entre os dois”.<sup>167</sup> O fato é que o homem é insubstituível, portanto, por mais inverossímil que seja essa perspectiva, ele tem de se realizar, não sem dúvida, mas infalivelmente. É na direção da extrapolação do homem na hominização, e só nela, que é possível prever o fim do Mundo, acontecimento esse que se dará na emergência do Ponto Ômega.

Ao alcançar essa emergência, a unificação se transfigura em uma *Metafísica da União*. Para satisfazer às condições de *saída conveniente*, o Ponto Ômega deve se apresentar com sendo de uma determinada maneira. Ele é pessoal e centreidade que personaliza os seres, sendo esse Ponto supremamente centrado, e associa em si dois termos que parecem contraditórios: a totalidade (de tudo) e a personalidade de um. Portanto,

pela imiscibilidade essencial das personalidades (centros, consciências), já pelo próprio mecanismo da unificação, a Pessoa de Ômega é uma Unidade em coincidência com um paroxismo de complexidade harmonizada, em que a personalização do Todo e as nossas personalidades elementares atingem o seu máximo, com con-fusão e simultaneamente<sup>168</sup>.

Cumprido ressaltar que outro atributo fundamental do Ômega é a transcendência, com um caráter iminentemente divino. Com efeito, Teilhard afirmou a identificação do Ponto Ômega com Deus para poder melhor explicar a relação do transcendente com o Mundo. É esse transcendente Deus-Ômega que atua sobre o Mundo como *causa unitiva* e *final* do Mundo, imanetizando-se, imergindo nele para criá-lo. Eis que Deus se torna tudo em todos. É no Ômega que todas as leis da união atingem sua máxima atuação.

Considerando o Ômega em sua face divina, é possível compreender que,

não há Deus, até certo ponto, sem união criadora. Não há criação sem imersão encarnadora. Não há, por fim, Encarnação sem compensação redentora (tanto para vencer as desordens estatísticas do Real em vias de união, como para superar a “inércia ontológica”, por assim dizer, em virtude da qual o ser participado tende a recair na Multiplicidade)<sup>169</sup>.

<sup>166</sup> Ibid. p. 319.

<sup>167</sup> Ibid.

<sup>168</sup> ARCHANJO, José Luiz. **A hiperfísica de Teilhard de Chardin**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento, 1974 (Tese de Doutorado), p. 601.

<sup>169</sup> Ibid. p. 619.

A partir da Metafísica da União, os pluralismos conceituais (como admitir que Deus pudesse absolutamente criar ou não criar, e criando, podia fazê-lo com ou sem encarnação, e, que encarnando-se, podia fazê-lo de maneira penosa ou não) se corrigem essencialmente. É possível compreender a criação, encarnação e redenção como faces de um mesmo mistério: a *Pleromização*, redução unificadora do Múltiplo.

Enquanto centro de todo o Real, Deus é um assimilador orgânico, integrando potencialmente na unidade de um só corpo (Corpo Místico, Pleroma) a totalidade do gênero humano. O Cristianismo implica em uma Cristogênese, isto é, a percepção de uma determinada Presença universal, que é, ao mesmo tempo, imortalizante e unitiva. A consciência de pertencer a um Universo convergente fortalece no homem o seu sentido cósmico, e essa percepção da Humanidade enquanto um todo tangível a torna apta para conduzir a Evolução e construir o Futuro. Esses sentidos, integrados em um só sentido evolutivo, são a base da consumação universal pelo Espírito. Consumação (ou emergência do supra fenomenal), que é atingida por extrapolação (primeira face do Ômega), confirmada por dedução de cunho intelectual (segunda face do Ômega), e por fim, perpassa a cristificação total do Universo, enquanto Meio Divino (terceira face do Ômega), que realiza a consumação final, a Parusia. Para Teilhard, o *Cristo da Revelação* coincide com *Ômega da Evolução*.

