

SUMÁRIO:

✓ TEILHARD em Portugal -
ontem:

Uma visão crítica do Universo
Teilhard de Chardin
J.-P. Coutagne

✓ AINDA SOBRE DARWIN
P. Alfredo Dinis sj
Luís Ferreira do Amaral sj

✓ ORANDO com Teilhard
« Le Milieu Divin »

✓ LA PENSÉE de Teilhard



Associação dos Amigos de
Pierre Teilhard de Chardin
em Portugal

R. Vila Catió, 397 - 6.º esq.
1800-348 LISBOA

teilhard.portugal@sapo.pt
www.teilhard-world.com

*Divulgue a AAPTCP
junto dos seus amigos*

EDITORIAL

O Padre Luís de Azevedo Mafra é meu primo direito e tem, ao longo da minha vida, sido um ouvido atento nos momentos em que, por qualquer problema de ordem espiritual, a ele recorri. Sereno, ponderado, sabedor, amigo, são alguns dos aspectos que caracterizam a sua forma de nos oferecer os seus esclarecimentos. Foi ele que um dia me emprestou “O Fenómeno Humano”, de Teilhard de Chardin, livro que me abriu as portas ao interesse imparável pelo seu pensamento. Temos, desde então, dialogado sobre este tema, que ele sabe como me é caro.

O Padre Mafra, passando já os oitenta de idade e cinquenta e oito de sacerdócio, foi prior em diversas paróquias, professor de moral em diversos liceus, assistente nacional da JEC, director espiritual do Seminário dos Olivais e desempenhou muitas mais missões ao serviço do Patriarcado de Lisboa.

Escreveu um livro (“Lisboa no tempo do Cardeal Cerejeira”, CEHR, 1997) em que narra a sua experiência eclesial através dum largo período da história da diocese de Lisboa, aí incluindo as suas «firmes» posições nas relações com o Cardeal Cerejeira, que aliás amava filialmente. No prefácio, da autoria de D. Manuel Clemente, anota-se a certo passo: “A narrativa faz-se sempre a partir do observador, da sua experiência eclesial. Mas, se esta característica lhe dá uma forte conotação pessoal, tem por si duas componentes particularmente enriquecedoras: o variado percurso ministerial do autor e a anotação rigorosa de tudo aquilo em que participou de perto, dando ao relato grande segurança e fidedignidade”. A par desse rigor, não deixa de ser notório, aqui e ali, o sentido de humor que também caracteriza o Pe. Mafra, de que é um bom exemplo o relato que faz logo no primeiro capítulo, intitulado “Imagem da Igreja na minha infância e adolescência”, dalgumas das suas experiências ao frequentar a catequese na sua paróquia de nascimento, a Penha de França: “comecei a viver na fé desde que tenho qualquer lembrança, não, porém, sem experimentar várias coisas que buliam desagradavelmente com a minha sensibilidade e poderiam ter desviado o meu rumo religioso se não fossem o testemunho de honestidade e responsabilidade dos meus pais e a graça de Deus. A primeira que provocou esta insatisfação e considerei uma boa maçada foi a catequese. [...] Neste meio havia também costumes que me suscitavam irrisão ou desdém, como os distintivos ou fatiotas das crianças da Cruzada Eucarística, sobretudo das raparigas, que envergavam uma veste curta aberta dos lados, pindérica, e usavam um horripilante pano branco na cabeça preso com uma fita vermelha; também os ridículos (assim os achava) chapéus de abas largas dos escuteiros e os escuteiros crescidos de calções (coisa nos anos 30 para miúdos), e ainda as cadeiras-genuflexórios alinhadas dos lados da teia das igrejas, presas com cadeados e reservadas para senhoras devotas duma camada social mais abonada ou considerada mais distinta.»

Presentemente, o Padre Mafra habita na residência sacerdotal do Patriarcado, onde ocupa o seu tempo em leituras, estudo, correspondência, e, até há muito pouco tempo, diariamente celebrava a Eucaristia e confessava na Igreja de Fátima ou na do bairro da Encarnação.

Em finais de Março de 2006, recebi dele um cartão que reproduzo parcialmente:

«Caríssimo António
Recentemente li um livro de 1973 (tradução portuguesa) – “Jesus Cristo em questão” – onde, entre a referência a vários filósofos e teólogos modernos, fui encontrar um capítulo longo (pp. 171-230) sobre a visão crítica do universo de T. de Chardin, escrito por um francês (J.-P. Coutagne), que me pareceu bastante bom e com considerações bem feitas. Lembrei-me que talvez te interessasse. Se assim for, tenho-o à tua disposição quando quiseres.»

Claro que me interessava e brevemente fui a sua casa buscar o livro (“Jesus Cristo em Questão”, Figueirinhas, Porto, 1973). É, precisamente, esse texto de Coutagne que se reproduz no presente Boletim, pois, tal como diz o Padre Luís Mafra, também “me parece bastante bom e com considerações bem feitas.” A riqueza de conteúdo deste texto, claro e exaustivo na análise do pensamento de Teilhard de Chardin, não exclui algumas posições críticas quanto a certas formulações, que relevam sobretudo do sentido lírico com que, por vezes, o padre jesuíta apaixonadamente revelava as suas visões e intuições sobre Cristo e o Universo. Mas, penso eu, visões e intuições dum cientista e crente esclarecido, que procura apresentá-las coerentemente à luz duma reconciliação séria da ciência e da fé.

António Ludovice Paixão
(Secretário da AAPTCP)

A VISÃO CRÍSTICA DO UNIVERSO

TEILHARD DE CHARDIN

J.-P. Coutagne

Como os nossos contemporâneos, somos fascinados pela imensidade do universo e pela derivação milenar da vida e das sociedades. Haverá uma ligação entre esse vertiginoso cenário vivo e Cristo que viveu, durante alguns anos, numa província marginal do mundo mediterrâneo?

O P.^e Teilhard de Chardin procurou mostrar Cristo «resplandecente das energias do Mundo onde se imergiu»... «como uma presença irradiante que se estende até aos confins do Universo». A visão que ele assim propõe procura integrar os grandes mistérios da nossa fé e avaliar a dimensão histórica da obra de Cristo.

Oração a Cristo amado como um Mundo

Jesus Cristo, na vossa benignidade e humanidade contém-se verdadeiramente toda a implacável grandeza do Mundo. Por isso, por essa inefável síntese realizada em vós, daquilo que a nossa experiência e o nosso pensamento nunca teriam ousado reunir para os adorar — o elemento e a Totalidade, a Unidade e a Multidão, o Espírito e a Matéria, o Infinito e o Pessoal— pelas linhas indefiníveis que essa complexidade dá à vossa Face e à vossa acção, é que o meu coração, enamorado pelas realidades cósmicas, se entrega apaixonadamente a Vós!

...Amo-vos como à Fonte, ao Meio activo e vivificante, o Termo e a Saída do Mundo, mesmo natural, e do seu Devir. Centro em que tudo se encontra e que se distende sobre todas as coisas para as chamar a si, amo-vos pelos prolongamentos do vosso Corpo e da vossa Alma em toda a Criação, pela Graça, a Vida e a Matéria.

Jesus doce como um Coração, ardente como uma Força, íntimo como uma Vida, Jesus em quem posso fundir-me, com quem tenho de dominar e de me libertar, amo-vos como um mundo, como ao Mundo que me seduziu, e sois Vós, vejo-o agora, que os homens, meus irmãos, mesmo

aqueles que não crêem, sentem e perseguem através da magia do grande Cosmos (1). (*)

Nestas poucas linhas, nesta oração final de *La Vie cosmique* – o primeiro ensaio do P.^e Teilhard, escrito por ele em plena guerra como o seu «testamento de intelectual» — encontra-se em embrião toda a sua visão crística. Havemos de ver as suas características tornarem-se precisas ao longo deste estudo.

Temos, no entanto, desde logo, de salientar um ponto: a inspiração ao mesmo tempo mística e apologética que sustém essa visão e todo o pensamento que a explicita. O P.^e Teilhard, por tendência natural de todo o seu ser, reconhece estar seduzido pelo Mundo — a grandeza, a beleza, a infalibilidade do Mundo (2). Só pode adorar – e sucede o mesmo, segundo crê, aos homens do nosso século que descobrem assim o mundo – um Cristo que seja *amável como um Mundo*.

Por tendência, escreve ele, invencivelmente, universalizo o que amo, para o poder amar. Ora, um Cristo que apenas se estendesse a uma parte do Universo, um Cristo que não resumisse (fosse), de certa maneira, o Mundo, parecer-me-ia um Cristo mais pequeno que o Real... O Deus da nossa fé parecer-me-ia menos grande, menos dominador do que o Universo da nossa experiência! Como poderia eu então amá-lo mais do que a todas as coisas, mais do que ao Mundo (3)?

É esta a pergunta angustiante que assedia o coração do P.^e Teilhard, místico e apóstolo: o Astro nascente do Mundo — dum Mundo sempre maior, mais belo, mais sedutor — não irá eclipsar o Astro divino da fé cristã?

O Cristo evangélico, imaginado e amado nas dimensões de um Mundo mediterrâneo, será capaz de abranger e de centrar ainda o nosso Universo prodigiosamente aumentado? O Mundo não estará em via de se mostrar mais vasto, mais íntimo, mais

* As notas numeradas encontram-se no final do texto, p. 14-19

resplandecente do que Jeová? Não irá fazer rebentar a nossa religião? Eclipsar o nosso Deus ⁽⁴⁾?

Uma Cristologia com as dimensões do Universo

Para esta pergunta, inúmeras vezes evocada, o P.^e Teilhard só vê uma resposta possível: alargar, aumentar Cristo até às dimensões sempre mais vastas do Universo, «sob pena de deixar crescer e esbordar, à volta da imagem de Jesus, um Mundo mais belo, mais majestoso, mais orgânico, mais adorável do que Ele!» ⁽⁵⁾ — É necessário, de qualquer maneira, um «renascimento» de Cristo, — Cristo tornando a encarnar, para a nossa inteligência e para o nosso coração, nas formidáveis dimensões recentemente descobertas da Realidade experimental. O nosso Cristo tem de ser capaz de abranger e de iluminar essas extensões quase desmedidas ⁽⁶⁾.

