

# «O FENÓMENO HUMANO»

DO P.<sup>e</sup> TEILHARD DE CHARDIN

REFLEXÕES CRÍTICAS

## I

### Questões Preliminares

1 — O recurso a sínteses cósmicas de inspiração antropomórfica foi utilizado desde as épocas mais recuadas. Lembremo-nos das cosmogonias gregas, tão presentes e vivas ainda, ao menos na sua dimensão poética. A ideia de uma *duração*, pois, de um tempo irreversível, de uma «história» do Mundo (matéria incluída) foi a mais espontânea e antiga categoria para compreender o real empírico; ela resultava, directamente, da transposição, para o plano das coisas, da constituição biológica do homem e da estrutura histórica da sua personalidade.

Não terá assim razão o A. quando apresenta como recente a perspectiva de uma duração do Universo (Outra coisa seria assinalar, tão só, como contemporânea, uma visão global do mundo inspirada nos pontos de vista e método da Biologia, e em oposição ao predomínio da Física sobre o pensamento filosófico, como a teve Bergson).

Também a ideia de um pan-psiquismo, de um *dentro* ou *alma* das coisas, mais ou menos responsabilizado nos movimentos siderais e no actuar dos seres terrenos, é muito antiga, mesmo fora do campo religioso, e situada, precisamente, no plano de uma síntese total em que o A. se coloca.

2 — Não é todavia o problema da maior ou menor originalidade de *O Fenómeno Humano* que verdadeiramente interessa (Aliás, como veremos, o P.<sup>o</sup> Chardin dispõe, nessa matéria, de um largo saldo positivo). Mas o do esclarecimento dessas noções complexas de *evolução* e de *pan-psiquismo*, fundamentais na concepção teilhardiana, e exigindo, a primeira de forma muito especial, um cuidadoso estudo histórico-filosófico, antes de ser utilizada.

Na verdade, se não houver a prudência de tais diluições, corre-se o risco de tomar a nuvem por Juno, ou seja, no caso presente, de julgar que se alcançou a mais ampla focagem sobre o Mundo, quando se obteve só uma nova fonte de ilusões.

É um facto que o P.<sup>o</sup> Teilhard de Chardin, alegando pretender situar-se num plano estritamente científico, se considera dispensado de abordar, e deliberadamente evita, as questões metafísicas, ou seja, em seu entender, o terreno próprio da Filosofia<sup>1</sup>. A seu tempo faremos a crítica mais circunstanciada desta posição. Bastará, por enquanto, esta objecção fundamental: é que o problema da unificação ou síntese dos conhecimentos científicos, a passagem das ciências para a Ciência, assim como os correspondentes problemas metodológicos são filosóficos por natureza.

Por isso repetimos: não tendo esclarecido suficientemente aquelas noções, em particular a de *evolução*, sujeitou-se o A. ao grave risco de graves enganos. Tentaremos ver se foi ou não impunemente que o fez.

3 — Certamente se não esperará que nos entreguemos aqui às análises delicadas e morosas que para o efeito seriam necessárias; mas exigir-se-á que digamos o preciso para definir uma posição crítica. Para tanto se nos afigura será bastante assinalar os pontos fundamentais do itinerário a percorrer em tal investigação histórico-filosófica. Assim faremos.

---

<sup>1</sup> P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, Paris, Ed. du Seuil, 1962, págs. 21 e segs. As citações seguintes referem-se a esta edição.

4 — Em primeiro lugar deveria atentar-se no facto de as antigas cosmogonias terem sido pessimistas e degressivas, e procurar uma explicação para o caso. Diremos, muito resumidamente, o que se nos oferece a este respeito:

a) a explicação causal (a mais espontânea, inteligível e fecunda forma de entender a existência das coisas que se dão à nossa experiência, mau grado as dificuldades e defeitos que apresenta) valoriza necessariamente as causas em relação aos efeitos; o que existe, existe por força das suas causas;

b) logo (no plano espontaneamente ôntico e temporal em que a questão é posta) as causas deverão ser *mais reais* do que os seus efeitos;

c) todavia, são os efeitos de causas ocultas que se nos patenteiam irrecusavelmente na experiência; e este mistério, muito antes de levar a perplexidade de índole gnosiológica, impôs uma concepção pessimista de ordem moral — no início dos tempos teria havido uma plenitude de manifestação do Ser; depois, certamente por culpa do homem (visto que é ele a sofrer-lhe as consequências), o Ser, gerador dos seres, ter-se-ia ocultado aos seus olhos;

d) e por tal motivo a salvação dos humanos tinha sempre, neste contexto, o sentido de uma expiação e de um regresso.

5 — Deveria reparar-se seguidamente que a passagem das cosmogonias para as cosmologias, que marcou, na Grécia, o nascimento da filosofia, consistiu num esforço orientado no sentido de uma racionalização (ou seja, de uma unificação) da multiplicidade e da contingência dos seres captados na experiência empírica; e que foi por virtude desse esforço que a ideia de *duração* foi abandonada. Continuou a pensar-se em causalidade, mas numa causalidade situada agora num tempo que deixou de ser irreversível, que se *espacializou*, que passou a ser mera dimensão do movimento, e a permitir, por isso, a repetição.

Poderíamos em síntese dizer que essa passagem consistiu na formação de uma nova ideia explicativa do Universo

— a ideia de Natureza — que se concebia como uma entidade *neutral* relativamente a todos os grandes planos ônticos: nada tinha da divindade dos deuses; também não era humana, por ser impessoal; não sendo anímica, separava-se da esfera dos seres vivos; e distinguia-se ainda das coisas materiais por ser abstracta ou ideal<sup>2</sup>. Certamente que a ideia de Natureza possuía determinantes positivas, embora seja duvidoso que, logo à nascença, todas elas tenham sido claramente vistas. Como quer que fosse, e com maior ou menor cumplicidade dos géometras, ela implicou uma valorização do espaço e das suas condições de inteligibilidade, e constituiu a primeira tentativa coerente e determinada de unificação do real.

6 — Seguidamente se deveriam apontar os momentos mais radicais e opostos da nova concepção cosmológica que despontava: o de Parménides (o Ser é, o Não-Ser não é, logo, o múltiplo, o movimento, a evolução são ilusórios) e o de Heraclito (a salvação de um movimento inelutável e devorador está no *Logos*, na lei, na harmonia dos contrários, no eterno-retorno em que finalmente se aquieta e define, face ao abismo de uma temporalidade irreversível e sem limites).