Afirmar a identificação do Cristo da Revelação com o Ômega da Evolução transforma profundamente o significado de todas as coisas, como o Universo, admitindo que esse consuma-se e ativa-se por definitivo por meio da afirmação da identificação. É esse Cristo Cósmico que completa verdadeiramente o Universo. Ele se desenvolve e consuma já por sua Encarnação, a pessoa humana, preparando a natureza cósmica e humana para o encontro com a sobrenatureza divina na realidade do tempo final (Parusia) de seu Corpo Místico, no qual a totalidade das coisas atinge sua aptidão máxima para a unificação. E, para cumprir o ato de assimilação, ele atrai o Universo a si, que avança, animando-o em sua possibilidade máxima de ascensão individual e coletiva das consciências.

Em suma, o Cristo consumidor, sobre o qual o jesuíta escreveu, não é apenas o Verbo Encarnado, ou apenas o Jesus histórico, mas é, antes de tudo, o Cristo paulino, por intermédio de quem Deus é realmente tudo em todos, pois, no “Cristo total (sobre esse ponto a tradição cristã é unânime), não há somente o Homem e Deus. Mas há ainda Aquele que, no seu ser ‘teândrico’, reúne toda a Criação: *in quo omnia constant*”.<sup>170</sup> Esse terceiro aspecto, função ou

---

<sup>170</sup> CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Escritos do tempo da Guerra**. Trad. Luísa Ducla Soares. Lisboa: Portugalia, 1969, 402 p. (Coleção Documentos Humanos v. 30), p. 38.

*natureza* crística, que Teilhard denominou de *natureza cósmica*. É o Cristo paulino o gerador e consolidador do Meio Divino. Esse Meio, nascido de um Universo cristificado se abre ao místico como uma via de acesso a unidade total.

Abandonando todo extrinsecismo, é possível compreender a potente realidade do Cristo revelado *Pantocrator*, e, coincidindo com o Ômega, esse Cristo irradia fisicamente sobre a totalidade das coisas. Ele é o motor supremo da Cosmogênese se fazendo Universal, co-extensivo ao Universo inteiro, isto é, *cosmicizado*, desenvolvendo em toda a plenitude uma onipresença de transformação. Ele penetra tudo, *sobre-animando* com sua influência de atração. Logo, todo o Real, em última instância desemboca nele.

No que diz respeito à Igreja (e ao cristianismo), em sua relação para com a cosmogênese, ela é um *filo* de amor na natureza. A Igreja é, para ele, o lugar onde se atualiza o Cristo Universal e Total. É nela que a cristificação do Mundo e da Humanidade ganha seu caráter social, bem como é vivida de forma consciente. Com efeito, como no Mundo o ponto extremo de progresso é constituído pela humanidade, da mesma maneira, na humanidade ele é constituído pela Igreja. Ela promove uma ultra socialização, que se forma pouco a pouco, reunindo todas as energias da noosfera. A Igreja é a posição reflexivamente cristificada do Mundo, foco principal das afinidades humanas por meio da super caridade, é o eixo central de convergência Universal e o ponto de encontro entre o Universo e o Ponto Ômega.

Com efeito, quando, por fim, o processo de amorização e de personalização da humanidade chegar ao seu ápice, à maturidade, a evolução entrará em sua derradeira crise, e então, chegará o fim, a extrapolação da Humanidade em Cristo. A Parusia virá, e, com ela, a instauração do Reino de Cristo na Terra. Ela irromperá quando a humanidade tiver alcançado uma intensidade de unificação e convergência que extrapolará. E, por uma intervenção sobrenatural, Cristo virá para completar a efervescência natural.

Segundo Leonardo Boff, a linha final da Evolução, na qual a ordem sobrenatural parece naturalizar-se e, o Ômega da Revelação identificar-se com o Ômega da Ciência admite três níveis de compreensão: 1) a hiperfísica, uma análise de cunho fenomenológico da Evolução, que se baseia em dados científicos. Como resultado, tem-se uma hipótese segundo a qual a humanidade atingirá um ponto de convergência coletiva, porém, sem aniquilar o pessoal. E essa convergência se dará no Ponto Ômega; 2) um ato de fé psicológico, que reside na crença de um Ômega pessoal, que é responsável por essa comunhão coletiva; 3) a fé na

revelação cristã, que afirma que a hipótese científica é um fato histórico, ou seja, Cristo é o Ponto Ômega real e divino<sup>171</sup>.