É necessário também, segundo o P.^e Teilhard, explicitar para o nosso tempo «uma Cristologia proporcionada às dimensões actualmente reconhecidas do Universo», ao mesmo tempo que desenvolver «um Evangelismo de conquista humana» ⁽⁷⁾ (porque os dois ligam-se estreitamente, como se verá a seguir). Senão, o Cristianismo — religião do Céu — terá de ceder o passo diante da religião da Terra que está a começar a nascer ⁽⁸⁾. O P.^e Teilhard está profundamente consciente disso e refere-se-lhe constantemente, de uma forma ou de outra. Citemos ainda estas linhas particularmente sugestivas:

«O Cristianismo da maneira como o pregamos, já não é suficientemente contagioso. Já não nos compreendem. Quantas vezes não ouvi dizer a descrentes, com toda a sinceridade: «Se me fizesse cristão, teria a impressão de me diminuir.» Ou ainda: «Temos tanta necessidade de uma outra revelação!» Cristo oferecendo-se não apenas como a salvação da alma «sobrenatural», mas de toda a construção física que condiciona as almas; — Cristo apresentando-se, não perdido nas nuvens, mas resplandecente das energias do Mundo onde se imergiu («Christus amictus mundo»), Cristo, não já condenador mas Salvador do Mundo moderno e das suas esperanças no futuro: um tal Cristo atrairia imediatamente a si toda a parte viva da Humanidade. O seu amor propagar-se-ia da única maneira que convêm à verdadeira religião: como fogo ⁽⁹⁾.

O P.^e Teilhard testemunha de Cristo no Universo

Tal é a tarefa, a missão a que se devotou o P.^e Teilhard: ser de algum modo «o apóstolo e... o

evangelista de Cristo no Universo» ⁽¹⁰⁾, exaltando os esplendores cósmicos do Verbo encarnado. É assim que ele próprio define esta missão no fim dessa vibrante meditação que é *A Missa sobre o mundo* (1923):

Que outros anunciem, segundo a sua função superior, os esplendores do vosso puro Espírito! Quanto a mim, dominado por uma vocação que se enraíza nas últimas fibras da minha natureza, não quero nem posso dizer outra coisa que não sejam os inumeráveis prolongamentos do vosso Ser encarnado na Matéria; jamais saberei pregar senão o mistério da vossa Carne, ó Alma que transpareceis em tudo o que nos rodeia ⁽¹¹⁾.

O objectivo deste estudo é ver como o P.^e Teilhard realizou esta tarefa, não no desenrolar concreto da sua existência, mas através da sua obra. Teremos assim de precisar qual é o *Rosto de Cristo* que ele propõe à nossa adoração e ao nosso amor. Para isso, procederemos em duas etapas. Numa primeira parte, delinearemos a partir das perspectivas da Cosmogénese ⁽¹²⁾ um primeiro esboço da visão crística do P.^e Teilhard; deixaremos então sobretudo falarem os textos que nos apresentam um *Cristo cósmico* inserido no centro da Matéria, de onde irradia sobre a imensidade física do Mundo. Numa segunda parte, precisando certos pontos deixados anteriormente na sombra, veremos como o P.^e Teilhard integra na sua visão os grandes mistérios da nossa fé como outros tantos aspectos ou etapas da *Cristogénese* — sem ladear então certos problemas relativos à dimensão histórica da obra de Cristo. Tentaremos por fim, em conclusão, apresentar uma apreciação de conjunto sobre essa Cristologia teilhardiana.

1. CRISTO NO CORAÇÃO DA MATÉRIA

Esta visão de Cristo no centro da Matéria como uma presença irradiante que se estende até aos confins do Universo, evocou-a o P.^e Teilhard várias vezes em ensaios de inspiração mais ou menos mística: *Cristo na matéria* (com o subtítulo: Três histórias como Benson, 1916), *O Meio místico* (1917), *O Sacerdote* (1918) ⁽¹³⁾, *A Missa sobre o Mundo* (1923) ⁽¹⁴⁾, *O Meio divino* (1926-1927). Os traços essenciais encontram-se já fixados; mas a figura do Universo ainda aparece aí vaga e flutuante, como o P.^e Teilhard reconhecerá mais tarde ⁽¹⁵⁾. Por isso é a um outro ensaio muito mais tardio, *O Coração da matéria* (1950), que vamos recorrer para nos guiar neste esboço. Sem entrar aliás em detalhes — que nos levariam muito longe — fixaremos sobretudo as grandes articulações que vão servir de quadro ao nosso propósito.

A) O CÓSMICO OU O EVOLUTIVO

Notámos mais atrás essa espécie de sedução que o Mundo não deixou de exercer sobre o P.^e Teilhard. Não se deve entender isto num sentido hedonista (atração do prazer ou da voluptuosidade sensível). Trata-se de uma coisa completamente diferente que já tem uma dimensão mística, a mesma que se encontra em todos os panteísmos ⁽¹⁶⁾: o sentido do Todo cósmico como uma Realidade global à qual o homem pertence por todas as fibras do seu ser. O P.^e Teilhard evoca-o nestes termos:

Chamo sentido cósmico à afinidade mais ou menos confusa que nos liga psicologicamente ao Todo que nos envolve. A existência desse sentimento é indubitável e aparentemente tão antiga como a origem do Pensamento... O Sentido cósmico deve ter nascido logo que o Homem se encontrou em face da floresta, do mar, das estrelas. E desde então os seus vestígios são manifestos em tudo o que experimentamos de grande e de indefinido: na arte, na poesia, na religião. Por ele reagimos ao Mundo «as a whole» (como um todo), como pelos olhos à luz ⁽¹⁷⁾.

Pouco importam aqui as diferentes formas que apresentou no P.^e Teilhard esse sentido cósmico: apelo da Matéria polarizada pelos objectos mais consistentes (metal, pedras), descoberta da Terra como de uma matriz universal dos seres, profundo interesse pela física da Energia e do Éter (que teve então de ensinar), despertar progressivo para o mundo da Vida ⁽¹⁸⁾. É aí que se situa a tomada de consciência que rege toda a visão teilhardiana, a de uma «*derivação profunda, ontológica, total do Universo*» à nossa volta ⁽¹⁹⁾. O mundo que nos rodeia não é um Cosmos estático, cuja ordem é imutável, como se pensou durante muito tempo seguindo os Antigos: tem uma história, evolui. É essa a revelação mental — do *Cosmos à Cosmogénese* — operada ultimamente na consciência moderna, graças sobretudo à descoberta da evolução biológica:

Outrora tudo parecia fixo e sólido; agora começa tudo a mover-se no Universo: as montanhas, os continentes, a Vida, e até a própria Matéria!... Já não é o Cosmos, mas a Cosmogénese ⁽²⁰⁾.

Se o Universo, tem assim uma história, se está assim em devir, em génese, é necessário precisar o sentido desse processo. O P.^e Teilhard, historiador da vida, muito familiarizado com os dados da evolução biológica, não hesita: da matéria dita inanimada até ao homem, existe «*um impulso continuo para mais espontaneidade e mais consciência*» ⁽²¹⁾. Pouco importa aqui o mecanismo exacto e a força profunda desse

processo, desse crescer de consciência — muitas vezes descrito ⁽²²⁾. — O essencial é ver nisso uma evolução de certo modo «dirigida», tendo um sentido, uma orientação precisa ⁽²³⁾ e que vai então em direcção ao Espírito. Há assim, aos olhos do P.^e Teilhard, «*uma derivação geral da matéria em direcção ao Espírito*», «*nascendo o Espírito no seio e em função da Matéria*». É preciso a esse respeito, julga ele, repudiar o «*velho dualismo estático*» que mantinha uma «*heterogeneidade de fundo entre Matéria e Espírito*», para ver aí de preferência «*dois estados, duas faces dum mesmo Elemento cósmico*»; ou ainda «*duas direcções de evolução no interior do mundo*», sendo, evidentemente, a direcção privilegiada aquela que leva ao Espírito ⁽²⁴⁾.

Acrescentemos por fim — e isto é igualmente capital — que um tal processo de aumento de consciência e de espiritualização crescente é essencialmente *irreversível*, apesar de certas recaídas parciais na matéria (ou o que o P.^e Teilhard chama a «neo-matéria») ⁽²⁵⁾. Ao contrário do que poderiam deixar crer certas leis físicas (a degradação da energia), esse imenso maremoto que ergue o mundo, gerando sucessivamente vida, consciência e pensamento, não poderá decrescer; sobe sempre para mais alto e, infalivelmente, para maior abundância de Espírito. Quer dizer, por outras palavras, que o Universo encontra a sua consistência, a sua coesão, a sua unidade, não descendo para a matéria elementar que os físicos analisam, mas subindo *para o alto*, para o lado do Espírito, que preside a toda a síntese ⁽²⁶⁾. É esta uma ideia muito cara ao P.^e Teilhard, que lhe permite, em face do materialismo da ciência contemporânea, exaltar um *evolucionismo resolutamente espiritualista* ⁽²⁷⁾. E isto impõe-se, pensa ele, porque de outra maneira — como se verá — o homem seria uma «*inexplicável anomalia*» no seio da Natureza.

B) O HUMANO OU O CONVERGENTE

O Homem — ou mais exactamente o Humano — é sem dúvida o domínio próprio em que brilhou o génio científico do P.^e Teilhard. Ninguém lhe contesta um papel eminente na investigação paleontológica acerca das origens humanas ⁽²⁸⁾. Mas o que há de mais original é o papel que ele atribui ao Homem na sua *fenomenologia ou física generalizada* ⁽²⁹⁾. A Ciência até agora, pensa ele, não soube dar ao Homem o lugar que lhe compete na natureza; não fez caso dele ou então viu apenas nele um animal como os outros, quando convém integrá-lo numa representação coerente do Mundo e, mais

precisamente, ver nele «a chave do Universo». Porque «só o Homem pode servir ao Homem para compreender o Mundo»; e isto referindo-nos a todo o homem com o seu «incrível poder de pensar», desconhecido até então pelos teóricos da Natureza. É aqui que se afirma o propósito deliberado do P.^o Teilhard de «edificar uma Física a partir do Espírito», e não da matéria e dos seus mecanismos que a ciência moderna decifra ⁽³⁰⁾.

É no entanto como naturalista mais do que como filósofo que o P.^o Teilhard aborda o fenómeno humano, como gosta de lhe chamar. Por isso o homem que interessa o P.^o Teilhard não é tanto a pessoa tomada na singularidade da sua existência, como a espécie humana que começa a povoar a Terra e a modificar-lhe completamente o rosto. A esta camada nova da superfície terrestre — esse «invólucro pensante», como lhe poderíamos chamar — o P.^o Teilhard dá também o nome sugestivo de «noosfera» (do grego «noos»; espírito, pensamento).