7 — Mostrar por último como o Cristianismo, ou, mais precisamente, a Encarnação de Cristo, inverteu o sentido da duração do Mundo, que passou de regressiva a progressiva, mas sem que por esse facto se tenha alterado a posição relativa das perspectivas cosmogónica e cosmológica, salvo no que se refere à possibilidade de uma explicação finalista em que teriam lugar a Providência divina e a liberdade dos homens (Note-se que o facto histórico da Encarnação, ou seja, o facto de um homem se ter intitulado Deus e

---

<sup>2</sup> Vd. O. Gigon, *Les Grands Problèmes de la Philosophie Antique*, Paris, 1961.

ter dado origem a uma religião que tem disposto até hoje de uma vigência sociológica intensa e universal, possui um significado cultural objectivo que não depende das convicções de cada um).

8 — Estes teriam sido, em nosso critério, temas prévios de reflexão para quem pretendesse revalorizar o tempo como dimensão fundamental do que existe. Eu sei que, dentro de uma perspectiva evolucionista, estas oscilações, este voltar atrás, quadram mal e não são muito cómodos. Todavia o preço da verdade não deve regatear-se, até porque há sempre o risco de pagar muito caras economias dessas...

9 — Mas será a altura de perguntar o que haverá de característico ou original em *O Fenómeno Humano*, se é verdade que a ideia de *duração* do Universo já vem dos gregos, se a ideia de progresso histórico nasceu com o Cristianismo, se a partir de então tais noções se não apagaram nunca inteiramente no horizonte cultural da Europa, nem mesmo no espírito de quem, como Kant, tão longe levou a concepção de uma filosofia inspirada, e interessada no conhecimento físico-matemático<sup>3</sup>, e se é verdade, inclusive, que já nos nossos dias, outros pensadores (Bergson designadamente), foram também buscar à Biologia a sugestão de uma óptica mais ampla e profunda para apreender a realidade. (Também a noção de um *pan-psiquismo*, é de gênese helénica, enquanto categoria filosófica, e conheceu aliás, em especial com Plotino, uma elaboração extraordinariamente profunda).

10 — Segundo julgamos, e em síntese, são os seguintes os pontos mais importante do pensamento que o P.<sup>o</sup> Teilhard

---

<sup>3</sup> E. Kant, *A Terra Envelhece?* (In «Koenigsbergischen Frag un Anzeigungsnachrichten». Vid. G. Pascal, *La Pensée de Kant*, Paris, 1957, pág. 16).

de Chardin desenvolve nesta sua obra notável, e acerca de cuja originalidade parece não ser possível a dúvida:

a) Ter apresentado a perspectiva evolucionista como uma condição da inteligibilidade do real exigida contemporaneamente pela ciência no seu desenvolvimento.

b) Ter integrado, na linha da evolução, a própria cosmovisão científica, a própria cultura, estabelecendo, conseqüentemente, sugestivos mas discutíveis paralelos entre a hereditariedade, por um lado, e a tradição, a acção pedagógica e a invenção técnica e artística, por outro <sup>4</sup>.

c) Ter apresentado o Cristianismo como um fenómeno integrado na evolução cósmica, e susceptível de revelar, em plano científico, o ponto Omega ou remate dessa mesma evolução — a Hiper Pessoa de Cristo <sup>5</sup> (Esta aliança entre a Ciência e a Religião, característica dos nossos dias, em seu entender, tem, entre outras, a consequência de desvalorizar a Filosofia. E talvez seja essa desvalorização a principal responsável pelas lacunas mais graves da obra).

11 — Numa segunda linha de importância, e na sequência já, ao que supomos, da perspectiva evolucionista assumida, deverão assinalar-se ainda as seguintes teses:

a) O facto de se verificar, num ponto qualquer do Universo, determinado fenómeno, é prova bastante para se

---

<sup>4</sup> Vd. *Le Phénomène Humain*, págs. 250 e segs. Aliás, são muito frequentes, ao longo da obra, as interpretações biológicas da vida social, de acordo com a prevenção feita na *Advertência* pelo A.: «Preeminente significação do homem na Natureza, e natureza orgânica da Humanidade: duas hipóteses que podemos tentar repelir de início, mas sem as quais eu não vejo como se há-de poder dar uma representação total e coerente do Fenómeno humano»; P. Teilhard de Chardin, *O Fenómeno Humano*, trad. port. de Léon Bourdon e José Terra, Porto, Livraria Tavares Martins, 1965, pág. 3. As futuras transcrições serão feitas desta tradução; embora pecando, a nosso ver, por excessivamente literal — o que leva, por vezes, ao emprego de expressões e construções menos respeitadoras da índole da nossa língua (leia-se, a título de exemplo, a seguinte frase, na página 107: «c) Os efeitos de longes, que aparentemente suprimem, etc.») — afigura-se-nos de inteira confiança, e mesmo escrupulosa, na fidelidade ao pensamento do A.

<sup>5</sup> *Ob. cit.*, págs. 324 e segs.

concluir que toda a tessitura do mesmo Universo possuiu, desde sempre, em toda a sua extensão, as características reveladas pelo referido fenómeno, embora de forma latente. (De acordo com esta tese, o fenómeno humano revela um psiquismo universal<sup>6</sup>.)

b) O dinamismo energético do Universo desenvolve-se da seguinte forma: enrolando-se sobre si mesmo e formando esferas ou corpúsculos no interior dos quais a energia se potencia a si mesma e vai progressivamente aumentando de intensidade, e irradiando ainda para o exterior a partir desses núcleos fechados<sup>7</sup>.

c) O aumento de intensidade energética no interior daquelas globalidades conduz a um estado de «saturação» onde bruscamente podem ocorrer mutações qualitativas da mesma energia<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ob. cit.*, pág. 52.

<sup>7</sup> *Ob. cit.*, pág. 62.