A consumação do Mundo, que para muitos, revelava-se como um tempo dramático de catástrofes cósmicas sem precedentes, ganhou, no pensamento teilhardano novos contornos. O homem não deve se preocupar com um fim precoce, oriundo de epidemias, guerras, e, perpassado pelo sofrimento. A consumação só dará em seu devido tempo, quando as potencialidades da consciência, coletiva e individual, atingirem seu ponto máximo de maturação. Só então, a União derradeira ocorrerá, União completa e personalizante com o Ponto Ômega, momento no qual a humanidade extrapolar-se-á em Cristo, tudo em todos.

---

<sup>171</sup> BOFF, Leonardo. **O Evangelho do Cristo Cósmico: a busca da unidade do Todo na ciência e na religião.** Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 47-48.

## CONCLUSÃO

A necessidade de discutir, sob novas perspectivas, a relação entre o humano e o divino, entre a graça e a condição humana fez com que diversos pensadores do período da modernidade tornassem a se ocupar das questões que envolviam a relação entre o natural e o sobrenatural. Entre esses pensadores, destacaram-se Maurice Blondel, Henri de Lubac e Teilhard de Chardin, cada um, contribuindo de maneira singular para os avanços na concepção dessa relação tão complexa. Blondel, por meio de seu conceito de *immanentismo*, reascendeu o interesse pelas questões envolvendo a transcendência e a imanência do divino, questões essas que tinham como pano de fundo a relação entre natural e sobrenatural, essa relação, por sua vez, carregava em si a necessidade de discussão sobre a existência de uma *natureza pura*, conceito que Henri de Lubac trabalhou em seus escritos. Reavivadas as contendas acerca do assunto, fato este aliado ao período de crise da Igreja católica e à consolidação dos movimentos de renovação, como a *Nouvelle Théologie*, movimento do qual de Lubac fez parte, o teólogo, através de sua obra principal, *Sobrenatural*, expôs sua posição sobre a maneira pela qual se dá a *associação* entre graça e condição humana. Para o autor, a manutenção da crença em uma *natureza pura* não era um meio válido para salvaguardar a gratuidade da graça, afirmar um fim puramente natural do homem não era uma solução para o problema que havia sido colocado. Para ele, era impossível separar a existência do espírito de sua destinação. Preocupado e vivenciando as angústias do homem moderno, dividido entre o Mundo e Deus, Teilhard também se ocupou de analisar o tema de maneira singular. Foi tendo como ponto de partida uma concepção cristã de Mundo que o jesuíta pensou a relação entre essas realidades, focando no caráter positivo das potencialidades do Mundo, em especial, a da Matéria.

Consciente do poder espiritual da Matéria, o jesuíta procurou resgatar o verdadeiro lugar da Matéria, o de destaque, pois, ela não deveria mais ser relegada à fonte de todo o Mal e do pecado. Para o autor, ela é *santa*, é o molde no qual se imprime a face de Cristo, meio pelo qual ele se faz *tangível* para o homem, e também fundamental no processo de espiritualização do Mundo. Teilhard deixa claras as suas impressões sobre a importância da materialidade em o *Hino à Matéria*, assinalando que a Matéria não é um refluxo da Graça, mas sim a uma parte das perfeições dos esforços acumulados no progresso da evolução.

Teilhard pode ser considerado um mediador entre *dois mundos* (científico e religioso, humano e cristão), tendo conciliado em si suas exigências interiores (de homem, pensador, cientista e sacerdote), tendo, em fim, sintetizado num só esforço harmonioso a reflexão e o

zelo apostólico. Ele se propôs reconstruir um itinerário: comunhão com Deus (criador) e comunhão com a Terra (criação), comunhão com Deus, através da comunhão com a Terra. A comunhão sobre a qual Chardin escreveu está impregnada de realismo, podendo ser atingida pelo homem, pois, o Universo é o meio pelo qual o divino se prolonga, e, feito Carne, Cristo constitui o *Meio Divino*, centro dinâmico que reúne em si todos os *Meios Divinos individuais*, fazendo com que o homem descentre de si, e centre-se no outro.

Chardin também trabalhou a questão da santificação do esforço humano, pois, a ação do homem é uma forma íntima de comunhão com Deus. Não só em sua origem, mas também na intenção, a ação está destinada a colaborar com o crescimento do Real, seja ela uma *passividade de crescimento* ou uma *passividade de diminuição*. O homem tem a oportunidade, de por meio de seus esforços, promover a unidade orgânica do Mundo.