A Humanidade, escreve ele, *evolui de maneira a formar uma unidade natural de extensão tão vasta como a Terra... De dia para dia, a massa humana «agarrar-se», constrói-se, tece à volta do Globo uma rede de organização material, de circulação e de pensamento. Mergulhados nesse processo, habituados a considerá-lo como não físico, não reparamos nele. Mas olhemo-lo...: na sua litosfera, na sua atmosfera, na sua biosfera, etc, a Terra está em vias de acrescentar, por nosso intermédio, mais um invólucro às suas outras camadas — a última e a mais notável de todas: a zona pensante, a «noosfera»* ⁽³¹⁾.

Em múltiplos ensaios, o P.^o Teilhard compraz-se em descrever a formação progressiva da Noosfera ⁽³²⁾, das origens do homem — o passo da reflexão, como ele lhe chama — até à actual visão global da humanidade. Não podemos demorar-nos nisto. A única coisa a notar, é que estamos hoje numa «mudança de idade»: «a idade das civilizações terminou; é a da Civilização que começa» ⁽³³⁾, uma única Civilização à escala do planeta que se encerra irresistivelmente, quer o queiramos ou não, sobre a superfície fechada da Terra.

É assim que há, aos olhos do P.^o Teilhard, um «ressaltar humano da Evolução» absolutamente característico ⁽³⁴⁾. Trata-se, como anteriormente, de um crescimento conjugado da complexidade e da consciência — «sob o efeito combinado da Técnica e da Socialização» ⁽³⁵⁾. Mas diferentemente do que o precede, sobretudo das outras espécies animais, o grupo humano apresenta-se como *uma espécie que converge,*

quer dizer, «que tende invencivelmente a prender-se material e psicologicamente sobre si mesmo, ao ponto de formar, no estrito sentido biológico, um único superorganismo de natureza definida» ⁽³⁶⁾. É aquilo a que o P.^o Teilhard chama também «o enrolamento filético da humanidade» sobre si mesma. E, na medida em que o homem se acha como a flecha da Evolução cósmica, pode dizer-se que com o Homem é o Universo inteiro que converge (ou que se enrola) ⁽³⁷⁾. O P.^o Teilhard leva então até ao fim uma tal perspectiva: falar de convergência é supor no termo e no cume da Antropogénese um Pólo ou um último foco de convergência em que se reúne e se unifica irreversivelmente a Humanidade. É a esse Centro de convergência ou de reunião psíquica que o P.^o Teilhard reserva o nome de *ómega* (ou de ponto ómega). Um tal foco não poderia ser puramente virtual ou imanente, emergindo simplesmente da ascensão das consciências como uma Alma das almas. Para desempenhar o papel de atracção, de activação e de consumação irreversível que lhe atribui o P.^o Teilhard, deve ser — pelo menos sob um certo aspecto — real e actual, já supremamente presente, comportando em si um núcleo transcendente, divino: não, portanto, Qualquer coisa, mas *Alguém*, capaz de unir em si sem as dissolver a multidão das consciências, chegadas elas também ao cume da sua própria personalidade ⁽³⁸⁾.

É assim, afinal, exclama o P.^o Teilhard, *que, acima da grandeza reencontrada do Homem, acima da grandeza descoberta da Humanidade, sem de qualquer modo violar a integridade da Ciência, mas salvando-a, reaparece, no nosso mais moderno Universo, o rosto de Deus: «da Evolução universal, Deus emerge nas nossas consciências maior e mais necessário do que nunca»* ⁽³⁹⁾. Falta ver se esse rosto de Deus não teria mais precisamente para nós os traços de Cristo, Deus feito homem para unir a ele todos os homens e, com eles, o Universo...

C) O CRÍSTICO OU O CÊNTRICO

Se o P.^o Teilhard se julga «por temperamento e por estudos profissionais» um «filho da Terra», reconhece também em si «por educação e por formação intelectual» um «filho do Céu» ⁽⁴⁰⁾ nascido, como ele diz, «em plena linhagem católica» ⁽⁴¹⁾. É assim que, paralelamente aos desenvolvimentos (relatados atrás) do seu Sentido cósmico (desembocando no Ómega) despertou e cresceu nele um *Sentido crístico* do qual precisamos de ver também senão as etapas pelo menos o fim. Desde o ponto de partida — sobretudo graças à sua mãe — este Sentido crístico encontra a sua expressão na *devoção ao*

coração de Jesus ⁽⁴²⁾, liberta, porém, de qualquer falso sentimentalismo:

No centro de Jesus, já não há a mancha de púrpura, mas um fogo ardente, apagando com o seu brilho todos os contornos — os do Homem-Deus, primeiro, e depois os de todas as coisas à roda dele... Cristo, o seu Coração, um Fogo: capaz de tudo penetrar; e que a pouco e pouco se espalha por todo o lado ⁽⁴³⁾...

Encontramos aí essa necessidade irreprimível do P.^e Teilhard de universalizar tudo o que ama, precisamente para o poder amar: tem necessidade de um Cristo amável como um mundo, um *Cristo Cósmico* ou *Universal* — como muitas vezes lhe chama — que seja de certa maneira «*coextensivo às imensidades físicas da Duração e do Espaço*» ⁽⁴⁴⁾. O Coração de Jesus será um símbolo disso: representando essa Energia divina saída do Verbo encarnado, abrasando pouco a pouco e gradualmente todo o Universo. Tentemos tornar tudo isto mais preciso, retomando os principais títulos que o P.^e Teilhard atribui ao Cristo em relação com a figura do seu Universo.

O Cristo universal

Por esta expressão — Cristo Cósmico ou Universal—o P.^e Teilhard designa, diz-nos ele, não um outro Cristo, mas o *Cristo de sempre, manifestando-se-nos sob uma figura e dimensões, com uma urgência e uma superfície de contacto, aumentadas e renovadas ⁽⁴⁵⁾*. Mais precisamente: «*O Cristo Universal, tal como eu o compreendo, é uma síntese de Cristo e do Universo; não divindade nova, mas explicação inevitável do Mistério em que se resume o Cristianismo: a Encarnação*» — ou melhor: «*a unificação do Mundo em Deus pela Encarnação*» ⁽⁴⁶⁾.

A este respeito, o P.^e Teilhard, muito francamente, atribui as culpas aos teólogos. Até aqui, pensa ele, a Encarnação — e igualmente a incorporação dos fiéis em Cristo e o Senhorio universal de Cristo (cf. o Cristo-Rei) — foi concebida em termos demasiado jurídicos ou morais ⁽⁴⁷⁾. Trata-se na realidade de uma «*prodigiosa operação biológica*», pela qual Deus se une organicamente à totalidade do Universo ⁽⁴⁸⁾ — incorporando-o de certa forma a si mesmo em Cristo, o Verbo encarnado. Essa operação, sublinhemo-lo, não diz respeito apenas às almas; abrange todas as coisas, como se deduz de numerosos textos joaninos e paulinos que o P.^e Teilhard gosta de invocar em seu favor ⁽⁴⁹⁾. Nestas condições, «*por muito misterioso e vasto que já seja o Corpo místico, não esgota ainda a imensa e benfazeja integridade do Verbo feito carne. Cristo tem um Corpo cósmico espalhado por*

tudo o Universo» ⁽⁵⁰⁾. Por outras palavras, pensa o P.^e Teilhard, é preciso doravante «*reconhecer que Cristo, além dos seus atributos estritamente humanos e divinos (sobretudo considerados até agora pelos teólogos) possui, em virtude do mecanismo da Encarnação, atributos universais ou cósmicos que fazem precisamente dele o Centro pessoal suspeitado e exigido pela Física da Evolução*» ⁽⁵¹⁾. É nesse sentido que «*o Cristianismo, para conservar o seu lugar à frente da Humanidade, tem de se explicitar numa espécie de «pancristismo», que não é senão a noção (levada ao extremo) de Corpo místico, e a extensão ao Universo dos atributos já reconhecidos (sobretudo socialmente) ao Cristo-Rei ⁽⁵²⁾*».

O Cristo Ómega

Considerar assim Cristo como aquele em que Deus une a si organicamente o Universo, é fazer dele o *Centro da criação* para onde tudo converge, o fecho da abóbada em que todas as coisas encontram a sua consistência definitiva, o cume em que atingem a sua consumação. Há assim *conjunção*, senão coincidência, *entre o Cristo da fé*, tal como no-lo apresenta a Revelação, e o *Ómega da Ciência*, tal como esta o pode entrever: «*em lugar do vago centro de convergência exigido como termo para a Evolução aparece e instala-se a realidade pessoal e definida do Verbo encarnado, em quem tudo ganha consistência ⁽⁵³⁾*».

Porque

o Universo não pode ter duas cabeças, — não pode ser «bicéfalo». Por mais sobrenatural que seja por fim a operação sintética reivindicada pelo Dogma para o Verbo encarnado, esta não poderá exercer-se em divergência da convergência natural do Mundo, tal como atrás a definimos. Centro universal crístico, fixado pela teologia, e Centro universal cósmico, postulado pela antropogénese: os dois, afinal, coincidem (ou pelo menos sobrepõem-se) necessariamente no meio histórico em que nos encontramos... O Cristo, hic et nunc, ocupa para nós, em posição e em função, o lugar do ponto Ómega ⁽⁵⁴⁾.

E nesta perspectiva, Cristo pode ser encarado como «*o termo da Evolução, mesmo natural, dos seres*» ⁽⁵⁵⁾.

É necessário todavia ser mais preciso, na medida em que o ponto Ómega da Cosmogénese apresenta uma certa complexidade: por um lado, emerge da subida das consciências como fruto último da Evolução cósmica; por outro lado, está desde sempre emerso, independente da Evolução

que nele culmina. Isto leva o P.^e Teilhard a *uma última e suprema definição do ponto Ómega: centro ao mesmo tempo uno e complexo, onde, cimentados pela pessoa crística, três centros encaixados (poderia dizer-se) se descobrem, de cada vez mais profundos: exteriormente, o cume imanente («natural») do cone humano-cósmico; mais dentro, ao meio, o cume imanente («sobrenatural») do cone eclesiástico ou crístico; e, mesmo no centro, enfim, o núcleo transcendente trinitário e divino* ⁽⁵⁶⁾.