<sup>8</sup> *Ob. cit.*, págs. 62 e segs. A concepção teilhardiana de energia é bastante complexa: começando por afirmar que toda a energia é psíquica (que sentido poderá ter a afirmação, admitindo mesmo que ela resulta do princípio da unidade do Mundo?) distingue depois entre uma energia *tangencial* — que é irradiante, embora só no plano de complexidade óptica a que pertença o elemento energético — e uma *energia radial* ou centrada, que faz aumentar a complexidade do corpúsculo (por aumento da intensidade energética e incorporação de elementos vizinhos), e o impele «para a frente»; estabelece seguidamente entre ambos, uma lei de proporcionalidade inversa — o átomo possuiria a máxima radiação e a mínima energia radial enquanto que o homem possuiria a máxima energia radial e a mínima energia tangencial (aliás, energia tangencial directa ou simples, digamos assim, pois seria necessário distinguir ainda entre esta forma irradiante, mínima no homem, e uma forma mediata ou instrumental caracterizadamente humana); interrogando-se, por último, sobre qual será a forma de energia prevalente na expansão do Universo, sobre se «haverá um limite e um termo definidos para o valor elementar e para a soma total das energias radiais desenvolvidas no decurso da transformação», e sobre se a resultante das energias radiais não estará sujeita a desagregar-se um dia e a regressar às formas iniciais «de acordo com as exigências da Entropia» — desde logo declara que tais problemas só poderão solucionar-se se for levada em conta a existência de um «polo superior do Mundo — o *ponto Ómega*».

Apesar desta complexidade, pensamos ter referido o essencial e o que mais interessa a uma genérica perspectiva evolucionista. Adiante voltaremos ao assunto e analisaremos os restantes aspectos da questão.

d) A uma progressiva complexidade de organização da matéria corresponde um grau progressivo de psiquismo ou consciência<sup>9</sup>.

e) Tal complexidade não pode orientar-se porém no sentido de uma «especialização», ou seja, no sentido de uma capacidade de realização eficaz mas limitada<sup>10</sup>.

## II

### Análise da perspectiva evolucionista teilhardiana

12 — Não podemos afirmar dogmáticamente a evolução. (Já não seria relacionar, mas inverter as posições da Ciência e da Religião se passássemos a ter fé nas verdades científicas e a demonstrar as religiosas). Nem bastará dizer que a Biologia se constituiu finalmente como ciência autónoma, libertando-se da tirania dos conceitos básicos e dos procedimentos metódicos da Física e da Química, e acrescentar que deverá ser ela, por mais *evoluída*, mais complexa, de objecto mais rico, a absorver as primeiras. Tão pouco será suficiente registar o facto de que no mundo científico de hoje a perspectiva evolucionista, característica da Biologia, invadiu o terreno das outras ciências. Ou mesmo considerar a ideia de evolução como um postulado necessário para a compreensão do Universo. Será necessário ir mais longe e dilucidar as árduas questões epistemológicas que a propósito se levantam.

13 — E não falamos nos problemas gnosiológicos de fundo que atingem o conhecimento em geral e cuja solução — só ela — poderá valorizar, em definitivo, o saber científico.

---

<sup>9</sup> *Ob. cit.*, págs. 56 e segs.

<sup>10</sup> *Ob. cit.*, págs. 170 e 173.



Referimo-nos apenas aos problemas metodológicos da Biologia que se centram na questão da passagem de uma explicação causal para uma explicação final.

14 — Teilhard de Chardin é bastante lacónico e um tanto obscuro neste particular. O facto poderá imputar-se à sua formação de investigador especializado, mas não deixa de comprometer a consistência da síntese global que pretende oferecer-nos.

Começemos pela *Advertência*. Previne-nos o A. de que não é sua intenção invadir o campo da Metafísica nem da Teologia, mas manter-se nos limites do conhecimento científico; avisa-nos, todavia, de que deseja realizar uma síntese científica global centrada no Homem. E já aqui, como vimos, um ponto muito importante a esclarecer: será viável tal pretensão? Será possível ensaiar uma síntese global sem invadir, *ipso facto*, o terreno da Filosofia? E, no caso afirmativo, qual poderá ser o sentido gnosiológico de uma síntese do conhecimento científico?

O problema não escapa ao P.<sup>o</sup> Chardin, mas parecem pouco eficazes os elementos que adiantou para o retirar do caminho, e que são, em essência, os seguintes:

a) a Ciência move-se no plano do fenómeno, a Metafísica no plano do «ser profundo»;

b) uma síntese no plano da Ciência deve visar o «fenómeno inteiro», ou seja (ao que supomos), o mundo inteiro da experiência que indefinidamente se espraia pelas dimensões do espaço e do tempo.

15 — Apontemos, só esquemáticamente, pois de outra forma nos enredaríamos em infindáveis problemas gnosiológicos, as objecções mais sérias que há a fazer a esta posição:

a) Não se diz o que é *fenómeno*; e a concepção de fenómeno global aumenta ainda mais as interrogações e dúvidas sobre o sentido teilhardiano deste conceito básico. E é grave sobretudo a completa ausência de uma reflexão sobre a perspectiva fenomenológica husserliana. Daqui resul-

tam, a nosso ver, ambiguidades que contaminam toda a obra, designadamente, a convicção inicial de uma síntese científica poder ser a introdução a uma explicação do mundo, e o procedimento metodológico aberrante de se apresentarem hipóteses como se fossem dados fenoménicos<sup>11</sup>.

b) A distinção que o A. pretende fazer entre a «aparente filosofia» de uma interpretação científica geral do Universo e a filosofia verdadeira é particularmente prejudicial pelo exemplo a que recorre. Convenhamos em que «uma Hiperfísica não é ainda uma Metafísica»; mas perguntemos; passar-se-á o mesmo com uma «Hiperbiologia» que tenha integrado em si a Psicologia e a Sociologia e se abalance a abarcar, no seu domínio, todo o espírito do Homem?

16 — É todavia no *Prólogo*, sob o breve mas auspicioso título de *Ver*, que o P.<sup>o</sup> Chardin concretiza a sua posição metodológica. Começa por falar numa forma privilegiada de conhecimento — *ver*<sup>12</sup> e no objecto que lhe corresponde, o *fenómeno*. Quando tenta porém, caracterizar essa *visão*, serve-se primeiro de comparações biológicas pouco precisas («poder-se-ia dizer que toda a vida consiste em *ver*», «*ver* ou *perecer*», etc.) e depois —, referindo-se de relance ao delicado e debatidíssimo problema gnosiológico da mútua determinação do sujeito e do objecto, que deliberadamente situa só no plano científico —, logo o aproveita para inculcar uma concepção biológica de conhecimento que imediatamente pretende confirmar, mercê da inesperada e ilegítima trans-

---

<sup>11</sup> «*Bem observado, seja embora num único ponto, um fenómeno tem necessariamente, em virtude da unidade fundamental do Mundo, um valor e raízes ubiquistas*», *Ob. cit.*, pág. 35. E talvez mais explicitamente ainda: «Uma representação simplificada, mas estrutural, da vida terrestre em *evolução*. Uma *visão* cuja verdade jorre por mero e irresistível efeito de *homogeneidade* e de *coerência*. Nem pormenores acessórios, nem discussões. Ainda e sempre uma perspectiva a *ver* e a aceitar — ou a não *ver*. Eis o que me proponho desenvolver no decurso dos parágrafos que se seguem». *Idem*, pág. 94 (Os sublinhados são nossos).

