

Uma leitura da “sociedade da comunicação” a partir de Teillard de Chardin

Paulo Serra
Universidade da Beira Interior

Índice

1 Introdução	1
2 As máquinas comunicantes e a perfeição do sistema	1
3 A “sociedade da comunicação” e Teillard de Chardin	3
4 Teillard de Chardin e a planetarização	5
5 Teillard de Chardin e a comunicação	8
6 Conclusão	9

1 Introdução

Como que comprovando, de forma exemplar, a importância dessas “formas de interactividades psíquicas que animam a Noosfera” de que nos fala Teillard de Chardin, encontramos *vestígios claros* do pensamento deste autor nas teorias, conceitos e metáforas de alguns dos mais influentes teóricos da chamada “sociedade da comunicação”. Assim, e como sublinha Philippe Breton em *O Culto da Internet*, Pierre Lévy, um dos actuais filósofos do “virtual”, vai buscar a *O Fenómeno Humano* a expressão “inteligência colectiva”, que teoriza e populariza em obras como *Cibercultura*. Muito antes de Lévy, Marshall McLuhan, em *A Galáxia Gutenberg*, não só dedica a Chardin um “mosaico” a que deu o significativo título de “A nova

interdependência imposta pela electricidade recria o mundo à imagem de uma aldeia global”, como, e para explicitar o conceito de “noosfera” em que se inspira tal título, cita e comenta algumas das passagens de *O Fenómeno Humano* que considera mais decisivas. Esta presença de Teillard de Chardin em dois dos teóricos mais influentes da chamada “sociedade da comunicação” leva-nos a colocar uma dupla questão: i) Qual o lugar de uma “teoria da comunicação” na economia global do pensamento de Chardin? ii) Em que medida nos propicia, o pensamento de Chardin, uma *óptica* a partir da qual pode ser pensada a actual “sociedade da comunicação”? A nossa resposta a ambas as questões procura mostrar que a perspectiva de Chardin sobre a comunicação e o seu lugar na evolução permite superar, e em muito, as habituais posições, “apocalípticas” ou “integradas”, a tal respeito.

2 As máquinas comunicantes e a perfeição do sistema

A actual “sociedade da comunicação”, com as suas redes de comunicação e a “espécie de ubiquidade” que elas permitem, pode ser vista como a realização perfeita da “socie-

dade para a distribuição de Realidade Sensível ao domicílio” que, e a propósito das novas condições técnicas de reprodução e de transmissão da arte, Paul Valéry antevia em texto de 1928.¹ Note-se desde já que a “ubiquidade” de que fala Valéry pode ser entendida, simultaneamente, quer como ubiquidade da “Realidade Sensível”, transmitida e reproduzida em todos os pontos da rede e, potencialmente, em todo o mundo, quer como ubiquidade do sujeito que, de forma virtual, pode estar sucessivamente em todos os pontos da rede e, potencialmente, em todo o mundo.

A referência às redes – de água, de gás, de electricidade – que é feita no texto de Valéry é essencial. Com efeito, sem redes de comunicação não seria possível a “ubiquidade” em que assenta a tal “sociedade para a distribuição de Realidade Sensível ao domicílio”. Uma rede de comunicação é, antes de mais, uma rede de máquinas de comunicação. Esta rede tem, em cada um dos seus pontos de origem e de destino², um ou mais seres humanos a quem cabe, mediante um “esforço quase nulo” – um pequeno gesto ou mesmo só um sinal –, comandar o fluxo das imagens

¹ “Tal como a água, o gás e a corrente eléctrica vêm, de longe, até às nossas habitações para responder às nossas necessidades mediante um esforço quase nulo, assim seremos nós alimentados de imagens visuais ou auditivas, nascendo e desvanecendo-se ao menor gesto, quase que a um sinal. (...) Não sei se, alguma vez, algum filósofo sonhou com uma sociedade para a distribuição de Realidade Sensível ao domicílio.” Paul Valéry, “La conquête de l’ubiquité”, in *Œuvres*, Vol. II, Paris, Gallimard, 1993, p. 1284-5, original de 1928.