Com relação à vida de Chardin, esta foi assinalada por momentos de crises radicais, aceitação e fidelidade. Consciente da profundidade de sua ligação com a Igreja e com sua Ordem, o jesuíta preferiu aceitar as imposições restritivas que lhes foram impostas, vivendo nos sucessivos exílios nas estepes da Ásia, a abandonar a instituição. Teilhard aproveitou os longos períodos nas expedições científicas para dedicar-se à ciência e aos seus ensaios de cunho teológico. Precavido, o jesuíta endereçou todos eles a amigos íntimos, para que fossem publicados no momento devido, evitando assim, que seus ensaios chegassem aos censores de Roma. A relação conturbada com a Igreja resultou da não aceitação dos aspectos novos de seu pensamento. Teilhard dividiu opiniões, e o círculo de intelectuais da época se dividiam entre os adeptos entusiastas do pensamento teilhardiano, e os críticos fervorosos de seus escritos. A relação entre o natural e o sobrenatural em seu pensamento foi o aspecto que mais foi alvo de críticas, e, por isso, pesou contra ele, durante muito tempo, a acusação de naturalizar o sobrenatural.

O problema da relação entre a realidade natural e a sobrenatural no pensamento de Teilhard de Chardin, objeto deste estudo, poderia parecer, para a contemporaneidade, alheia ao contexto histórico em que se desenvolveu, ou poderia, até mesmo, ser interpretada como uma tentativa de resgatar um tema *ultrapassado*, pertinente apenas ao período da Escolástica. Entretanto, esta discussão perpassou a delimitação histórica do contexto modernista, e perdura como um desafio para as religiões cristãs hoje, sob a forma do ateísmo e o destino dos não cristãos.

Chardin, enquanto padre e cientista, encontrou-se diante do dilema de dedicar-se às coisas do Mundo ou dedicar-se às coisas divinas. Apaixonado por ambas, o jesuíta procurou integrar em uma síntese harmoniosa seus dois anseios interiores, dedicando toda atividade



científica a descobrir os revérberos de Cristo no coração da Matéria. Foi partindo do pressuposto da possibilidade de conciliar seu amor pelo Mundo e por Deus que Teilhard desenvolveu todo o seu pensamento.

Ademais, o jesuíta estava consciente de que havia ocorrido uma ruptura da crosta de estabilidade e fixidez do *velho cristianismo*. Fato que, para o autor, instaurou-se uma necessidade de se repensar a dicotomia existente entre o natural e o sobrenatural. Era tempo de estabelecer novas bases para uma Cristologia renovada, que atendesse às necessidades do Mundo em constante evolução. Com relação à Cristologia de Chardin, o problema do pecado original foi o que mais chamou atenção, visto que, a maneira do jesuíta conceber a dinâmica do pecado, pareceu, aos olhos dos críticos, pouco ortodoxa. Ele chegou até ser acusado de negar o dogma do pecado original. Para ele, a noção de pecado, tal como há mil anos, já não satisfazia o homem moderno, pelo contrário, era uma forma de *engessar* o homem. Fixando-se em uma ideia de cosmos estático, era uma forma de explicar a existência do mal em um Universo fixista, que não atendia mais as necessidades do homem moderno, pois, para o autor, em um Universo evolutivo, o Mal deveria ser visto como um *traço natural* da evolução. Havia a necessidade de uma Cristologia mais orgânica, que transpusesse a barreira entre o homem e a religião, pois, só um Cristo pensado no *coração da Matéria* poderia atender aos anseios da nova mentalidade que se formara. Chardin procurou fazer uma leitura da Encarnação, Redenção e Evangelismo dentro da perspectiva do homem moderno.

A importância da *União* no pensamento teilhardiano também chama a atenção para a questão da consumação final do homem. Para o autor, o processo gradual de espiritualização do Mundo caminha ao lado da progressiva maturação das potencialidades do fenômeno humano, logo, chegará um tempo em que a humanidade atingirá a maturidade psíquica, para que por fim, possa se consumir, de maneira definitiva, com o *Ponto Ômega*, ou seja, comungar de todas as maneiras com o divino, momento no qual, por fim, se dará a União final, a extrapolação da humanidade em Cristo, não por meio de um fim catastrófico, como apontam muitas teorias, mas sim, porque será o momento certo para que o fim ocorra.