<sup>12</sup> *Ob. cit.*, págs. 25 e segs.

mutação do acto humano de ver em fenómeno *a ver* («Não é necessário ser-se homem para aperceber os objectos e as forças à sua volta. Todos os animais se encontram neste caso, tal como nós próprios. Mas é próprio do Homem ocupar na Natureza uma posição tal que esta convergência de linhas não é apenas visual mas estrutural. As páginas que se seguem nada mais farão do que verificar e analisar este fenómeno. Em virtude da qualidade e das propriedades biológicas do Pensamento, encontramos-nos colocados num ponto singular, num nó, que domina a fracção inteira do Cosmo actualmente aberta à nossa experiência. Centro de perspectiva o Homem é, ao mesmo tempo, *centro de construção* do Universo. Tanto por conveniência como por necessidade é pois a ele que, finalmente, toda a Ciência tem de ser referida»).

Surge-nos assim o *fenómeno humano* identificado, no fundo, com o *conhecimento do homem*, conhecimento global porque aberto para todo o espaço, para todo o tempo passado, e até, «simètricamente»<sup>13</sup> para o futuro. Por consequência, o conhecimento do fenómeno humano apresenta-se como sendo o *conhecimento do conhecimento global do homem*, ou seja, como síntese total das ciências, não só no sentido de a todas abraçar, mas global também por estar aberta para o futuro. E assim, também por esta razão, a perspectiva evolucionista se justificaria.

17— Mas convirá demorarmos um pouco mais neste ponto. De todos os problemas gnosiológicos que seria necessário abordar para esclarecer o conceito de evolução e para justificar a primazia da perspectiva evolucionista no conhecimento, um único — o fundamental aliás — nos propusemos tratar, em função da obra do P.<sup>o</sup> Chardin, como deixámos dito já: o da passagem de uma explicação pelas causas para uma compreensão pelos fins, que é característica da Biologia, e que o nosso A. deveria ter dilucidado exaustiva-

---

<sup>13</sup> *Ob. cit.*, pág. 30.

mente, dada a importância nuclear que ele possui no seu pensamento.

Ora, a posição gnosiológica assumida no *Prólogo* de *O Fenómeno Humano* é a seguinte, conforme começamos a verificar:

a) Num primeiro momento identifica-se *conhecimento a visão; visão a consciência; consciência a unificação; e, finalmente, unificação a ser*. Em resumo, pois, e num primeiro momento, *conhecer é ser*<sup>14</sup>.

Não vamos tratar agora da legitimidade de tais identificações ou correspondências, porque isso nos levaria longe demais. Limitemo-nos a observar que, ao menos na aparência, não entrou ainda em cena a perspectiva evolucionista. Tudo se passa num plano estático, quer na experiência externa (a visão dá-nos uma simultaneidade de coisas no espaço) quer na experiência interna (a consciência é *actual*; seja pela sua função «presentificadora», seja pela misteriosa capacidade que tem de se renovar, emerge da corrente do tempo e assiste à sua passagem), quer ainda na concepção ontológica (a estrutura do Ser é unitária).

b) Todavia, num segundo momento, este quadro estático começa a animar-se: «Ver mais é ser mais»; logo, devemos procurar a máxima visão para possuímos o máximo ser. Mas, como conseguir a visão máxima? Aqui uma subtil e radical mudança: já não é a visão que ilumina e unifica o Ser; é o fenómeno máximo, o fenómeno global, que baliza e solicita uma visão máxima<sup>15</sup>. É verdade que esse fenómeno

<sup>14</sup> É evidente que esta afirmação não deverá ser entendida em termos idealistas.

<sup>15</sup> É aliás veemente o apelo do P.<sup>o</sup> Teilhard nesse sentido: «A verdadeira Física é aquela que conseguir um dia integrar o Homem total numa representação coerente do Mundo. Oxalá eu possa fazer sentir nesta obra que esta tentativa é possível e que dela depende, para quem quer e sabe ir ao fundo das coisas, a conservação em nós mesmos da coragem e da alegria de agir. Na verdade, duvido que haja, para o ser pensante, minuto mais decisivo do que aquele em que, caindo-lhe a venda dos olhos, descobre que não é um elemento perdido nas solidões cósmicas, mas que uma

global é o fenómeno humano, como se compreende, dada a correspondência entre ver e ser (em boa lógica, só o fenómeno humano poderia corresponder à visão humana e ser para ela o fenómeno máximo). Contudo, é agora, não como sujeito mas como objecto de conhecimento que o Homem se constitui ponto de partida; não já, portanto, «ver para ser», mas *ser visto para ser*.

c) Apesar de tudo, e, ao menos aparentemente, nada de significativo ainda, em matéria de movimento: a inevitável estrutura antropológica do saber humano<sup>16</sup> e um ine-

---

universal vontade de viver nele converge e se hominiza. O Homem, não centro estático do Mundo — como ele se julgou durante muito tempo; mas eixo e flexa da Evolução — o que é muito mais belo». *Ob. cit.*, pág. 11.

<sup>16</sup> Pensamos que a estrutura gnosiológica do Homem — a sua razão e a sua sensibilidade — condiciona inexorável e duplamente o conhecimento de que ele é capaz: porque determina a estrutura da esfera do que é objectivável, e porque se constitui o critério mais radical para distinguir, nessa esfera, o verdadeiro do falso. A passagem para além do plano meramente humano, só teria algum sentido, em função de uma hipótese evolucionista — aliás gratuita e obscura — que admitisse uma alteração daquela mesma estrutura gnosiológica (Resta saber se então seria legítimo continuar a falar no Homem...). E nem a hipótese de um sujeito absoluto, concebido, por imposição gnosiológica, à imagem e semelhança de um sujeito transcendental (não vem ao caso discutir a legitimidade dos fundamentos gnosiológicos de tal concepção) romperia, verdadeiramente, as fronteiras do humano: haveria uma libertação das limitações psicológicas e existenciais do homem concreto, mas continuaríamos no interior de uma objectividade balizada pela sua razão. Eu sei que a unidade é uma perspectiva inevitável sobre o Ser; que os juízos apodícticos estabelecem unificações necessárias; e que a razão visa o universal e pretende delimitar a esfera de todo o ser possível. Eu sei que tudo isso pode levar à convicção de que o homem é capaz de conhecer, embora limitadamente, em termos absolutos. Mas a verdade é que continuam a ser humanos esses «termos absolutos»...