² Se a rede de que fala Valéry tem ainda um ponto central, difusor, nada obstará, em princípio – como não obstará, de facto –, a que esses centros se multipliquem, deixando mesmo de, pelo menos em certa medida, haver centros e periferias.

auditivas e visuais que “alimentam” todos e cada um deles. À primeira vista, portanto, uma rede de máquinas de comunicação comandadas por seres humanos – que seriam, também aqui, os verdadeiros “senhores e possuidores da natureza”, também ela puramente maquínica, de que falava Descartes no *Discurso do Método*. No entanto, máquinas e seres humanos encontram-se, *ab initio*, comandados pelo princípio, quantitativo, da diferença de informação³: só há fluxo maquínico de imagens quando as imagens que estão na origem não estão no destino, e vice-versa. Homens e máquinas constituem-se, assim, não só como elementos de um mesmo sistema⁴ mas de um sistema autopoietico⁵,

³ Como diz Bateson, retomando o conceito de informação de Wiener, a informação é “uma diferença que faz uma diferença”, sendo as diferenças definíveis, por sua vez, como “coisas que têm direito a estar no mapa” – o que pressupõe, desde logo, que o “território” de que o mapa é mapa é sempre uma “coisa em si”. Gregory Bateson, “Form, Substance and Difference”, in *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Chandler Publishing, 1972, [www.Rawpaint.com/library/bateson/formsubstanceandifference.html](http://www.Rawpaint.com/library/bateson/formsubstanceanddifference.html).

⁴ Entendendo por tal “uma colecção de elementos que interagem e se relacionam uns com os outros de tal maneira que as interacções tidas por qualquer um desses elementos, bem como os resultados dessas interacções, dependem das relações desse elemento com os outros.” Humberto Maturana, Jorge Mpodozis, Juan Carlos Letelier, *Brain, Language and the Origin of Human Mental Functions*, *Biological Research*, 28: 15-26, 1995, [http://www.informatik.umu.se/%7Erwhit/MatMpo&Let\(1995\).html](http://www.informatik.umu.se/%7Erwhit/MatMpo&Let(1995).html).

⁵ Ainda segundo Maturana: “Os seres vivos são sistemas de estrutura determinada moleculares e dinâmicos, organizados como redes fechadas de interacções moleculares que produzem a mesma espécie de moléculas que os produziram a eles, e que especificam dinamicamente, em cada instante, a extensão e as fronteiras da rede. Uma tal rede encontra-se fechada

que define não só a sua ontologia como a sua pragmática de entes comunicantes; por isso mesmo, se num primeiro sentido o texto de Valéry parece apontar para as máquinas de comunicação como “instrumentos” do homem, num segundo sentido, talvez menos evidente, ele não deixa de apontar, também, para o homem como “instrumento” das máquinas comunicantes.

Ora, há hoje todo um conjunto de teóricos da “sociedade da comunicação” – ou, o que é uma sua variante, da Internet e do ciberespaço – que atribui, a Teillard de Chardin, um papel central na construção da utopia comunicacional que está na base das redes de máquinas comunicantes a que acabámos de nos referir.

3 A “sociedade da comunicação” e Teillard de Chardin

A asserção de que Teillard de Chardin é um dos inspiradores filosóficos da utopia comunicacional, que tem a sua materialização nas actuais redes globais de telecomunicações (a Internet), é hoje praticamente um lugar comum entre os que se devotam a tais temas.

Assim, um artigo de Jennifer Kreisberg publicado na *Wired* já em 1995 – e em que a autora mostra a influência de Chardin em autores como Al Gore ou John Perry Barlow – ostenta, como *lead*, a afirmação de que “Um obscuro padre Jesuíta, Pierre Teilhard de Chardin, fundou, há cinquenta anos, o quadro filosófico da consciência planetária,

em termos da sua dinâmica dos estados de produções moleculares, mas aberta ao fluxo de matéria e energia através dela. [...] Maturana e Varela (1973) chamaram a esta organização a organização autopoietica, e defenderam que os sistemas vivos são sistemas autopoieticos moleculares.” Maturana *et al.*, *ibidem*.

baseada na Net”; acrescentando a autora, já no corpo do texto, que “Teilhard anteviu a chegada da Net mais de meio século antes da chegada desta”.⁶ Por seu lado, Philippe Breton mostra, no seu *O Culto da Internet*, que Pierre Lévy, um dos actuais gurus da “cibercultura”, não só retoma de Chardin a expressão “inteligência colectiva”, que associa ao ciberespaço,⁷ como praticamente parafraseia muitas das proposições do jesuíta francês;⁸ acrescentando Breton, a propósito,

⁶ Cf. Jennifer Cobb Kreisberg, “A Globe, Clothing Itself with a Brain”, *Wired*, Issue 3.06 - Jun 1995, <http://www.wired.com/wired/archive/3.06/>.