Este texto denso e conciso, que é ilustrado por uma figura que não podemos reproduzir aqui, pretende precisar a estrutura de Ómega, em função mesmo da pessoa de Cristo, o Verbo encarnado. Nele se conjugam, com efeito, um núcleo transcendente, divino, e uma humanidade corporal (ela, pertencendo e portanto imanente ao mundo criado) — uma humanidade que constitui ao mesmo tempo ⁽⁵⁷⁾ a Cabeça do Corpo místico que é a Igreja e a Cabeça desse Corpo cósmico abrangendo, como se viu, toda a criação (compreendendo aqui a parte ainda não «sobrenaturalizada» da humanidade terrestre). Tal é, pensa o P.^e Teilhard, «o Cristo que adoramos: um Cristo cujo domínio sobrenatural se duplica, com um poder físico preponderante sobre as esferas naturais do Mundo» ⁽⁵⁸⁾.

O Cristo Evolutor

Ao Cristo Universal, situado no cume da Evolução, o P.^e Teilhard dá também o nome de *Cristo Evolutor*, «Aquele que assume, diz ele, com os pecados, todo o peso do Mundo em progresso» ⁽⁵⁹⁾. A razão deste título é manifesta: situado no ponto Ómega, Centro e Pólo de uma Criação em estado de Cosmogénese, Cristo irradia por sobre a imensidade física do Espaço-Tempo; é, de certo modo, «animador e colector de todas as energias biológicas e espirituais elaboradas pelo Universo» ⁽⁶⁰⁾. É então propriamente um papel de animação que devemos reconhecer em Cristo; não podemos a este respeito contentar-nos com uma vaga eficiência, que se manteria extrínseca ⁽⁶¹⁾: trata-se de um influxo vital que procede de Cristo — no coração da Matéria — e que se espalha através de todo o seu Corpo cósmico. Podemos portanto ver nele uma espécie de *Alma do Mundo* ⁽⁶²⁾. Este tema é frequente nos primeiros ensaios do P.^e Teilhard; a própria expressão «Alma do Mundo» desaparece em seguida, a pouco e pouco, sem dúvida por causa das suas ambiguidades, mas a ideia permanece: a de uma «Energia crística universal, ao mesmo tempo sobrenaturalizante e ultra-humanizante» ⁽⁶³⁾, emanando da pessoa do Verbo

encarnado para «cristificar» pouco a pouco todas as coisas.

Nesta perspectiva, finalmente, Cristo não é apenas uma Fonte de onde tudo se anima e um Pólo onde tudo converge; é também um «Meio activo e vivificante» ⁽⁶⁴⁾: «com o Universo cristificado (ou o que é o mesmo com Cristo universalizado) aparece um supermeio evolutivo...» ⁽⁶⁵⁾.

É o Meio místico ou divino, irradiado de influências crísticas, em que, segundo a palavra de S. Paulo (Actos, XVII, 28) «nós temos a vida, o movimento e o ser». Todo «o Real se carrega de uma divina Presença», espalhada por todo o lado: «Deus que procuramos apreender pelo tactear das nossas vidas, esse Deus está tão espalhado e tangível como uma atmosfera em que estivéssemos banhados. Rodeia-nos por todo o lado, como o próprio Mundo» ⁽⁶⁶⁾. Para nos apercebermos disso é preciso no entanto ter tido essa graça de experimentar com o P.^e Teilhard «a Diafania do Divino no coração de um Universo ardente, do Divino irradiando das profundidades de uma Matéria em fogo...» ⁽⁶⁷⁾.

Sem nos deixarmos inflamar... precisamos agora de tentar uma confrontação entre esse «Cristo no coração da Matéria», tal como no-lo propõe o P.^e Teilhard, e o «Cristo no coração da História», que é o do Evangelho e do nosso Credo.

2. CRISTO NO CORAÇÃO DA HISTÓRIA

Abordando, sob esse título, um outro aspecto do mistério de Cristo, não pensamos, pelo menos directamente, opor o *Cristo cósmico* do P.^e Teilhard, tal como nos apareceu precedentemente, ao *Cristo histórico* de que nos falam os evangelhos. Se se impõe uma confrontação, é necessário definir-lhe bem os termos. Por um lado, com efeito, segundo o testemunho da Revelação ⁽⁶⁸⁾, o Cristo da nossa fé é o Verbo encarnado, que se inseriu no coração da matéria; por causa dessa encarnação, coroada pela Ressurreição, Cristo tem incontestavelmente uma função cósmica, várias vezes evocada por S. Paulo. Voltaremos a falar disso na conclusão deste estudo. Por outro lado, não poderíamos pura e simplesmente censurar o P.^e Teilhard por ter menosprezado a dimensão histórica do mistério de Cristo; sabemos que para ele — já o sublinhámos ⁽⁶⁹⁾ — tudo está em devir e tem portanto uma história «até a própria Matéria»:

«Hoje, escreve ele, o estudo positivo das coisas identifica-se com o estudo do seu desenvolvimento» ⁽⁷⁰⁾.

Sucedo o mesmo quanto a Cristo, ele também em devir histórico, isto é em génese e

desenvolvimento: é a isso justamente que o P.^o Teilhard chama a *Cristogénese*, que prolonga e coroa a *Cosmogénese* e a *Antropogénese*. Nesta perspectiva que era a sua, o P.^o Teilhard encontra inevitavelmente os grandes mistérios da nossa fé relativos a Cristo (Encarnação e Redenção, Igreja e Eucaristia, Ressurreição e Parusia) como outros tantos aspectos ou etapas da *Cristogénese*. É o que precisamos de ver agora com mais precisão, com o risco de reconhecer, de passagem, que a perspectiva teilhardiana não tem suficientemente em conta o Cristo dos Evangelhos e a sua existência propriamente histórica⁽⁷¹⁾.

A) A CONDIÇÃO HISTÓRICA DE CRISTO

Que Cristo tenha aparecido, vivido e morrido na terra, numa região bem localizada e num momento bem determinado da história, é um facto que nos é testemunhado com precisão pelos quatro evangelistas. E no entanto, para o P.^o Teilhard, essas determinações espaço-temporais, que fazem de Cristo um ser humano dotado de uma autêntica existência histórica, parece perderem a sua importância: o Cristo que atrai a sua atenção não é tanto o *Cristo evangélico* «imaginado e amado, como ele diz, com as dimensões de um Mundo mediterrâneo»⁽⁷²⁾, mas o *Cristo ressuscitado de S. Paulo* (o mais «cósmico» dos escritores sagrados!) considerado como «coextensivo às imensidades físicas da Duração e do Espaço»⁽⁷³⁾. Abarcando a totalidade do tempo e a do espaço, a Encarnação parece perder então o seu carácter propriamente histórico, até «volatilizar no cósmico a realidade humana de Jesus»⁽⁷⁴⁾.

O Cristo nascido de uma mulher (Encarnação)

Não é esse, seguramente, o pensamento do P.^o Teilhard: a *Cristogénese* comporta etapas, atravessa limiares, e o nascimento histórico de Cristo é um destes limiares maiores. Porque, aos olhos do P.^o Teilhard, nada aparece na terra, em acto de *Evolução*, a não ser «através de um nascimento»⁽⁷⁵⁾. Assim sucede com Cristo:

Efectivamente quanto mais reflectimos nas leis profundas da Evolução, mais nos convencemos de que o Cristo Universal não poderia aparecer no fim dos tempos no Cume do Mundo se não se tivesse inserido nele previamente, durante o trajecto, por via de nascimento, sob a forma de um elemento. Se na verdade é pelo Cristo Ómega que se aguenta o Universo em movimento, é em compensação do seu germe concreto, o Homem de Nazaré, que o Cristo Ómega extrai (teórica e historicamente), para a nossa experiência, toda a sua consistência⁽⁷⁶⁾.

Por consequência, diz algures o P.^o Teilhard, *suprimir a historicidade de Cristo... seria fazer desvanecesse instantaneamente no irreal toda a energia mística acumulada há dois mil anos na linhagem cristã, Cristo nascido da Virgem e Cristo ressuscitado: ambos formam apenas um bloco inseparável.*⁽⁷⁷⁾.

Textos como este parecem nítidos e formais. No entanto ainda há neles uma certa ambiguidade, na medida em que, para o P.^o Teilhard, toda a realidade que nasce aparece *por emergência* no campo da nossa experiência; e essa emergência supõe uma espécie de *preexistência* mais ou menos obscura:

No Mundo, nada poderá resplandecer um dia como final através dos diversos limiares (por mais críticos que sejam) ultrapassados sucessivamente pela Evolução, sem que tenha sido primeiro obscuramente primordial⁽⁷⁸⁾.

É um tal princípio que permite ao P.^o Teilhard afirmar a existência de uma *pré-vida* e de um certo *psiquismo* no próprio seio da matéria dita inanimada⁽⁷⁹⁾. Nesta perspectiva, o nascimento do homem Jesus apenas seria a *emergência* histórica de Cristo no nosso Universo experimental. Assim o sugere um texto:

A respeito de cada elemento do Mundo podemos perguntar-nos, em boa filosofia, se ele não estende as suas raízes até aos últimos limites do passado. Com muita mais forte razão convém reconhecer a Cristo essa misteriosa preexistência! — Não apenas «in ordine intentionis», mas «in ordina naturae», «omnia in eo condita sunt»^(79 bis). As prodigiosas durações que precedem o primeiro Natal não estão vazias dele, mas penetradas do seu influxo poderoso⁽⁸⁰⁾ ...

A bem dizer, trata-se de uma *pré-acção misteriosa*⁽⁸¹⁾ mais do que de uma verdadeira *preexistência* de Cristo na sua humanidade. Esta *pré-acção*, sugerida pela Escritura e admitida pelos teólogos (pelo menos, quanto à graça)⁽⁸²⁾, não suprime a necessidade de uma «*inserção histórica (por nascimento) do Cristo Jesus no próprio processo da Evolução*»⁽⁸³⁾. E essa *inserção* aparece como uma novidade radical precisamente porque resulta de uma «*operação de ordem transcendente*», inserindo «*a pessoa de um Deus no Cosmos humano*»⁽⁸⁴⁾.