E é curioso como Descartes, que valorizou a razão tanto quanto possível, viu claramente os seus limites: não só recorreu a Deus para fundamentar a veracidade das ideias claras e distintas, ou seja, para justificar o conhecimento que ela nos dá das coisas deste mundo, como, por intermédio da doutrina da criação das verdades eternas, a considerou dependente da vontade divina, isto é, reconheceu simultaneamente a possibilidade de estruturas gnosiológicas extra-racionais, e a necessidade de ser o Absoluto a ligar a si e a garantir ao conhecimento racional, em termos absolutos, uma correspondência entre o Ser e a esfera do objectivável.

vitável dinamismo gnosiológico segundo o qual o conhecimento pode alargar-se até ao limite das capacidades do sujeito<sup>17</sup>.

18 — Pergunta-se pois: em que ponto desta construção irá insinuar-se a perspectiva evolucionista?

Precisamente na globalidade do fenómeno humano, ou seja, na circunstância de ele abarcar o Universo inteiro, espraçando-se por todo o espaço, por todo o tempo passado, e até, «simetricamente», como vimos, pelo futuro também.

Esta concepção carece de um fundamento, como se compreende. Que, de uma forma ou de outra, num plano natural, transcendental ou ontológico, a esfera do cognoscível se reduza à esfera do objectivável, ou seja, afinal, à esfera do sujeito — entende-se e é inevitável ao menos como ponto de partida<sup>18</sup>. Mas que (como pretende o P.<sup>o</sup> Chardin) todo o Universo, conhecido ou ignorado, cognoscível ou não, se identifique onticamente com o Homem — essa é já uma posição que carece de ser justificada. Já sabemos que o P.<sup>o</sup> Teilhard julga encontrá-la na tese (enquanto tal, carecida, por sua vez, de fundamento) de que a tessitura do Universo é unitária, apesar das duas observações que aparentemente a contrariam: da heterogeneidade das coisas dadas na experiência — cujo ângulo de diversificação vai do átomo à galáxia e ao Homem —, e da verificação (apurada pela sua sensibilidade de paleontólogo) segundo a qual, no lento decorrer de uma vida abissalmente longa, o Mundo se foi modificando, e, na Terra pelo menos, novas individualidades sintéticas se foram constituindo.

---

<sup>17</sup> Quer referido aos sujeitos concretos, quer considerado objectivamente em si mesmo, o conhecimento tende a melhorar e a aumentar; do lado da razão vão-se perfilando, cada vez mais nítidas e completas, as suas condições *a priori*; do lado da sensibilidade, está ele aberto e à mercê das manifestações do Ser (É aqui que verdadeiramente radica a esperança num progresso indefinido).

<sup>18</sup> Vid. nota n.º 16.

19 — Em resumo, e de acordo com as análises feitas, são cinco os elementos fundamentais da concepção teilhardiana:

- a) o fenómeno humano alarga-se a todo o Universo;
- b) o Universo é unitário (esta tese é dogmática porque se situa no limitado plano óptico da experiência empírica; só em termos gnosiológicos a sua formulação seria legítima; pretende, apesar disso, servir de fundamento à tese anterior);
- c) o real dado na experiência empírica é múltiplo e heterogéneo;
- d) o Mundo modifica-se ao longo do tempo;
- e) é este facto que possibilita uma solução para a dificuldade aberta pela aceitação simultânea das afirmações anteriores (este, a nosso ver, o motivo da valorização da temporalidade do Universo, que por sua vez faculta o recurso à ideia de evolução).

20 — E, na verdade, de entre as várias formas possíveis de utilização do tempo para solução do diferendo aberto entre a unidade essencial e a heterogeneidade fenoménica do Mundo, o P.<sup>c</sup> Teilhard de Chardin recorreu a uma que corresponde (embora não exacta e perfeitamente, como veremos), à ideia de evolução.

21 — Também esta escolha, aliás, carecia de um fundamento que o nosso A., uma vez mais, se dispensa de fornecer, limitando-se a afirmar que o conceito é um postulado necessário à inteligibilidade do Universo<sup>19</sup> (Fora do contexto das teorias hipotético-dedutivas, onde os princípios apresentam, como prova abonatória, as teorias que originam, transferindo para elas o encargo de uma fundamentação *a posteriori* —, entendemos que os princípios, enquanto tais,

---

<sup>19</sup> «A Evolução, apenas uma teoria, um sistema, uma hipótese? Nada disso, mas, muito mais do que isso, uma condição geral a que devem obedecer e satisfazer doravante, para serem concebíveis e verdadeiras, todas as teorias, todas as hipóteses, todos os sistemas», *ob. cit.*, págs. 234 e 235.

carecem de uma evidência própria, ou, pelo menos, da prova de que são condições *únicas e necessárias* de inteligibilidade).

De qualquer forma, esse postulado teria um sentido gnosiológico e não ôntico, o que não acontece com a Evolução do P.<sup>e</sup> Teilhard de Chardin, e constitui o segundo ponto fraco a assinalar.

22 — Convirá determinar portanto o que deve entender-se por evolução e ver qual é a posição teilhardiana relativa a esse conceito.

Supomos ser característica fundamental da ideia de evolução o entendimento de que o tempo cósmico não é a mera dimensão de um tempo espacializado que torna possível a repetição e onde tudo acontece segundo um rígido sistema de leis causais (compatível, ainda assim com o acaso e com a intervenção do Homem) — mas de que é, pelo contrário, irreversível, e de que nele se desenrola, *de forma não necessária*, um movimento finalizado.

Como poderá conceber-se, todavia, ao nível da matéria, um tal movimento?

Qualquer que seja a concepção de matéria, nela se contém, embora em grau variável, dois ingredientes fundamentais: um estático, seja *a massa*, seja *a forma*, seja *a inércia*, seja o que quer que traduza uma *ocupação individualizada do espaço* (a esta luz a matéria é o inerte, o passivo, o inerme, o que está exposto a uma acção exterior); e outro dinâmico, seja *força*, seja *energia*, seja *mobilidade*, o que quer que traduza, pelo contrário, uma modificação da ocupação individualizada do espaço ou mesmo uma tendência para a expansão e ocupação de todo o espaço (Refira-se a propósito, o acerto da teoria relativa à energia radial e tangencial do P.<sup>e</sup> Chardin)<sup>20</sup>.