⁷ De acordo com Lévy, a “inteligência colectiva” é “um dos principais motores da cibercultura”, caracterizando-se pela “colocação em sinergia das competências, recursos e projectos, a constituição e manutenção dinâmica de memórias comuns, a activação de modos de cooperação flexíveis e transversais, a distribuição coordenada dos centros de decisão (...). Ora, o ciberespaço, dispositivo de comunicação interactiva e comunitária, apresenta-se, justamente, como um dos instrumentos privilegiados da inteligência colectiva.” Pierre Lévy, *Cyberculture. Rapport au Conseil de l’Europe*, Paris, Éditions Odile Jacob, Éditions du Conseil de l’Europe, 1997, p. 31. Quanto a Teillard de Chardin, este refere-se, em *O Fenómeno Humano*, às “energias” vindas do Passado e que se armazenam “irreversivelmente, por todos os canais da ‘tradição’, na mais alta forma de Vida acessível à nossa experiência, quer dizer, na Memória e na Inteligência colectiva do Bioto humano” – acrescentando, a propósito da Tradição, da Instrução e da Educação que, “se a Noosfera não é uma ilusão”, então “será muito mais justo reconhecer nestas comunicações e trocas de ideias a forma superior sob que chegam a fixar-se em nós certos modos mais rígidos de enriquecimentos biológicos por *aditividade*”. Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *O Fenómeno Humano*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1970, pp. 242-3. A “noosfera” é definida, por sua vez, como “[u]ma colectividade harmonizada das consciências, equivalente a uma espécie de superconsciência” (p. 275), uma reunião de “todas as Consciências” (p. 287).

⁸ Cf. Philippe Breton, *Le Culte de l’Internet*, Pa-

que “[é] preciso, em primeiro lugar, regressar à espantosa proximidade do pensamento de Teillard de Chardin com o novo culto [da Internet].”⁹

Mas os “cultores da Internet” que acabámos de referir são, eles próprios, herdeiros de um outro “cultor” ilustre que patenteia, por sua vez, uma profunda influência de Teillard de Chardin – referimo-nos a Marshall McLuhan.

Com efeito, naquela que é considerada a sua primeira grande obra, *A Galáxia Gutenberg*, de 1962, as referências a Teillard de Chardin e as citações das suas palavras são não só frequentes mas também muito relevantes para a fundamentação das teses do autor canadiano. Sem queremos fazer aqui um recenseamento exaustivo de tais referências e citações, indicaremos no entanto algumas que consideramos mais significativas em termos do pensamento do próprio McLuhan.

Assim, num “mosaico” a que deu o significativo título “A nova interdependência imposta pela electricidade recria o mundo à imagem de uma aldeia global”, McLuhan cita, do “muito romântico biólogo que é Teillard de Chardin” e, mais especificamente de *O Fenómeno Humano*, entre outras as seguintes palavras:

Que vemos nós produzir-se no paroxismo moderno? Já muitas vezes se o fez notar. Pela descoberta, ontem, do caminho-de-ferro, do automóvel, do avião, a influência física de cada ho-

ris, *La Découverte*, 2000, pp. 30 e 100. Cf., de Pierre Lévy, para além da obra referida na nota anterior, *L’Intelligence Collective*, Paris, La Découverte, 1994.

⁹ Breton, *ibidem*, p. 77. A secção de que é retirada esta citação leva o significativo título de “A sombra de Teillard de Chardin”.

mem, reduzida dantes a alguns quilómetros, estende-se agora a centenas de léguas. Melhor ainda: graças ao prodigioso acontecimento biológico representado pela descoberta das ondas electromagnéticas, cada indivíduo encontra-se, de ora avante (de forma activa e passiva), simultaneamente presente na totalidade do mar e dos continentes – co-extensivo à Terra.¹⁰

Comentando estas palavras de Chardin – a que acrescenta a referência à ideia chardiniana da “membrana cósmica lançada sobre o conjunto do globo pela dilatação electrónica de todos os nossos sentidos” –, McLuhan sublinha que

Esta exteriorização dos nossos sentidos criou o que Chardin chama a “noosfera”, quer dizer, o cérebro tecnológico do universo. Em vez de acabar por se assemelhar a uma biblioteca imensa, como a de Alexandria, o mundo tornou-se um computador, um cérebro electrónico, exactamente como na ficção científica.¹¹

Noutro passo da mesma obra, McLuhan cita um trecho de Chardin em que este, referindo-se à separação que fazemos, habitualmente, entre o natural e o artificial, o físico e o moral, o orgânico e o jurídico, conclui que

Num Espaço-Tempo legítima e obrigatoriamente alargado aos movimentos do espírito em nós, tendem a esbater-se as

¹⁰ Pierre Teillard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, Paris, Éditions du Seuil, 1955, pp. 266-7, citado em Marshall McLuhan, *La Galaxie Gutenberg*, Paris, Gallimard, 1977, pp 73-4.