O otimismo teilhardano fez com que o jesuíta concebesse o Mundo rodeado de forças positivas, como as potencialidades espirituais da matéria, o valor positivo de todos os esforços humanos. Tendo essa noção positiva como ponto de partida para pensar o problema do *Pecado Original*, não desprezando a malícia intrínseca dele, mas, o que ele contesta é a importância que considera excessiva a se verificar na atitude espiritual a sua volta, do temor do mal, na relação com a esperança e com a confiança que provocam uma ação melhor. O

Mal é, em si, uma consequência inevitável que surge durante o processo de espiritualização do Mundo.

Teilhard mostrou ao cristão a necessidade simultânea de fornecer o esforço humano e o de *cristianizar*, interiorizando-o. Para que advenha efetivamente o Reino, a *seiva* do mundo precisaria ser *santificada*, sobrenaturalizada. Uma consumação sobrenatural não poderia, de fato, ser causada por simples potências naturais: seria necessário que ela fosse recebida. Com toda a certeza, que a segunda vinda de Cristo deveria ser precedida, preparada por um longo desenvolvimento humano, também a religar toda a evolução antecedente. Mas só uma operação divina pode consegui-lo. Há nisto toda uma distância, na própria união, na conexão íntima da natureza ao sobrenatural: a natureza é como que uma matéria oferecida ao sobrenatural.

O pensamento do jesuíta mostra que ele estava muito mais preocupado em estabelecer os pontos de continuidade entre a realidade sobrenatural e a natural do que explicitar as rupturas entre essas ordens. Daí advém, em sua maioria, as críticas que seu pensamento sofreu durante muito tempo. Embora, em muitos momentos, Chardín tenha tomado precauções para evitar que deturpassem algumas de suas considerações a respeito do tema, os meios pelos quais o autor procurou expressar suas afirmativas sobre essas questões eram ardilosos. Teilhard afirmou que o Universo é naturalmente *pré-adaptado* ao Cristo que há de vir, porque tudo é feito nele, para ele e por ele e, por isso, de certa forma, o Universo já abarca em si uma *pré-disposição* ao sobrenatural. Contudo, o autor não esclarece de maneira objetiva, em muitos de seus escritos, o que seria, em si, essa *pré-disposição* ao sobrenatural, o que coloca o pensamento teilhardiano numa linha tênue entre a concepção de *União* panteísta e estabelecer uma síntese integradora e diferenciadora entre a realidade natural e a sobrenatural.

O tema da relação entre o natural e o sobrenatural é complexo, e o pensamento teilhardiano apresenta um aspecto dessa discussão. Há muitas outras abordagens a serem pesquisadas, bem como muitas questões a serem analisadas. Por isso, esta pesquisa não teve a pretensão de esgotar o assunto, mas sim, de contribuir para a compreensão desse assunto no pensamento do autor. As questões sobre graça e natureza envolvem pontos do pensamento teilhardiano que podem ser aprofundados em pesquisas posteriores, como a relação entre a ciência e a religião e o *evolucionismo convergente*, problemas que também fizeram parte do itinerário intelectual do jesuíta. Esses pontos que não só fizeram parte apenas dos interesses do homem no período do modernismo, mas atraem o interesse de pesquisadores contemporâneos, e o pensamento teilhardiano constitui uma fonte importante para o estudo dos assuntos mencionados.

## BIBLIOGRAFIA

ARCHANJO, José Luiz. **A hiperfísica de Teilhard de Chardin**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento, 1974 (Tese de Doutorado).

\_\_\_\_\_. (Org.). **O pensamento vivo de Teilhard de Chardin**. São Paulo: Martin Claret, 1988. (Coleção O Pensamento vivo, v. 24).

ARNOULD, Jaques. **Darwin, Teilhard de Chardin e cia: a Igreja em evolução**. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1999.

ANTONELLI, Mario. **Maurice Blondel**. Trad. Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2006. (Coleção Teólogos do século XX, v. 3).

BETTO, Frei. **Sinfonia Universal: a cosmovisão de Teilhard de Chardin**. Petrópolis: Vozes, 1992.