...e morreu sobre uma Cruz (Redenção)

O P.^o Teilhard não menosprezou, portanto, como ele diz «*a apaixonante e insondável realidade do Cristo histórico*»⁽⁸⁵⁾, a qual justifica à sua maneira, como se acabou de ver. Não poderíamos contudo dizer que apresenta todas as suas dimensões ou pelo menos toda a profundidade (certamente insondável...). Deus

feito homem revestiu-se de uma humanidade sofredora, «tornando-se semelhante aos homens», diz-nos S. Paulo, «até à morte, e morte na cruz!» (Filip. II, 7-8). Este facto, igualmente histórico, parece na obra do P.^e Teilhard perder um pouco do seu realismo, na sua acuidade dramática, para se tornar antes de tudo o símbolo do sofrimento num Mundo em progresso. Para bem o compreendermos, seria preciso reportarmo-nos à sua concepção do mal — e do pecado — e previamente à ideia que ele tem da Criação. Não podemos demorar-nos nisto ⁽⁸⁶⁾. Numa palavra, digamos que, para o P.^e Teilhard, a criação inteira não é senão uma unificação progressiva do Múltiplo em Deus: «Criar, para Deus, repete ele, é unir.» E uma tal operação é necessariamente penosa, laboriosa, dolorosa, na medida em que «o mal é um subproduto inevitável» num Mundo em evolução cuja génese não é senão progressiva ⁽⁸⁷⁾. O P.^e Teilhard escreve assim, pensando em Cristo tornado «elemento do Mundo»:

Em regime de cosmogénese convergente, criar para Deus, é unir. Ora unir-se é imergir. Mas imergir (no Plural) é «corpuscular-se». E corpuscular-se, num Mundo cujo dispositivo acarreta estatisticamente desordem (e mecanicamente esforço) é mergulhar — para os ultrapassar — no pecado e na dor ⁽⁸⁸⁾.

Por outras palavras, tendo o mal, e mesmo em certo sentido o pecado, uma dimensão e, se assim se pode dizer, uma «natureza cósmica» ⁽⁸⁹⁾, essa «prodigiosa operação biológica» que é — como vimos — a Encarnação, é necessariamente «redentora». É assim que o P.^e Teilhard reencontra o Cristo redentor, mas nas perspectivas da Cosmogénese que lhe deslocam um pouco o sentido; e é assim que ele reencontra «a Cruz, já não apenas o símbolo da expiação, mas também o sinal do crescimento através do sofrimento», simbolizando «a ascensão da Criação através do esforço» ⁽⁹⁰⁾.

Um tal simbolismo encontra decerto o seu fundamento num facto histórico que o P.^e Teilhard não pensa de forma alguma negar. Sucede-lhe assim evocar a Paixão, a Agonia ou a morte de Jesus ⁽⁹¹⁾, mas sempre em termos que atenuam o seu carácter dramático: a interpretação que ele lhes dá é deliberadamente «cósmica» ⁽⁹²⁾. Certamente que se trata, para o P.^e Teilhard, de um verdadeiro drama; mas este encontra-se de certo modo «desdramatizado», visto que somos convidados a ver nele fundamentalmente «um gigantesco corpo a corpo entre o Princípio da unidade suprema e o Múltiplo que se tratava de unificar» ⁽⁹³⁾. Aí também o «cósmico» tende a dissolver a história ou antes o «histórico», na medida em que ele pretende fornecer-lhe precisamente a chave.

B) A EXPANSÃO DE CRISTO ATRAVÉS DA HISTÓRIA

A existência histórica de Jesus de Nazaré é apenas um começo, o começo de uma longa história à escala dos séculos, que é a da edificação do Corpo do Cristo. A partir desse «germe», deitado em terra humana, surgiu uma nova Vida: o Cristo histórico só morreu para renascer com um corpo aumentado às dimensões da Humanidade e do Mundo. Já evocámos, com o P.^e Teilhard, esse Corpo místico de Cristo que se aureola com um Corpo cósmico espalhado por todo o Universo ⁽⁹⁴⁾. Tentemos precisar os seus eixos de crescimento, vendo o que o P.^e Teilhard nos diz da Igreja e da Eucaristia, — os «lugares» tradicionais onde Cristo prolonga a sua existência «corporal» entre nós.

O crescimento de Cristo na sua Igreja

De preferência à Igreja, novo povo de Deus, o P.^e Teilhard interessa-se geralmente pelo fenómeno cristão ⁽⁹⁵⁾ — como ele lhe chama paralelamente ao «fenómeno humano». Lança então um olhar de naturalista sobre esse ramo cultural surgido no coração do grupo humano. Vê nele «uma linhagem de amor na natureza», saída historicamente do homem Jesus ⁽⁹⁶⁾. É nesta perspectiva que ele chega a falar mais explicitamente da Igreja, onde arde, diz ele, «o mais ardente fogo colectivo de amor jamais aparecido no Mundo» ⁽⁹⁷⁾. Sendo o amor a energia que deve, por excelência, totalizar — sem despersonalizar — a espécie humana ⁽⁹⁸⁾, vê-se então que papel «axial» o P.^e Teilhard atribui à Igreja na Antropogénese: «Na génese do organismo social humano a Igreja não é um epifenómeno ou um parafenómeno; mas forma o próprio eixo ou núcleo do ajuntamento» ⁽⁹⁹⁾. E noutro lado, mais explicitamente:

No próprio centro do fenómeno social, está em curso uma espécie de ultra-socialização: aquela pela qual a Igreja se forma, pouco a pouco, vivificando pela sua influência, e colectando sob a sua forma mais sublime, todas as energias espirituais da Noosfera: — a Igreja, porção reflexivamente cristificada do Mundo — a Igreja, centro principal de afinidades inter-humanas por supercaridade ⁽¹⁰⁰⁾ — a Igreja, eixo central de convergência universal, e ponto preciso de encontro surgindo entre o Universo e o ponto Ómega ⁽¹⁰¹⁾.

Esta maneira, bem própria do P.^e Teilhard, de situar a Igreja nas perspectivas da Antropogénese — na extremidade — não lhe faz esquecer as suas ligações com Cristo: não é apenas a religião

fundada por Jesus, é a *porção reflexivamente cristificada do mundo* ⁽¹⁰²⁾, isto é, essa parte da humanidade já incorporada em Cristo. É portanto bem nela que cresce — ao menos quanto a uma parte — o Cristo Universal, através das vicissitudes concretas da história.

As extensões cósmicas da Eucaristia

Em ligação com a Igreja, mas de certa maneira ultrapassando-a, há outro modo de presença de Cristo «*no coração da Matéria*» que prende naturalmente a atenção do P.^e Teilhard: é a Eucaristia, na qual ele vê também em acção uma energia cristificante. Sobre este ponto, a fé do P.^e Teilhard é decididamente católica; ele insiste no realismo físico de uma tal presença. Mas — como sempre — tende a universalizá-la: aos seus olhos, «*a transubstanciação aureola-se de uma divinização real, se bem que atenuada, de todo o Universo*» ⁽¹⁰³⁾. Assim, *quando o Sacerdote diz as palavras «Hoc est Corpus meum», a palavra cai directamente sobre o pão, e directamente o transforma na realidade individual de Cristo. Mas a grande operação sacramental não se reduz a esse acontecimento local e momentâneo... Num segundo e generalizado sentido, mas num sentido verdadeiro, as Espécies sacramentais são formadas pela totalidade do mundo, e a duração da Criação é o tempo indispensável à sua consagração* ⁽¹⁰⁴⁾.

O P.^e Teilhard volta várias vezes a esta ideia de uma «*grande hóstia universal*» ⁽¹⁰⁵⁾, constituída por todos os sucos da Terra e o trabalho secular dos homens e «*sobre a qual deve cair o Fogo divino*»: «*o esforço universal do Mundo pode ser assim compreendido como a preparação de um holocausto*» ⁽¹⁰⁶⁾. Mas quase não nos explica como se realiza essa extensão cósmica da Eucaristia: passa pela mediação dos fiéis, assimilados a Cristo pela comunhão eucarística ⁽¹⁰⁷⁾? ou está directamente na dependência de Cristo cuja energia irradia para além da hóstia consagrada, pelo facto da conexão íntima de todas as fibras do Universo ⁽¹⁰⁸⁾? Pouco importa aqui. Fixemos apenas a importância que o P.^e Teilhard dá à Eucaristia no crescimento do Corpo de Cristo, do seu Corpo cósmico como do seu Corpo místico que é a Igreja.

C) CRISTO E O FIM DA HISTÓRIA

A aventura humana ao longo dos séculos deve conhecer um termo: será ao mesmo tempo o fim do Mundo e o fim da História, não por um aniquilamento, mas por uma consumação definitiva em Ómega. Cristo terá atingido então a

sua perfeita estatura, como diz São Paulo (Ef. 4, 13), e assim se encontrará constituído o complexo orgânico: Deus e o Mundo, o «*Pleroma*» ⁽¹⁰⁹⁾, isto é, essa Plenitude final em que «*Deus será tudo em todos*» (1 Cor. 15, 28) na pessoa do Verbo encarnado. Será ao mesmo tempo «*a consumação do Universo por Cristo*» e «*a consumação de Cristo pelo universo*» ⁽¹¹⁰⁾. Tal é o termo em que culmina a visão crística do P.^e Teilhard e que aliás comanda tudo o que precede.

Cristo, Centro do Mundo (Ressurreição)

Nesta perspectiva, concebe-se o papel capital que o P.^e Teilhard atribui à Parusia de Cristo, isto é, ao seu regresso glorioso no fim dos tempos, quando vier tomar posse definitiva do universo; toda a História converge para esse acontecimento último e recapitulativo (se se pode falar ainda de acontecimento!). Voltaremos a isso. Vê-se menos bem, à primeira vista, onde se situa a etapa anterior, certamente necessária, da Ressurreição. O P.^e Teilhard exalta frequentemente por vezes em termos líricos, a figura do Ressuscitado, «*o Pantocrator que ocupava, nas velhas basílicas, a plena solidão das cúpulas*» ⁽¹¹¹⁾. Mas não nos diz quase nada da própria Ressurreição; e o pouco que diz a esse respeito parece coincidir com o que por outro lado nos diz da Parusia. Segundo o texto mais explícito, não se deve olhar a ressurreição «*como uma pequena desforra individual de Cristo sobre o túmulo. Ela é uma coisa muito diferente, e bem mais do que isso. É um formidável acontecimento cósmico. Marca a tomada de posse efectiva, por Cristo, das suas funções de centro universal*» ⁽¹¹²⁾. Há aí uma certa ambiguidade, na medida em que este «*Centro cósmico universal*» está ainda «*para a frente de nós*» no futuro; o ponto Ómega, com efeito, define-se em primeiro lugar como um centro de convergência no termo e no cume da Antropogénese — que só será atingido no fim dos tempos. E «*é nesse pólo físico da evolução universal que é necessário... colocar e reconhecer a plenitude de Cristo*»; aí e só aí «*Cristo encontrará um lugar preparado (o Cume!) onde possa inserir-se e donde possa irradiar na totalidade dos séculos e dos seres*» ⁽¹¹³⁾.