No ponto extremo das concepções espacializadas da matéria temos o *geometrismo* cartesiano e uma explicação mecanicista do movimento. No ponto extremo das concep-

---

<sup>20</sup> Vd. nota n.º 8.



ções dinâmicas da matéria temos o pan-psiquismo monadológico de Leibniz e a explicação do movimento por virtude de uma lei finalista de desenvolvimento interior.

A Cibernética veio facultar, nos nossos dias, novos elementos para o esclarecimento desta velha dualidade. A existência de máquinas finalizadas, ou seja, de dispositivos mecânicos capazes de se determinarem em função de um objectivo a atingir, parece, na verdade, argumento forte em favor da explicação causal. Mas isso só à primeira vista, pois, se bem observarmos, o argumento actua em sentido inverso. De facto, a possibilidade de um dispositivo mecânico se auto-orientar em relação a um fim vem mostrar duas coisas:

a) que é possível a inserção de uma acção exterior, eventualmente livre, num processo determinista e causal, por forma a subordiná-lo a um fim;

b) que a característica de uma acção livre, isto é, não determinada causalmente, não consiste no facto de poder constituir-se em função de objectivos a atingir, mas no facto de *eleger* tais objectivos. Foi, aliás, por termos levado em conta esta ordem de considerações, que falámos num movimento finalizado *não necessário*, quando analisámos a ideia de evolução.

23 — Mas, como é que um movimento finalizado poderá ser não necessário?

Pensamos que de três maneiras distintas:

a) por ser fortuito, isto é, por resultar do encontro ocasional de séries causais independentes;

b) ou por derivar da inter-acção do dinamismo cego de inumeráveis unidades energéticas que, movendo-se embora dentro de certos condicionalismos, dispõem de uma margem de indeterminação que só permite uma previsão baseada nas leis de probabilidade relativas aos grandes números.

c) ou, finalmente, por resultar de acções conscientes e livres.

24 — Como se compreenderá, só faz sentido falar em evolução nas duas primeiras hipóteses, se os fins alcançados

fortuitamente forem mais valiosos do que aquilo que existia antes deles, no plano fenoménico em que se situam.

E terá de ser a própria fenomenalidade empírica a facultar-nos os índices dessa valorização sob pena de cairmos no domínio do arbitrário, ou de sairmos, pelo menos, do interior do concreto processo evolutivo. Tais índices serão pois os seguintes:

a) a complexidade quantitativa, ou seja, a complexidade de unidades cada vez mais ricas quanto ao número, variedade e forma de unificação dos seus elementos constitutivos (dentro de uma perspectiva espacial e corpuscular da matéria);

b) a intensidade dinâmica (dentro de uma perspectiva energética da matéria, corpuscular ou não);

c) e, principalmente, as chamadas mudanças qualitativas de estado ou de planos fenoménicos distintos, onde, dos mais pobres para os mais ricos, sucessivamente se vão verificando fenómenos inéditos, isto é, mudanças orientadas simultâneamente no sentido da complexidade e da diversificação.

25 — Ora, se num mesmo plano a complexidade se mantém no domínio quantitativo e não levanta a tremenda dificuldade que consiste em admitir que o menos possa ser a causa do mais, já outro tanto não acontece com a diferenciação qualitativa. Este, pois, o ponto crucial de todas as concepções evolucionistas que convirá manter presente.

26 — Posto este necessário preâmbulo, vejamos como o P.<sup>o</sup> Teilhard de Chardin se situa no contexto indicado.

A nosso ver, a posição teilhardiana é surpreendentemente pouco radical e evolucionista, embora, sem sombra de dúvida, bastante original e sugestiva. Apontemos, em rápida mirada, os seus pontos mais salientes.

27 — Por virtude de uma concepção corpuscular da energia, o P.<sup>o</sup> Teilhard começou por estabelecer uma ponte entre as perspectivas estática e dinâmica da matéria, e, por seu intermédio, a primeira passagem entre aquilo a que chama o *fora* e o *dentro* das coisas.

28 — Com a concepção de uma energia tangencial e radial, atinge dois objectivos: por um lado condiciona em termos formais, espaciais, uma concentração de energia, por outro, reconhece nesta a tendência essencial para se expandir e ocupar todo o espaço, e vai assim de encontro, de alguma maneira, às teorias ondulatórias.

29 — Por último, com o seu já referido princípio da unidade do Universo, particularizado na tese segundo a qual, como vimos, «bem observado, seja embora num único ponto, um fenómeno tem necessariamente, em virtude da unidade fundamental do Mundo, um valor e raízes ubiquistas» —, vai dispensar uma evolução que efectue verdadeiros saltos qualitativos ou atenuar pelo menos o seu poder criador, pois admite desde sempre, no mesmo Universo, a existência de um psiquismo ou consciência.

É certo que reconhece mudanças de estado por virtude de um processo de «saturação» energética de índole predominantemente quantitativa —, o principal do quais é o «salto» para a reflexão — mas tais mudanças efectuam-se a seu ver, e como se disse, num mesmo plano fenoménico<sup>21</sup>.

30 — Além destas, várias outras razões concorrem ainda para atenuar o evolucionismo teilhardiano:

a) a tese de que o *dentro* e o *fora* das coisas, coexistentes no Universo desde o seu início, se desenvolvem paralelamente (a uma progressiva complexidade de organização das unidades sintéticas corresponde um maior grau de consciência);

b) o princípio segundo o qual, em cada um dos diversos estádios de desenvolvimento do Mundo, subsiste um conjunto de condicionamentos formais; este o fundamento, aliás insuficiente, de uma «visão simétrica» para o futuro;

---

<sup>21</sup> Recorde-se que para T. de Chardin toda a energia é psíquica.

c) por último, a tese de que, tendo finalmente, pelo Homem, ascendido o Universo à *reflexão*<sup>22</sup>, a evolução perde as suas características biológicas, deixa de ser o resultado de uma superabundante actividade vital que, através de tentativas falhadas e de erros sem conta, sacrificando, implacavelmente, números incalculáveis de indivíduos e de espécies, ensaia e experimenta todas as possíveis formas de realização —, e passa a ser fruto de decisões livres, ou seja, passa a ascender ao plano da História; por tal motivo a evolução se transmuda em progresso, ficando assim mais rápida e certa na persecução dos seus fins, mas, em contrapartida, com o ónus terrível de ter de pronunciar-se sobre o valor da própria existência e das perspectivas de perfeição e enriquecimento que se lhe abrem<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> «O Homem não progride senão elaborando lentamente, através das idades, a essência e a totalidade de um Universo depositado em si próprio», *ob. cit.*, pág. 188. «Quando, pela primeira vez, num ser vivo, o instinto se avistou no espelho de si próprio, o Mundo inteiro deu um passo», *idem*, pág. 189. «Pela hominização, apesar das insignificâncias do salto anatómico, uma nova Idade começa. A Terra «muda de pele». Melhor ainda, encontra a sua alma», *idem*, pág. 191.