¹¹ McLuhan, *ibidem*, p. 74.

fronteiras entre os termos opostos de cada um destes pares. Que grande diferença há, com efeito, do ponto de vista das expansões da Vida, entre o vertebrado que estira ou empena os seus membros e o avião que desliza com as asas que engenhosamente acrescentou?¹²

Ora, cada uma das passagens de Chardin referidas e/ou citadas por McLuhan parece mostrar, de facto, que o primeiro antecipa as teses fundamentais que o segundo viria a explicitar como suas.¹³ Essas teses, sistematizadas naquela que é, comumente, considerada como a obra teórica fundamental de McLuhan – *Compreender os Media. As Extensões do Homem*, de 1964 –, são, nomeadamente, as seguintes: i) Como o indica o próprio subtítulo da obra, os meios são “extensões do homem” – no sentido em que, longe de serem meros “meios” ou “instrumentos” de que o homem se serve, nomeadamente para “comunicar” uma “mensagem”, eles são uma espécie de prolongamento do homem sobre o que o rodeia e, reciprocamente, deste sobre o homem, instaurando a tal espécie de “fusão” entre o artificial e o natural, o físico e o moral, o orgânico e o jurídico de que falava Chardin;¹⁴ ii) A “implosão” propiciada pela tecnologia eléctrica permite a extensão do nosso

¹² Chardin, *Le Phénomène Humain*, p. 246, citado em McLuhan, *ibidem*, p. 326.

¹³ Esta inspiração de McLuhan em Chardin é realçada, também, por Philippe Breton. Cf. Breton, *op. cit.*, p. 34.

¹⁴ A filiação desta tese de McLuhan em Chardin é acentuada por Gary Wolf: “A ideia de McLuhan de que os *media* são extensões do homem foi influenciada pelo trabalho do filósofo católico Pierre Teilhard de Chardin, que acreditava que o uso da electricidade estende o nosso sistema nervoso central. O misticismo de McLuhan levou-o algumas vezes, como

sistema nervoso central, abolindo espaço e tempo, aproximando-nos da fase final da extensão do homem – a simulação tecnológica da consciência – e transformando o mundo numa “aldeia” (global);¹⁵ iii) Ao estendermos o nosso sistema nervoso, através da tecnologia eléctrica, toda a vida, individual e colectiva, incluindo a nossa consciência, se transforma em informação, fazendo com que “o globo inteiro, e a família humana” se pareça tornar “numa consciência única”.¹⁶

4 Teillard de Chardin e a planetarização

A influência comprovada de Teillard de Chardin sobre os “cultores” da Internet e da “sociedade da comunicação” não significa, antes pelo contrário, que a leitura que dele fazem não seja parcial e mesmo distorcida – nomeadamente no que se refere à concepção de Chardin acerca da comunicação e do papel (e lugar) desta no campo mais geral da evolução cósmica.

O sentido global de tal parcialidade encontra-se, desde logo, patente na seguinte observação de Philippe Breton, alusiva aos textos dos vários “cultores da Internet”:

Em nenhuma parte de todos estes textos impregnados de uma nova religiosidade se encontra, com efeito, a figura divina.

aconteceu com Chardin, a ter a esperança de que a civilização electrónica propiciaria um salto espiritual em frente e levaria a humanidade a um contacto mais próximo com Deus.” Gary Wolf, “The Wisdom of Saint Marshall, the Holy Fool”, *Wired*, Issue 4.01 - Jan 1996, <http://www.wired.com/wired/archive/4.01/>.

¹⁵ Cf. Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, London and New York, Ark Paperbacks, 1987, pp. 3-5.

¹⁶ McLuhan, *ibidem*, pp. 56-7, 61.

Neste sentido, trata-se de um desvio da herança de Teilhard de Chardin, que permaneceu crente e cristão e associava claramente a emergência da sua “noosfera” a Deus [...].¹⁷

É certo que, num dos seus “escritos do tempo de guerra”, intitulado “A vida cósmica” – e que os seus amigos e teólogos Bruno de Solages e Henri de Lubac consideram como “o primeiro dos escritos nitidamente teillardianos que possuímos”¹⁸ –, afirma Teilhard de Chardin:

Parto deste *facto inicial*, fundamental, que cada um de nós, queira ou não queira, está ligado por todas as suas fibras materiais, orgânicas, psíquicas, a quanto o rodeia. Não só está preso numa rede, mas é arrastado por um rio. Em redor de nós, por toda a parte, ligações e correntes.¹⁹

¹⁷ Breton, *op. cit.*, p. 77.