Para desfazer esta ambiguidade, precisamos de distinguir de novo em Ómega um duplo aspecto, um futuro e o outro já actual: *Pólo de convergência universal*, o ponto Ómega só aparecerá verdadeiramente como tal na Parusia, quando Cristo, totalizando a história, consumir em si o Universo (o Pleroma); mas desde a Ressurreição e como consequência da Ressurreição, Cristo trabalha para centrar em si todas as coisas — pela dupla mediação da Igreja e

da Eucaristia, — e neste sentido actua já como *centro universal da criação*. Acrescentemos, aliás, que é «*desde sempre*»⁽¹¹⁴⁾ — bem antes da Encarnação e mesmo da aparição do homem — que esta obra está em curso em virtude dessa «*pré-acção*» misteriosa de que falámos mais atrás.

...e Cume da Antropogénese (Parusia)

É portanto apenas na Parusia que Cristo ressuscitado, incorporando a si pouco a pouco o Universo, estará em conjugação perfeita com Ómega, Cume da Antropogénese. Vejamo-lo com mais precisão. Aos olhos do P.^e Teilhard, como sabemos, a Humanidade está em vias de se fixar em massa sobre a superfície da Terra, sob o efeito combinado da técnica e da socialização⁽¹¹⁵⁾. Esse processo, que implica um acréscimo colectivo de consciência, não poderá prosseguir indefinidamente: tem de desembocar, fora do espaço e do tempo, em qualquer *ultra-humano*, através de um *ponto crítico de maturação colectiva*⁽¹¹⁶⁾. E aí que se situa precisamente a Parusia, «*sendo o ponto crítico de Maturação entrevisto pela Ciência apenas a condição física e a face experimental do ponto crítico da Parusia postulado e esperado em nome da Revelação*»⁽¹¹⁷⁾. Nesta perspectiva, o regresso de Cristo não poderá ter lugar em qualquer tempo, como uma intervenção arbitrária, imprevisível, de Deus no mundo: «*para que chegue o Reino de Deus* (para que o Pleroma se feche sobre a sua plenitude), *é preciso — condição física necessária* (mas não suficiente, bem entendido) — *que a Terra humana atinja previamente o termo natural do seu crescimento evolutivo.*» Ou, noutros termos, «*a centelha parusíaca apenas poderá jorrar, por necessidade física e orgânica, entre um Céu e uma Humanidade biologicamente chegada a um determinado ponto crítico de maturação colectiva*»⁽¹¹⁸⁾.

Esta concepção não pode invocar a Escritura, que deixa pairar o maior mistério sobre a hora do regresso de Cristo⁽¹¹⁹⁾. Tem no entanto a vantagem de «*reabilitar*» o tempo, isto é, de dar um sentido completo à história e mais precisamente a este tempo que vivemos entre as duas vindas de Cristo⁽¹²⁰⁾. Este tempo não é um «tempo morto», um tempo geneticamente «neutro» ou «amorfo»: não é apenas o tempo de uma multiplicação do número dos eleitos, segundo uma explicação teológica tradicional, mas bastante curta; é *o tempo de uma maturação colectiva*, necessária para que Cristo possa tornar-se esse «Homem perfeito» de que nos fala São Paulo (Ef. 4, 13). Porque (e é uma das ideias mais caras ao P.^e Teilhard) não poderia haver «*actual independência nem discordância, mas*

subordinação coerente, entre a génese da Humanidade no Mundo e a génese de Cristo, pela sua Igreja, na Humanidade»⁽¹²¹⁾, de maneira que a Cristogénese só pode vir coroar, ao mesmo tempo que levar ao seu termo, uma Antropogénese. E é aí (outro tema caro ao P.^e Teilhard, que aqui não podemos desenvolver) que se situa todo o esforço humano que tende para a plenitude de Cristo: «*Quanto maior for o Homem, mais unida, consciente e senhora da sua força será a Humanidade, e também quanto mais bela for a Criação, mais perfeita será a adoração, mais Cristo encontrará, para extensões místicas, um Corpo digno de ressurreição*»⁽¹²²⁾.

Como conceber, nesta perspectiva, a última etapa da Cristogénese, que porá fim à História totalizando-a? Passemos uma vez mais a palavra ao próprio P.^e Teilhard:

Então, sem dúvida, sobre uma Criação levada ao paroxismo das suas aptidões para a união, exercer-se-á a Parusia. Revelando-se finalmente a acção única de assimilação e de síntese que se vinha realizando desde a origem dos tempos, o Cristo universal surgirá como um relâmpago no seio das nuvens do Mundo lentamente consagrado... Consumará a unificação universal entregando-se, no seu corpo completo e adulto, com uma capacidade de união finalmente completa, aos complexos da Divindade.

Assim se encontrará constituído o complexo orgânico: Deus e Mundo, o Pleroma — realidade misteriosa que não podemos dizer mais bela do que Deus sozinho, pois que Deus podia passar sem o Mundo, mas que também não podemos considerar absolutamente acessória, sem tornar incompreensível a Criação, absurda a Paixão de Cristo e sem interesse o nosso esforço.

«*Et tunc erit finis*» (*E então será o fim*). *Como uma imensa maré, o Ser terá dominado o frémido dos seres. No seio de um Oceano tranquilizado, mas de que cada gota terá a consciência de continuar ela mesma, a extraordinária aventura do Mundo terá terminado. O sonho de toda a mística terá encontrado a sua plena e legítima satisfação. «Erit in omnibus omnia Deus» (Deus será Tudo em Todos)*⁽¹²³⁾.

CONCLUSÃO: EVOLUÇÃO E CRISTIANISMO

Um julgamento da cristologia do P.^e Teilhard implica necessariamente um julgamento de conjunto da sua teologia e mesmo de todos os empreendimentos teilhardianos. Porque tudo se apoia nesta visão cristo-cósmica, como pudemos verificar. Por isso em vez de fazer um balanço recapitulativo que procuraria destacar o positivo e o negativo desta cristologia, vamos tentar —

recuando um pouco — ver como a síntese se enlaça e eventualmente se desenlaça...

A espantosa e libertadora harmonia

No fim da sua vida, no seu último ensaio, *Le Christique* (1955), o P.^o Teilhard maravilha-se diante da «*espantosa e libertadora harmonia entre uma religião de tipo crístico e uma evolução de tipo convergente*»; e admira-se, um pouco mais longe, de ser ainda «*quase ele só a ter visto*», perguntando a si mesmo se não seria «*o juguete de uma miragem interior*» (124). O que ele viu: de um lado — é o Cristo da sua fé — «*um Centro em expansão que procura para si uma esfera*»; do outro — é o Mundo da sua ciência (que se enrola) — «*uma esfera em vias de aprofundamento, que reclama um centro*». E acrescenta: «*Seria possível que uma tão notável complementaridade não passasse de uma coincidência ou uma ilusão*» (125)?

Sem falarmos de miragem interior ou de ilusão, podemos no entanto perguntar-nos se o P.^o Teilhard não foi por um lado a vítima inconsciente do seu propósito apologético, e se essa «*espantosa e libertadora harmonia*» ou essa «*notável complementaridade*» não terão sido o fruto de um *concordismo generalizado*. O P.^o Teilhard, é certo, defendeu-se disso (126), mas em termos que não são verdadeiramente convincentes. A hipótese que sugerimos aqui é a seguinte: para chegar a essa harmonia, a essa complementaridade, o P.^o Teilhard viu-se obrigado a repensar à sua maneira ciência e fé, uma em função da outra. Por um lado repensou a ciência e a visão cósmica que ela lhe sugeria em função da sua fé cristã; e por outro lado repensou o cristianismo e os seus dogmas em função das perspectivas da Cosmogénese. Mostremo-lo rapidamente.

entre uma Evolução de tipo convergente

Como vimos, o P.^o Teilhard, ao mesmo tempo que pretendia fazer obra de ciência, censura muitas vezes a esta — tal, pelo menos, como os sábios a entendem — perder-se na análise. Realmente, pensa ele, as coisas só podem compreender-se sinteticamente, isto é, segundo o sentido em que elas se fazem e em função do princípio que as unifica (127). Assim sucede com o Cosmos: apenas se pode compreender este como uma Cosmogénese que se apoia no alto, encontrando a sua coerência do lado do Espírito. O P.^o Teilhard opta então resolutamente por um *evolucionismo de tipo espiritualista* que, sem desconhecer certamente a matéria e as suas leis, dá a primazia ao Espírito.

Mas há mais, ou mais exactamente: esta opção fundamental — de acordo com a fé cristã, senão inspirada por ela — arrasta outras que a ciência sozinha não poderia racionalmente justificar: assim, primeiro, o *facto de uma evolução «dirigida»* (deixando a esta expressão toda a sua ambiguidade), implicando o *êxito «infalível» da cosmogénese* (apesar de certos «falhanços» possíveis). Uma tal fé no Mundo, no *êxito* final do Mundo, não será mais uma projecção da Esperança cristã do que uma convicção fundada cientificamente (128)? Na mesma perspectiva, o P.^o Teilhard postula *a totalização e a convergência humana em algum Ultra-humano*, e, conjuntamente, *a existência prévia e transcendente de um Deus-Ómega*. Desta vez estamos francamente para lá do «fenómeno», em que se acantona a ciência; e é a doutrina cristã do Corpo místico que parece comandar a tentativa do P.^o Teilhard. Este, aliás, reconhece-o francamente nos seus primeiros escritos (129). Reconhece igualmente que, fora da fé, o ponto Ómega permanece «*de natureza conjectural e postulada*» (130), a tentativa repousa, com efeito, numa opção que nada verdadeiramente impõe, a *da convergência do Universo* (131). E, sem essa convergência, que restará da síntese teilhardiana?