BLONDEL, Maurice; CHARDIN, Pierre Teilhard de. In: LUBAC, Henri de (Org.). **Blondel e Teilhard de Chardin: Correspondência comentada por Henri de Lubac**. Trad. Manoel José do Carmo Ferreira. Portugal: Moraes Editora, 1968 (Coleção Convergências).

BOFF, Leonardo. **O Evangelho do Cristo Cósmico: a busca da unidade do Todo na ciência e na religião**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Cartas a Léontine Zanta**. Trad. Belmiro Narino Figueira. Lisboa: Livraria Editora, 1967.

\_\_\_\_\_. **Caras de Hastings e de Paris**. Trad. Fernando Vasco. Lisboa: Moraes Editora, 1967.

\_\_\_\_\_. **Ciência e Cristo**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. **El corazón de la matéria**. Trad. Milagros Amado y Denise Garnier. Maliaño: Sal Terrae, 2002. (Colección El Pozo de Siquem v. 139).

\_\_\_\_\_. **Escritos do tempo da Guerra**. Trad. Luísa Ducla Soares. Lisboa: Portugalia, 1969, 402 p. (Coleção Documentos Humanos v. 30).

\_\_\_\_\_. **Gênese de um pensamento: Cartas 1914-1919**. Trad. Camilo Martins Oliveira. Lisboa: Moraes Editora, 1966.

\_\_\_\_\_. **Meu Universo e a Energia Humana**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Loyola, 1980.

\_\_\_\_\_. **O fenômeno humano**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1995.

\_\_\_\_\_. **O meio divino**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1981.

\_\_\_\_\_. **Teilhard de Chardin: Mundo, homem e Deus**. ARCHANJO, José Luiz (Org.). São Paulo: Cultrix, 1978.

\_\_\_\_\_. **Yo me explico**. Trad. Jesús Aguirre. Madri: Taurus, 1968.

CHENU, Marie-Dominique. **Une école de théologie: le saulchoir**. Paris: Cerf, 1984.

COLOMBO, Giuseppe. **El problema de lo sobrenatural**. Trad. Joaquín Blázquez. Barcelona: Herder, 1961.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. 2ª ed. Ver. São Paulo: Paulinas: Ed. Loyola, 2013.

DOLCH, Heimo. **A polêmica sobre Teilhard de Chardin**. Trad. Ir. Cosntâncio Joaquim. São Paulo: Paulinas, 1966.

FORTE, Bruno. **À escuta do Outro: Filosofia e revelação**. Trad. Mário José Zambiasi. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção teologia filosófica).

GIBELLINE, Rosino. **A teologia do século XX**. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1996.

LUBAC, Henri de. **A oração de Teilhard de Chardin**. Trad. Antônio Jorge. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1965.

MORALI, Ilaria. **Henri de Lubac**. São Paulo: Loyola, 2006. (Coleção Teólogos do século XX, v. 7).

NUNES, J. Paulo. **Teilhard de Chardin: o São Tomás de Aquino do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

PIMENTEL, Álvaro Mendonça. **A “Lógica da Ação” de Maurice Blondel: Explicação crítica**. Belo Horizonte: Fafich-UFMG, 2008 (Tese de Doutorado).

QUEIRUGA, André Torres. **Repensar a Revelação: A Revelação Divina na realização humana**. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulinas. 2010. (Coleção repensar).

RAHNER, Karl. **Escritos de teologia. Tomo V**. Madri: Nuevos Escritos, 2003.

SEGUNDO, Juan Luis. **Teologia aberta para o leigo adulto**. São Paulo: Loyola, 1976. (v.1. Essa comunidade chamada Igreja).

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. São Paulo: Loyola, 1977. (v.2. Graça e condição humana).

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. **Comunidades Eclesiais de Base: bases teológicas**. Petrópolis: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. **Teilhard de Chardin e a diafanidade de Deus no universo**. In: \_\_\_\_\_. (Org.) *Caminhos da Mística*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 165-192.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin**. Petrópolis: Vozes (Coleção Questões Abertas v. 4).

ZILLES, Urbano. **Crer e Compreender**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção Filosofia, v. 175.)

\_\_\_\_\_. **Pierre Teilhard de Chardin: ciência e fé**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.