¹⁸ Cf. Bruno de Solages, Henri de Lubac, Introdução a Teilhard de Chardin, “A vida cósmica”, in *Escritos do Tempo da Guerra (1916-1919)*, Lisboa, Portugal Editora, 1969, p. 17. A propósito deste mesmo escrito, acrescenta Jaime Esparza que “[o]s pontos centrais que emergem do pensamento de Teilhard podem vislumbrar-se já no ensaio ‘A vida cósmica’ que apresentou em 1916 como testamento intelectual”. Jaime Arturo Franco Esparza, “Líneas de fuerza emergentes del pensamiento de Teilhard”, *REDcientífica*, ISSN: 1579-0223, <http://www.redcientifica.com/doc/doc200212020330.html>.

¹⁹ Chardin, *ibidem*, p. 19. Também *O Fenómeno Humano* enfatiza estas redes e ligações que mobilizam toda a Terra: “À nossa volta, no espaço de algumas gerações, laços económicos e culturais de toda a espécie se estabeleceram e se vão multiplicando em progressão geométrica. Agora, além do pão que simbolizava, na sua simplicidade, o alimento de um neolítico, qualquer homem exige, todos os dias, a sua razão de ferro, de cobre e de algodão – a sua razão de

Ora, esta ênfase na “rede” e nas “ligações”, que também este excerto de Chardin não deixaria de antecipar, é uma constante nos discursos actuais, incluindo os “críticos”,²⁰ sobre a Internet, o ciberespaço e a cibercultura. No entanto, num outro dos seus “escritos de guerra”, em que aparecem os termos “comunicação” e “informação”, um e outro são referidos a Jesus Cristo. Assim, em “A luta contra a multidão”, diz Chardin:

[...] desde que Jesus Cristo surgiu, encontra-se também estabelecida a *comunicação entre* as almas, que sofriam, antes d’Ele, de se sentirem isoladas, fechadas, impermeáveis entre si. Na unidade de Cristo, através da barreira agora tombada do seu invólucro provisório, tocam-se e encontram-se, finalmente.²¹

E, em “Forma Christi”:

[...] o termo que menos imperfeitamente define o influxo universal de Jesus Cristo no Mundo é o de “informação”. Cristo engloba os seus membros místicos numa finalidade, numa ordem, numa lei de crescimento, e mesmo numa espécie de consciência superiores. Cristo *vive* realmente em nós. [...] Realmente, Cristo actua sobre nós *como uma Forma*, e a *soma das almas* bem preparadas é a

electricidade, de petróleo e de rádio – a sua razão de descobertas, de cinema e de notícias internacionais. Já não é um simples campo, por mais vasto que seja – é a terra inteira que é requerida para alimentar cada um de nós. Chardin, *op. cit.*, pp. 267-8.

²⁰ Cf. Miranda, José Bragança de, Cruz, M^a Teresa (org.), *Crítica das Ligações na Era da Técnica*, Lisboa, Tropismos, 2002.

²¹ Chardin, “A luta contra a multidão”, *ibidem*, p. 123.

Matéria que adquire interiormente (substancialmente) figura n’Ele.²²

Ambas as citações permitem inferir que Teillard de Chardin de forma alguma vê o desenvolvimento dos meios (de comunicação, ainda que não só) como um factor que conduza, de forma mais ou menos automática, à “evolução” do homem – não comungando, assim, do determinismo tecnológico e da consequente euforia que caracteriza a generalidade dos “cultores da Internet”. Diga-se, aliás, que o próprio tempo ao longo do qual Chardin escreve as suas obras, desde o seu primeiro ensaio, *La Vie Cosmique*, de 1916, até ao seu último texto, *Le Christique*, de 1955 – um tempo marcado por duas Guerras Mundiais e pela emergência da “guerra-fria” –, está longe de ser propício a tal determinismo e euforia. Não admira, assim, que em *O Fenómeno Humano*, Chardin se refira a uma “dupla crise” do homem moderno, por ele diagnosticada nos termos seguintes:

A dupla crise, já seriamente iniciada no Neolítico, e que se aproxima do seu auge na terra moderna, liga-se primeiramente, já o dissemos, com uma *Tomada em massa* (uma ‘planetização’, poder-se-ia dizer) da Humanidade: povos e civilizações chegados a tal grau, quer de contacto periférico, quer de interdependência económica, quer de comunhão psíquica, que já não podem crescer senão interpenetrando-se. Mas liga-se também com o facto de que, sob a influência combinada da Máquina e de superaquecimento de Pensamento, nós assistimos a um formidável *jorrar de potências desocupadas*. O Homem moderno já não sabe

que há-de fazer do tempo e das potências que desencadeou entre as suas mãos.”²³

Como ressalta claramente deste fragmento, para Chardin a “planetização” – aqui materializada no “contacto periférico”, na “interdependência económica” e, sobretudo, na “comunhão psíquica” possibilitados quer pelo desenvolvimento em geral quer pelo desenvolvimento dos meios de comunicação em particular –, longe de se apresentar como solução para a crise do homem moderno, é antes um dos factores dessa crise. E isto no sentido em que tal “planetização” envolve uma interpenetração entre povos ou civilizações que estes não aceitam sem resistências – como o mostram, no tempo em que Chardin escrevia, a reivindicação nazi do “espaço vital” – uma reivindicação que, embora posta em voga pelo nazismo, esteve (está) longe de ser seu exclusivo –, ou, no nosso tempo, as reivindicações identitárias, muitas vezes de carácter violento, que eclodem um pouco por todo o lado. A “planetização” acaba, assim, por conduzir no conflito mais ou menos destrutivo entre povos e civilizações – o que nos reenvia, desde logo, para o segundo dos factores mencionados por Chardin, a potência destrutiva dos artefactos bélicos criados pela ciência e tecnologia modernas e que estão aí, disponíveis, para que os homens possam aniquilar-se mutuamente. Deste modo, constata Chardin, as “energias aproximadoras” revelam-se incapazes de, por si sós, conduzi-rem à aproximação entre os homens: “Fora dos casos particulares em que actuam, quer as forças sexuais, quer transitoriamente qualquer paixão comum extraordinária, os ho-

²² Chardin, “Forma Christi”, *ibidem*, p. 341.

²³ Chardin, *O Fenómeno Humano*, pp. 275-6.

mens permanecem hostis, ou pelo menos fechados em relação uns aos outros.”²⁴

5 Teillard de Chardin e a comunicação

O que falta, segundo Teillard de Chardin, para que a “planetização” conduza ao verdadeiro e definitivo progresso da “consciência terrestre” – progresso sem o qual uma tal “planetização” não deixará de conduzir, contrariamente ao esperado, a uma “regressão” e “materialização do espírito”?²⁵ Falta, fundamentalmente, que os homens despertem para a necessidade “de uma solidariedade universal, fundada sobre a sua comunidade profunda de natureza e de destino evolutivo”, de “uma nova forma de amor, ainda não experimentada pelo homem”²⁶. Falta, se assim o podemos colocar, que a “planetização” seja acompanhada por uma verdadeira “comunicação” entre os homens.

Mas há que, a este respeito, distinguir entre o que acontece com a “comunicação” das obras, materiais e intelectuais, do homem – que podem ser dadas ou transmitidas aos outros, à colectividade, que as reúne e (con)funde a seu bel-prazer ao longo dos tempos – e o que acontece com a comunicação do eu ou personalidade, que não se pode

dar ou transmitir, e, assim, (con)fundir-se com os outros eus ou personalidades: “Para se comunicar, o meu eu deve subsistir na dívida que faz de si próprio: de outro modo, o dom esvai-se.”²⁷ Daqui decorre a conclusão de que

a concentração de um Universo consciente seria impensável se, ao mesmo tempo que todo o Consciente, ele não reunisse em si mesmo todas as Consciências, permanecendo cada uma destas consciente de si própria no termo da operação – e até, o que é preciso bem compreender, tornando-se cada uma tanto mais ela própria, e portanto mais distinta das outras, quanto mais destas se aproxima em Ómega.²⁸

A não manter-se esta identidade na diferença e diferença na identidade – a haver, pelo contrário, uma (con)fusão de eus num todo indiferenciado –, a “comunicação” do eu com o outro (eu) redundaria na anulação de cada um dos eus e, em consequência, da própria comunicação como tal. Ómega só pode conceber-se, portanto, como “*um centro distinto a irradiar no âmago de um sistema de centros*”. Um agrupamento em que a personalização do Todo e as personalizações elementares atinge o máximo, sem mescla e simultaneamente, sob a influência de um foco de união supremamente autónomo (Ponto Ómega) [...].²⁹

Por isso mesmo, a “união de centros” que constitui (constituirá) Ómega terá de resultar não da imposição de uma qualquer força

²⁴ Chardin, *O Fenómeno Humano*, p. 280.