Tudo isto, sem dúvida, exigiria um exame mais profundo, distinguindo bem os diversos planos de investigação, científica, filosófica e teológica. Como se escreveu a esse respeito: «*Todo o equívoco do pensamento de Teilhard resulta de uma confusão de planos. De facto, Teilhard quer fazer dizer à evolução o que só a fé pode dizer.*» E é assim que a sua visão natural do mundo é já «*secretamente teológica*» (132).

e uma religião de tipo crístico

O P.^o Teilhard, certamente, nunca quis fazer obra de teólogo. Mas sucede que ao propor certa interpretação dos principais dogmas cristãos, sobretudo centrando a sua visão sobre Cristo, aventurou-se francamente no terreno teológico. Temos portanto o direito, apesar do que alguns pensam, de o contestar neste terreno. Ora, como justamente houve já quem o sublinhasse, o pensamento teológico do P.^o Teilhard não é comandado «*pela sua leitura do kerigma bíblico*» (anúncio da salvação nas Escrituras) mas antes «*pela sua leitura da Evolução*» (133). Aliás, ele seria o primeiro a reconhecê-lo, visto que nunca cessou de pregar explicitamente um *reajustamento dos dogmas e dos valores cristãos* em função das novas perspectivas da Cosmogénese (precisamente como ele a via); ele próprio pensa que é preciso inteiramente «*repensar o cristianismo*» segundo o novo

Universo da ciência: não hesita em escrever que «*tudo se deve refundir*»⁽¹³⁴⁾.

É inútil retomar aqui detalhadamente os resultados deste empreendimento. As páginas precedentes permitiram-nos ver como o P.^e Teilhard situava efectivamente a Encarnação e a Redenção, a Igreja e a Eucaristia, a Ressurreição e a Parusia no quadro geral duma Cristogénese. Ele próprio, num ensaio tardio, nos propõe um resumo sugestivo, «*sem preocupação, desta vez, diz-nos ele, de salvar nas suas expressões qualquer ortodoxia (nem científica, nem religiosa)*».

Impossível pensar Cristo «evolutor» sem ter de repensar logo toda a Cristologia... Um acabamento funcional do Um e do Múltiplo substitui o paternalismo criador a que estávamos habituados. A dupla noção de mal estatístico e de redenção evolutiva (sublinhados no texto) corrigindo ou completando a ideia de Pecado catastrófico e de Expição reparadora. A Parusia final mais semelhante a uma maturação do que a uma destruição⁽¹³⁵⁾...

Se citamos entre outras estas linhas, não é absolutamente nada para pôr em causa a *ortodoxia profunda* do P.^e Teilhard, de que se não deve duvidar. É unicamente para mostrar a que ponto se trata realmente — na própria consciência do seu autor — de uma refundição da cristologia tradicional, comandada pelas perspectivas da Cosmogénese. Vimos, em compensação, até que ponto esta se encontrava, por seu turno, comandada por opções de inspiração cristã, ligadas nomeadamente à doutrina do Corpo místico. E já não temos tanto que nos espantar da admirável harmonia assim estabelecida — ou antes preestabelecida — entre Cristianismo e Evolução.

Uma visão que, apesar de tudo, se mantém

Uma tal verificação, evidentemente severa, poderia deixar crer que a partir daí toda a construção teilhardiana se desmorona. Mas não necessariamente, porque o facto de ter posto assim de «acordo» Cristianismo e Evolução não implica de per si que o acordo seja falso; é apenas falseado, na medida em que o P.^e Teilhard faz dizer à Evolução o que apenas a fé pode dizer e parece ligar esta, daí por diante, a uma visão evolutiva do Universo. É preciso hoje certamente repensar a nossa fé em função dos dados científicos — tanto das ciências humanas como das ciências físicas — mas com a condição de que esta nova compreensão da fé seja comandada pela Revelação e não por uma Cosmologia talvez contestável — como o é o *evolucionismo generalizado* do P.^e Teilhard⁽¹³⁶⁾.

Apesar de todas estas reservas, que aconselham muita circunspecção na leitura do P.^e Teilhard, deve reconhecer-se que este abriu novas perspectivas à teologia que ela tem de explorar, e muito especialmente à cristologia. Esta tem de tomar doravante a sério e tentar valorizar «*os esplendores orgânicos e cósmicos incluídos na doutrina paulina de Cristo recapitulando todas as coisas*»⁽¹³⁷⁾. É preciso confessar que sobre este ponto a teologia clássica continua quase muda; e o grande mérito do P.^e Teilhard é de ter aberto o caminho — ainda que por meio de fórmulas ambíguas ou inábeis — restabelecendo a ligação com uma antiga tradição⁽¹³⁸⁾. Seria igualmente ocasião para, na linha do P.^e Teilhard, mas distinguindo melhor os planos, aprofundar as relações entre *antropogénese* (ou humanização progressiva do Universo) e *cristogénese* (ou divinização progressiva do homem, por Cristo e em Cristo). Estes dois processos, ligados nos desígnios de Deus, devem no entanto ser distintos: qualquer crescimento do homem contribui finalmente para a plenitude de Cristo, visto que Cristo, Homem perfeito, recapitulará todo o humano e por ele todo o Universo; mas cá na terra, qualquer progresso ou qualquer conquista humana não é só por isso uma extensão do Reino de Deus. Também sobre este ponto, as fórmulas do P.^e Teilhard são por vezes ambíguas. O quadro evolucionista em que ele se situa leva-o, por um lado, a colocar a Cristogénese no simples prolongamento da Antropogénese — como esta no prolongamento da Biogénese — enquanto que a nossa incorporação em Cristo (pela fé e pelos sacramentos da fé) se situa num plano muito diferente; por outro lado, leva-o a projectar no tempo da Evolução o que está reservado para o além do tempo: assim sucede com a Cristificação do mundo material — certamente preparada aqui na terra pela humanização progressiva do Universo⁽¹³⁹⁾, — mas que não ficará patente senão no fim dos tempos quando da glorificação final (cf. Rom. 8, 18-22).

Há assim no P.^e Teilhard *intuições teológicas* que mereceriam ser exploradas independentemente do sistema cosmológico por ele adoptado. Ele mesmo, aliás, tinha o pressentimento disso, visto que nunca cessou de solicitar a opinião dos teólogos de profissão (que, na generalidade, quase não o compreenderam) com vista a uma melhor formulação. Mas não podia renunciar à sua visão, a de Cristo no coração da Matéria, incorporando a si o Universo:

Aquele a quem é dado... ver Cristo mais real do que qualquer outra realidade do Mundo, Cristo presente em toda a parte e por toda a parte crescendo, Cristo determinação última e

Princípio plasmático do Universo, esse vive verdadeiramente numa zona a que não chega a perturbação de qualquer multiplicidade, e onde prossegue mais activamente a obra do acabamento universal. Que, se lhe mostrarem... a inexactidão ou o erro nos termos em que ele tenta fazer passar a sua «experiência», — pacientemente, procurará uma outra fórmula. Mas não perderá a sua visão ⁽¹⁴⁰⁾.

J.-P. Coutagne

NOTAS :

Nota prévia às “NOTAS”:

Como é do conhecimento geral, todas as obras de Teilhard de Chardin de carácter não estritamente científico foram reunidas em 13 tomos, genericamente referidos como Œuvres e designados pela respectiva numeração em caracteres romanos (Éditions du Seuil, Paris). Na altura em que a obra que integra o texto de J.-P. Coutagne aqui em apreciação foi editada (1973), encontravam-se publicados somente os 9 primeiros tomos, o que explica que o autor, nas notas ao texto, se refira repetidamente a escritos inéditos, que mais tarde vieram a ser incluídos nos quatro últimos tomos publicados posteriormente. Para sua correcta localização hoje, recomenda-se a consulta ao “Index bibliographique général” incluído no final do Tomo XIII das Obras (nota de “Teilhard em Portugal – Hoje”).

(1) *La Vie cosmique*, 1916, escrito do tempo da guerra (daqui em diante *E. T.G.*), Grasset, 1965, pp. 59-60 — texto retomado igualmente no Hino do Universo (daqui em diante, *H. U.*), Seuil, 1961, pp. 79-80.

(2) Cf. *Comment je crois*, 1934, inédito, I § 1: «La Foi au Monde».

(3) «Mon Univers», 1918, *E. T. G.*, p. 273; cf. *ibid.*

(4) *Le Milieu divin*, 1926-27, *Œuvres IV* (daqui em diante: *M. D.*), p. 24; cf. *Note sur le Christ Universel*, 1920, *Œuvres IX*, p. 40.

(5) *Mon Univers*, 1924, (não confundir com o ensaio com o mesmo título, de 1918), *Œuvres IX*, p. 85.

(6) *Lettre au P.^e Sertillanges* (4 Fev. 1934).

(7) *Quelques réflexions sur la Conversion du Monde* (1936), *Œuvres IX*, p. 161. Entende-se por «cristologia» a parte da teologia que trata mais particularmente de Cristo, da sua pessoa, da sua natureza, da sua função de salvação, etc.

(8) É esse o tema de vários ensaios do P.^e Teilhard:

- «Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux» 1919, *E. T. G.*, pp. 363 s.
- «L'Incroyance moderne. Cause profonde et remède», 1933, *Œuvres IX*, pp. 147 s.
- «Quelques réflexions sur la Conversion du Monde», 1936, *ibid.*, pp. 155 s.
- «La parole attendue», 1940, *Cahiers Teilhard de Chardin*, 4, pp. 22-29.
- «Le cœur du Problème», 1949, *Œuvres IV*, pp. 337s.

(9) «Quelques réflexions sur la Conversion du Monde», *Œuvres IX*, pp. 164-165.

(10) «Le Prêtre» (1918), *E. T. G.* p. 298: «Quereria ser, Senhor, muito humildemente, o apóstolo e (se ousar dizer) o evangelista do vosso Cristo no Universo. — Quereria, pelas minhas meditações, pela minha palavra, pela prática de toda a minha vida descobrir e pregar as relações de continuidade que fazem do Cosmos em que nos agitamos, um meio divinizado pela Encarnação, divinizante pela comunhão, divinizável pela nossa cooperação.»

(11) «La Messe sur le Monde», 1923, *H. U.* p. 36.

(12) Por «Cosmogénese», ou palavras parecidas como «Antropogénese», «Noogénese», «Christogénese», etc... o P.^e Teilhard exprime numa palavra o processo total de uma génese: a do Cosmos, ou da mesma maneira a do Homem, do Espírito, de Cristo, etc. ...

(13) Encontram-se esses ensaios em *Ecrits du temps de la guerre*.

(14) Publicado no começo do «Hymne de l'Univers».

(15) Cf. *Le Cœur de la Matière*, 1950, III, § 2: «Quando releio hoje as páginas, tão candidamente fervorosas, do *Meio Divino*, fico admirado por verificar quanto, desde esse tempo, todas as linhas essenciais da minha visão cristo-cósmica se achavam já fixadas. Mas, em contrapartida, surpreende-me observar a que ponto, nessa época, a figura do meu Universo era ainda vaga e flutuante.»