<sup>23</sup> O pensamento do P.<sup>e</sup> T. de Chardin parece-nos pouco claro neste ponto. Não deixa efectivamente de reconhecer que a evolução, ao atingir o plano do Homem, se transmuda em progresso e passa a constituir uma actividade consciente, inteligente e livre. Mas, preso talvez ao postulado de uma continuidade, ou possuído daquele entusiasmo poético que é um dos traços mais admiráveis da sua personalidade, acentua, por vezes, uma permanência do processo evolutivo no domínio da História que dá origem a algumas perplexidades. Pensamos que a passagem transcrita a seguir ilustra e confirma a nossa observação: «No Homem, considerado como grupo zoológico, prolongam-se ao mesmo tempo: a atracção sexual com as leis da reprodução; a tendência para a luta pela vida, com as suas competições; a necessidade de se alimentar, com o gosto de apreender e devorar; a curiosidade de ver, com o prazer da investigação; o desejo de aproximação mútua para viver em sociedade... Cada uma destas fibras atravessa cada um de nós, vindo de mais baixo e subindo mais alto do que nós; de modo que, relativamente a cada uma delas, poderia ser recomposta uma história (e não a menos verdadeira!) de toda a evolução: evolução do amor, evolução da guerra, evolução da pesquisa, evolução do sentido social... Mas também, cada uma delas, precisamente por ser evolutiva, se metamor-

31 — Na verdade, o Homem, liberto da tirania de uma vontade anónima e obscura de viver, convertido em centro pessoal de opções éticas, pode, como admite melancòlicamente o P.<sup>o</sup> Chardin<sup>24</sup>, perder o gosto pela aventura cósmica que é a sua existência e a ela renunciar, fazendo abortar dessa forma, inglòriamente, a prodigiosa ascensão do Universo (Aliás, a mera renúncia à personalização, por virtude de uma organização social totalitária aceite como valor absoluto, pode conduzir ao mesmo desiderato)<sup>25</sup>. E nem a atracção, já presente, da Hiper-Pessoa que aguarda, no termo do seu longo peregrinar, um Universo finalmente *homini-zado*, pode forçar os homens a viver e a progredir (Esta,

---

foseia à passagem da reflexão. E daí ela parte novamente, enriquecida de possibilidades, de cores e de fecundidades novas. A mesma coisa, num certo sentido. Mas também uma coisa inteiramente diversa. A figura que se transforma ao mudar de espaço e de dimensões... A descontinuidade, repetimos, sobre o contínuo. A mutação sobre a evolução». *Ob. cit.*, pág. 187.

Se atendermos, por outro lado, que o P.<sup>o</sup> Chardin declara, logo no início de *O Fenómeno Humano*, quando trata da «pré-vida», que o resto do seu ensaio «não será mais, em suma, do que a história da luta travada no Universo entre o Múltiplo unificado e a Multidão inorganizada» (*Ob. cit.*, pág. 212), e que vem depois a apontar, como condição do progresso, a *socialização* ou integração dos «grãos» de pensamento que são os homens («Por mais monstruoso que seja, o totalitarismo moderno não deformará porventura uma coisa magnífica e não estará bem perto da verdade? Impossível ter dúvidas: a grande máquina humana foi feita para funcionar — e ela *tem de* funcionar — produzindo uma superabundância de Espírito». *Ob. cit.*, págs. 281-282), por virtude, antes de mais, de uma organização da pesquisa científica e de uma aliança entre a Ciência e a Religião (*Ob. cit.*, pág. 307) — ficamos sinceramente a temer que, neste contexto, a liberdade dos homens se limite a aceitar ou recusar uma *tradição*, por muito científica, evolutiva ou mesmo «prospectiva» que ela se apresente. Pela nossa parte, esperaríamos mais dos homens... e de Deus. Mas adiante voltaremos ao assunto, quando tentarmos dilucidar as noções de evolução e de progresso.

<sup>24</sup> «Mesmo sobre montões de energia material, mesmo sob o aguilhão de um medo ou de um desejo imediatos, a Humanidade, *sem o gosto de viver*, deixaria em breve de inventar e de criar para uma obra que ela saberia de antemão condenada», *ob. cit.*, pág. 250.

<sup>25</sup> *Ob. cit.*, págs. 281 e 282.

mais uma tese que diminui o evolucionismo teilhardiano, dado que o ponto Omega ou Hiper-Pessoa não só não *resulta* da marcha evolutiva, porque é actual e transcendente<sup>26</sup>, como ainda actua e dirige, do *exterior* também, o processo evolutivo).

32 — Supomos que do exposto ressaltarão mais os seguintes pontos fracos da teoria teilhardiana:

a) o princípio em que baseia o seu pan-psiquismo carece de fundamento, como vimos;

b) também a sua formulação é obscura e merecedora de alguns reparos.

33 — Façamos uma referência breve a essas objecções. Antes de mais, tem para nós muito pouco sentido falar em percepção inconsciente (apesar de tudo, essa noção teve em Leibniz alguma justificação, o que agora se não verifica); e, menos ainda, numa consciência inconsciente.

Eu sei que a mais banal e frequente das experiências psíquicas é a que nos leva a verificar a existência de uma zona sub-consciente no nosso espírito; e que só pouco a pouco a criança ascende à consciência e à reflexão, pelo que cada um de nós, recuando tão longe quanto possível nas suas recordações, mais não consegue do que a sugestão de ter um dia milagrosamente emergido da noite, com o iluminar-se da própria interioridade. Contudo, o grande problema é o de saber se o subconsciente é ou não — e só — a zona não actualmente iluminada do espírito, mas cujo conteúdo *começou todavia por ser consciente*. Dentro deste ponto de vista, que nos parece o mais certo, o conteúdo representativo do subconsciente não seria pré-consciente, mas, pelo contrário, *post*-consciente, ou, se preferirmos, seria ante-

---

<sup>26</sup> «Autonomia, actualidade, irreversibilidade, e portanto, ao fim e ao cabo, transcendência: os quatro atributos de Ómega», *ob. cit.*, pág. 298.

rior a todos os estados de consciência actual, com excepção daquele que lhe tivesse dado origem. A ser assim, e não se vêem razões para contrariar esta observação fenomenológica, teremos de considerar também esta tese do P.<sup>e</sup> Chardin como menos verdadeira, ou, quando muito, como carecida de fundamento.