²⁵ “No decurso da nova fase que se abre na evolução da humanidade, anuncia-nos que se produzirão um alargamento e um aprofundamento da consciência terrestre. Ora, aqui, os factos não contradizem a teoria? Ou não se passa tudo ao contrário, como se a totalização social nos conduzisse directamente a uma regressão, a uma materialização do espírito?” Pierre Teilhard de Chardin, “L’avenir de l’homme”, in *Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, Tome 5, Paris, Éditions du Seuil, 1959, p. 151.

²⁶ Chardin, “L’Avenir de l’Homme”, p. 152

²⁷ Chardin, *O Fenómeno Humano*, p. 287.

²⁸ Chardin, *O Fenómeno Humano*, p. 287.

²⁹ Chardin, *O Fenómeno Humano*, pp. 288.

ou determinismo exterior, mas de uma decisão ou liberdade de cada um dos centros;³⁰ ela terá de resultar das “energias intercêntricas”.³¹

O que nos conduz de novo ao problema do amor, “energia intercêntrica” por excelência. O amor não é, segundo Chardin, um exclusivo do homem; representa, antes, “uma propriedade geral de toda a Vida”, podendo mesmo supor-se a sua existência, “pelo menos incoativa”, em todo o existente.³² E é por não tomarem em devida consideração o problema do amor, privilegiando antes determinados interesses, que as “tentativas modernas de colectivização” têm tido como único resultado “o rebaixamento e a escravidão das consciências”.³³ Ora, observa Chardin, “[s]ó o amor, porque só ele prende e junta os seres pelo mais fundo deles mesmos, é capaz – e isto é um facto da experiência quotidiana – de completar os seres enquanto seres, unindo-os”.³⁴ Mas a forma fundamental de amor não é aquela, particular, que existe entre um e outro ser – entre o homem e a mulher, o pai e o filho, etc. –, mas antes aquela que existe entre todos os seres, o “amor universal”: “não só é ele uma coisa psicológica-

mente possível, mas é ainda a única maneira completa e final de podermos amar”.³⁵

Estritamente no que se refere à “teoria da comunicação”, o anterior permite-nos concluir que Teillard de Chardin afasta-se, de forma clara, da concepção de que a comunicação é a transmissão de uma mensagem ou um conjunto de mensagens de um sujeito/emissor a um sujeito/receptor, na medida em que esta sobrevaloriza quer as mensagens em relação aos “mensageiros”, que são anulados ou postos entre parêntesis, quer os meios, indispensáveis à exactidão da transmissão e recepção das mensagens, em relação aos fins – aproximando-se da ideia de que o que se comunica, na comunicação, é o próprio comunicador; de que, e glosando – e alterando – o conhecido dito de McLuhan, na comunicação humana “o homem é a mensagem”.

6 Conclusão

Num passo de *O Futuro do Homem*, Chardin resume, da forma que se segue, os três factores indispensáveis para que a “planetização da humanidade” se opere de forma correcta:

[...] para além da Terra que se estreita, – para além do pensamento humano que se organiza e se condensa, ainda um terceiro factor: quero dizer, a ascensão, sobre o nosso horizonte interior, de algum centro cósmico psíquico, de algum pólo de consciência supremo, em direcção ao qual convergem todas as consciências elementares do mundo, e em que elas possam amar-se: a ascensão de um Deus.³⁶

³⁰ "O que é preciso, com efeito, em virtude da própria lei da complexidade, para que a humanidade cresça espiritualmente ao colectivar-se? É preciso, essencialmente, que as unidades humanas, presas no movimento, se aproximem entre elas, não sob a acção de forças externas, ou apenas na realização de gestos materiais, mas directamente, centro a centro, por atracção interna. Não por coerção, nem por sujeição a uma tarefa comum, mas por unanimidade num mesmo espírito." Chardin, "L'avenir de l'homme", p. 152.

³¹ Cf. Chardin, *O Fenómeno Humano*, p. 290.

³² Cf. Chardin, *O Fenómeno Humano*, pp. 290-1.

³³ Chardin, *O Fenómeno Humano*, p. 291.

³⁴ Chardin, *O Fenómeno Humano*, p. 292.

³⁵ Chardin, *O Fenómeno Humano*, p. 293.

³⁶ Chardin, "L'Avenir de l'Homme", p. 153.

Dos três factores aqui indicados por Chardin o terceiro é, sem dúvida, o decisivo, na medida em que, sem ele, não poderá haver uma “planetização” digna de tal nome. Ora, um tal factor decisivo não pode ser visto como efeito nem do desenvolvimento histórico em geral – como é o caso dos dois outros factores – nem do “estreitamento da Terra” e da “organização e condensação do pensamento humano”, tomados isoladamente ou de forma conjugada. Ele é, por outras palavras, o que de forma alguma pode ser assegurado – o mais frágil e incerto. Esta fragilidade e esta incerteza parecem remeter, também elas, para a observação que, procurando reflectir o essencial daquilo a que se tinha assistido no século XX, fazia Heidegger em entrevista publicada na *Der Spiegel* em 1976: “Já só um Deus nos pode ainda salvar”.³⁷

Isto significa que no pensamento de Teilhard de Chardin acerca da “planetização” existem duas componentes distintas: uma, a que poderíamos chamar descritiva e objectiva, que procura dar conta dos “fenómenos”; outra, a que poderíamos chamar interpretativa e subjectiva, que procura integrar tais “fenómenos” num contexto/movimento mais vasto. Ora, a segunda das componentes acaba por determinar, de forma clara, a primeira.³⁸ Também isso faz com que a obra

³⁷ Cf. Martin Heidegger, “Já só um Deus nos pode ainda salvar”, in *Filosofia – Publicação Periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia*, Volume III, Nº 1-2, Outubro de 1989.

³⁸ Para darmos (mais) um exemplo, atente-se na forma como Chardin resume, em algumas linhas, todo o percurso feito em *O Fenómeno Humano*: “Para dar um lugar ao Pensamento no Mundo, foi-me preciso interiorizar a Matéria; imaginar uma energética do Espírito; conceber, ao invés da Entropia, uma Noogénese ascendente; dar um sentido, uma flecha e pontos críticos à Evolução; fazer que todas as coisas se inflie-

a que maioritariamente nos referimos neste texto, *O Fenómeno Humano*, e ao contrário das pretensões repetidamente aí afirmadas pelo autor, de forma alguma se possa considerar como uma “fenomenologia”.³⁹ Mas isso, longe de desqualificar o pensamento de Teilhard de Chardin, patenteia antes as insuficiências da fenomenologia, nomeadamente nas suas versões husserliana e heideggeriana. De facto, e para lá de todas as suas diferenças, acaba por haver uma identidade essencial entre o projecto husserliano de uma redução transcendental e o projecto heideggeriano de uma analítica existencial: em ambos os casos se trata, e para o colocarmos na linguagem de Heinz von Foerster,⁴⁰ de descrever seja os “sistemas observados” a partir dos “sistemas observadores”, pondo a (suposta) “realidade objectiva” dos primeiros “entre parêntesis”, tratando-os como “fenómenos” (*epoché* ou redução fenomenológica), seja, pelo contrário, de descrever os “sistemas observadores” a partir dos “sistemas observados”, considerando os primeiros como um “ser-no-mundo” (analítica existencial); em ambos os casos, “os sistemas observadores” e os “sistemas observados” são sempre uma espécie de espelho, microscópico ou macroscópico, uns dos outros.⁴¹ Essa reflexão mú-

tam finalmente em *Alguém*.” Chardin, *O Fenómeno Humano*, p. 321.

³⁹ Cf. José Maria Silva Rosa, “Reler *O Fenómeno Humano* de Teilhard de Chardin, no âmbito da Fenomenologia radical da Vida de Michel Henry”, comunicação inédita (no prelo).

⁴⁰ Cf. Heinz von Foerster, “Ethics and Second Order Cybernetics”, in *Understanding Understanding. Essays on Cybernetics and Cognition*, Nova York, Springer, 2003.

⁴¹ A semelhança entre as fenomenologias husserliana e a heideggeriana vai, assim, para além da oposição que, sobretudo a partir da publicação de *Ser e*

tua de ambos os sistemas – os “observadores” e os “observados” – acaba por eliminar toda a possibilidade de uma transcendência, seja esta entendida no sentido de um para-lém do mundo seja, de forma mais elementar, como uma superação do fáctico. Assim, se algo se pode criticar a Chardin não é o facto de ele não ser, ou de não ser suficientemente, “fenomenólogo” – mas o de estar ainda demasiado preso aos “fenómenos” na sua concepção positivista e cientista.

É precisamente este carácter positivista e cientista (ainda) saliente na concepção que Chardin tem da “planetização” que permite que os “cultores da Internet” vejam nele o pai fundador da sua utopia internetiana e ciberespacial. Mas não reside aí, como procurámos mostrar ao longo deste texto, o essencial da concepção de Chardin.

Tempo, em 1927, emergiu entre Husserl e Heidegger. Cf., sobre esta matéria, Edmund Husserl, *Notes sur Heidegger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993. Esta identidade essencial entre as fenomenologias de Husserl e Heidegger foi, como se sabe, enfatizada por Emmanuel Levinas em muitas das suas obras.