34 — Resta-nos por fim analisar as dificuldades genéricas do evolucionismo; não sendo características do P.<sup>e</sup> Teilhard, foram contudo por ele implicitamente subscritas, e dele deveriam portanto exigir a necessária justificação.

Referimo-nos às condicionantes ou estruturas do dinamismo evolutivo e à linha de orientação que o dirige, aliás solidárias entre si.

Como entendê-las? Como geradas pela própria evolução? Não se compreende como um agente inconsciente e incapaz de se representar fins possa autodeterminar-se para seguir um caminho de aperfeiçoamento. Como estando presentes desde o início do processo evolutivo? Isso roubaria à evolução o seu característico poder criador e melhor legitimaria a hipótese de um movimento circular ou eterno retorno. Poderá dizer-se, por fim, que as estruturas e o sentido da evolução se determinam *a posteriori* e constituem a ossatura inteligível de um processo concreto que foi como foi mas poderia ter sido diverso? Esta, sem dúvida, a posição mais «científica» e aquela em que o P.<sup>e</sup> Chardin se terá colocado de preferência. À primeira vista, haveria aqui um paralelismo com as leis da Natureza: também elas pretendem constituir o tecido inteligível de uma fenomenalidade factual. Há todavia diferenças profundas. As leis naturais são prospectivas por excelência: necessárias, ou altamente prováveis, projectam-se no futuro indefinidamente e possibilitam uma eficaz actuação técnica. Em contrapartida, as «leis» evolutivas nada mais permitem do que uma problemática compreensão do passado. Será portanto aventureosa e sem fundamento qualquer projecção «simétrica» sua no tempo vindouro; pelo contrário,

a lição a tirar seria a de que se não podem fazer previsões porque o futuro nos trará sempre algo de novo; e nem sequer para a eventual permanência de certas formalidades ou estruturas haveria recurso, dada a sua transposição para contextos inéditos. Portanto, uma só conclusão segura a tirar: a de que nem o passado nem o presente facultam imagens antecipadas do tempo a haver, sendo, por isso, a sua negação o único comportamento com interesse prospectivo.

Repare-se como as atitudes nihilista e revolucionária coincidem neste ponto: ambas se propõem destruir o que existe, ou pela obsessiva exigência de uma perfeição impossível, ou pelo cego e impaciente amor do futuro. Mas essa coincidência apoia-se num equívoco: é que, não o esqueçamos, tudo o que se disse respeita ao plano da evolução e se situa no interior do ritmo lentíssimo que lhe é próprio, relativamente ao qual a frenética gesticulação humana seria impotente e ridícula. Só no palco da História os actos dos homens são significativos e operantes; mas aí, como observámos, já não podemos falar em evolução pois estamos no domínio do progresso; e não vem ao caso saber se o progresso prolonga e coroa a evolução, ou se caminha sobre ela a um ritmo que lhe paraliza, na prática, a marcha imperceptível; interessa, sim, insistir em que o progresso só pode resultar de uma acção livre e inteligente, estabelecida em função de valores positivamente determinados<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> A forma como esta estrutura da acção livre e individual do homem se insere na História é, como se compreenderá, matéria de grandes dificuldades e problemas — ¿Em que termos se articulam, numa única linha central, os vários progressos correspondentes aos grandes planos da actividade humana? Através das comunidades sociológicas globais, das nações? Dos ciclos de Civilização e de Cultura?

Como se realizará efectivamente o progresso? Por virtude da obra dos grandes génios? Da estrutura ou organização social? Das polémicas



35 — As noções que acabámos de analisar criticamente constituem, a nosso ver, o núcleo das teorias expostas em *O Fenómeno Humano*. Tudo o mais que se dissesse, e as objecções ainda possíveis, limitar-se-iam a glosar ou desenvolver o que ficou tratado.

Mas não queremos dar estas notas por findas sem uma palavra de admiração e simpatia pelo pensador vigoroso e pelo visionário audaz que foi o P.<sup>o</sup> Teilhard de Chardin. E também pela sua ardente fé cristã e pelo espírito de humildade de que deu sobejas provas.

As páginas que dedica, nesta sua obra notável, às dimensões cósmicas do Amor, e à salvação personalista que

geracionais? Mercê do jogo alternado de um esforço de universalização e de um esforço de diferenciação?

Qual o valor da tradição para o progresso? Haverá índices objectivos de preferência para a programação do futuro? Ou dependerá a marcha da História de opções éticas que consigam incarnar no poder político?

As interrogações poderiam prolongar-se ainda mais. Mas bastam como sondagem da complexidade do assunto. Reservamos naturalmente o seu estudo para melhor oportunidade. Gostaríamos todavia de adiantar desde já algumas observações que poderão ser úteis por contribuírem, eventualmente, para contrariar equívocos muito generalizados:

a) O património axiológico da Humanidade — constituído mercê da descoberta, em determinados momentos da História, de novos valores, e da sua incorporação social — não é líquido, nem firme; não é a segura plataforma de onde se possa saltar para mais alto; o negativo da sua imagem foi-se constituindo em contraponto; a renúncia e voluntária destruição de exigentes padrões éticos dá à conduta humana uma malignidade correspondente (só o mais perfeito dos Anjos poderia ter sido o Príncipe das Trevas...); o progresso não cresce, automaticamente, por adição, nem biològicamente, por digestão; é sempre uma escalada árdua e insegura.

b) A imagem próxima e concreta do progresso tem a figura de um certo tipo ou modelo humano integral cuja realização exige a fidelidade a um mesmo estilo ou coerência interna e a modificação de uma situação de facto, natural, social e cultural.

c) Esse modelo deve reflectir toda a experiência histórica e contemplar toda a complexidade das estruturas existenciais e sociais.

aponta à Humanidade são invulgarmente sugestivas e muito actuais. Constituem leitura obrigatória para todos aqueles que se preocupam com o próprio futuro, mas se inquietam também com o destino dos seus companheiros de peregrinação.

*Eduardo Abranches de Soveral*