(16) o P.^e Teilhard reconheceu várias vezes uma tendência para o panteísmo, mas evitando sempre cair no erro fundamental (identificar Deus com o mundo) do panteísmo como doutrina. Veremos que substituirá o panteísmo assim compreendido pelo que ele chama um «pancristismo»: Deus tudo em todos graças ao Cristo Universal.

(17) «Esquisse d'un Univers personnel» (1936), *Œuvres VI*, pp. 101-102; cf. *Comment je crois*, I § 1, parágrafo consagrado ao «sentido do Todo».

(18) Encontrar-se-ão estas diversas etapas, evocadas pelo próprio P.^e Teilhard no ensaio autobiográfico *Le Cœur de la Matière*, que nos serve aqui de quadro. Ver 1ª Parte intitulada: «o Cósmico ou o Evolutivo».

(19) *Ibid.*, I § 3: «La découverte de l'Évolution», começo.

(20) «La Vision du Passé» (1949) *Œuvres III*, p. 337; cf. *ibid.*, p. 348. Ver igualmente *Œuvres V*, pp. 334 e 341, e sobretudo o ensaio «Un seuil mental sous nos pas: du Cosmos à la Cosmogénese», 1951, VII, pp. 259 s.

(21) *Comment je crois*, I § 2: «La Foi en l'Esprit», meio.

(22) Ver sobretudo *Le Phénomène Humain* (1938-1940), *Œuvres I* (daqui em diante: *Ph. H.*), 2.^a Parte: a Vida, e mais precisamente pp.159-165. — Cf. *ibid.*, p. 184: «A história da Vida é apenas... um movimento de consciência velado de morfologia.» E o P.^e Teilhard afirma muitas vezes que a evolução é essencialmente de natureza psíquica (*ibid.*, p. 159, cf. *Œuvres III*, pp. 101 s. etc).

(23) Cf. *Ph. H.*, pp. 153-159. O P.^e Teilhard vê a prova disso no desenvolvimento do sistema nervoso e do cérebro no ramo dos cordados e mais precisamente nos mamíferos até ao homem. Não hesita assim em reconhecer — ao contrário de muitos biólogos mais

circumspectos — «que há uma orientação precisa e um eixo privilegiado de evolução». Não é aqui o lugar para discutir esta convicção do P.^o Teilhard, aliás capital para tudo o que se segue.

(24) Textos citados (por ordem): M. D., p. 128; *Comment je crois*, I § 2, meio; *Le Cœur de la Matière*, I, § 3, meio; *Mon Univers*, 1924, *Œuvres* IX, p. 79. O P.^o Teilhard voltou muitas vezes a este problema das relações entre Matéria e Espírito. A maior parte destes textos encontrar-se-ão reunidos no estudo de Cl. Cuénot: «Esprit et Matière dans la philosophie de Teilhard», em *Teilhard de Chardin et la pensée catholique*, Seuil, 1965, pp. 67-85. A posição «monista» (um único princípio ou uma única realidade fundamental) do P.^o Teilhard levanta filosoficamente muitas dificuldades, que não podemos abordar aqui.

(25) Cf. *Ph. H.*, p. 284; *Œuvres* IX₅ p. 121, etc. Trata-se dessa «materialização» que aparece ao nível das sociedades humanas quando se mecanizam ao ponto de perder esse Espírito que devia animá-las»

(26) Cf. *E. T. G.*, p. 277; *Ph. H.*, p. 37; *Œuvres* IX pp. 53-57, 77-78, etc. O P.^o Teilhard muitas vezes censurou a esse respeito os homens de ciência, por reduzirem a realidade, e especialmente a vida, aos elementos últimos da sua análise, quando ela só pode compreender-se sinteticamente, isto é, como uma síntese em gestação sob a influência dominante duma «alma» ou dum «espírito». Cf. *Ph. H.*, p. 286, 298; *Œuvres* III, p. 221; VII, p. 138; IX, pp. 48-57, 78, etc.

(27) Cf. *Œuvres*, III, pp. 220-222; *Comment je crois*, I, § 2 *passim*.

(28) Pode consultar-se a este respeito: J. Piveteau, *Le P.^o Teilhard de Chardin savant* (Coll. Billan de la science), Fayard, 1964, a melhor obra sobre o assunto.

(29) Cf. *Ph. H.*, p. 49. É preciso compreender que se trata da síntese científica (ou que pelo menos se pretende como tal) que o P.^o Teilhard nos propõe: «apenas o Fenómeno» e «todo o Fenómeno» (cf. *ibid.*, pp. 21-23).

(30) Ver a este respeito: *Ph. H.*, pp. 25-30, 179-180, 312-315; *Œuvres*, III, pp. 227-229; VI pp. 26-30; IX, pp. 117-118; *Comment je crois*, I § 2 meio; *Le Groupe Zoologique Humain* (1949). A. Michel (daqui em diante *G. Z. H.*) p. 7-8.

(31) «Le Phénomène humain» (ensaio de 1928), *Œuvres*, IX, pp. 124-125; cf. *Ph. H.*, pp. 200-201; *G. Z. H.*, pp. 106-107; *Œuvres* III, pp. 91-92; etc.

(32) Ver sobretudo *Ph. H.*, 3.^a Parte, cap. II, pp. 211 s.; *G.Z.H.*, cap. IV, pp. 105 s. e V, pp. 129 s.; assim como a formação da Noosfera (1947), *Œuvres*, V, pp. 199-231.

(33) *Ph. H.*, pp. 236-238 e *Œuvres* II, p. 218. A esse processo planetário de socialização ou totalização humanos o P.^o Teilhard dá justamente o nome de planetização. Cf. *Œuvres*, V, pp. 45-153, 157-175, etc. Sobre tudo isto consultar-se-á com proveito a pequena obra de R. Coffy: *Teilhard de Chardin et le socialisme*, *Chronique sociale de France*, 1966.

(34) Cf. *G.Z.H.*, pp. 144-148; *Œuvres* II, pp. 217s.; V pp. 223-224, 251-271, etc.

(35) *Le Cœur de la Matière*, 2.^a Parte (l'Humain ou le Convergent) § 3 meio. Sobre este tema, cf.

Œuvres, II, pp. 221-224; V, pp. 207-221, 294-298; VII, pp. 159-169, 367s.; *G. Z.H.*, pp. 140-144

(36) *Œuvres*, III, p. 376. Sobre este tema da convergência humana, cf. *Ph. H.*, pp. 267-269; *G. Z. H.*, pp. 99-101; *Œuvres*, II pp. 211-212, 327-332; III, pp. 289-293, 375-376; VII, pp. 335-336; IX, pp. 247-248, etc.; e também V, pp. 205-206, 321-325

(37) Cf. *G.Z. H.*, pp. 134-140; *Ph. H.*, pp. 333-335; *Œuvres* VII, pp. 293-301; *Comment je crois* (1948), inédito, n.^o 1-5, etc.

Nesta perspectiva o P.^o Teilhard atribui ao Universo, como ele diz, «uma estrutura» ou «uma curvatura psiquicamente convergente» (*Ph. H.*, p. 58). É preciso compreender esta expressão por analogia com a curvatura do Espaço-Tempo da teoria einsteiniana da Relatividade.

(38) Sobre este tema (o ponto Ómega) os textos são igualmente inumeráveis. Ver sobretudo: *Ph. H.*, 3.^a Parte, cap. II, pp. 286 s., mais precisamente pp. 289-303; *Œuvres* II, pp. 371-374; VI, pp. 52-57, 82-89, 172-180; VII, pp. 47-55, 117-121; *G. & i.*, pp. 151-162. Ver também: *Comment je crois*, I § 4; *Comment je crois*, n.^o 15-20.

(39) *Œuvres* III, p. 324 e VI, p. 53. Cf. V, p. 153, 228; *G.Z.H.*, p. 162, etc.

(40) *Comment je crois*, Prefácio.

(41) *Le Cœur de la Matière*, 3.^a Parte (Le Christique ou le Centrique), começo.

(42) Para mais detalhes, ver *ibid.* III § 1: «Le Cœur de Jesus».

(43) *Ibid.*, III § 1 para o fim, e § 2 meio. Cf. «La Messe sur le Monde», *Il. U.*, p. 34: «No centro do vosso peito, não vejo senão uma fornalha; e, quanto mais fixo esse fogo ardente, mais me parece que, a toda a volta, os contornos do vosso Corpo se fundem, crescem para além de qualquer medida até que já não distingo em Vós outros traços que não sejam a figura dum Mundo inflamado.»

Foi precisamente o que o P.^o Teilhard procurou exprimir — sob uma forma lírica — na primeira das suas «Trois histoires comme Benson», intitulada «Le Tableau» (trata-se de um quadro representando Cristo, com o seu coração cor de púrpura e ouro, oferecido aos homens). Cf. *H. U.*, pp. 42-47 ou *E.T.G.*, pp. 93-97.

(44) *Œuvres* VI, p. 113.

(45) «Super-Humanité, Superchrist, Supercharité» (1943), *Œuvres* IX, p. 208. O Supercristo, de que se fala neste texto, é sem dúvida o Cristo Universal, o Cristo na sua dupla função de Cristo Ómega e Evolutor.

(46) *Comment je crois*, II § 3, começo, e *Œuvres* VI, p. 113. Ver no mesmo sentido: *Mon Univers* (1918), *E. T. G.*, pp. 271 s.: «N. S. Jesus Cristo é outra coisa além desta síntese do Universo criado e do seu Criador?» (p. 272) — E o texto já citado: «Um Cristo que apenas se estendesse a uma parte do Universo, um Cristo que não resumisse (fosse), de certa maneira, o Mundo, parecer-me-ia um Cristo mais pequeno do que o Real...» (p. 273).

(47) Cf. *Œuvres* IX, pp. 43-44, 82-84, 191, 210, 239 etc.

(48) *Ph. H.*, p. 327. Cf. «La vie Cosmique», *E. T. G.*, pp. 39-42, sublinhando a realidade biológica do Corpo de Cristo na posse da Graça por influxo vital.

- (49) Principais textos: João, I, 3-4; XII, 32; XVII, 1-5; em S. Paulo, que o P.^o Teilhard qualifica «o mais «cósmico» dos escritores sagrados» (*E. T. G.*, p. 48): Rom. VIII, 18-22; 1 Cor. XV, 23-28; Ef. 1, 10, 19-23; IV, 9-16; Filip. II, 10; III, 20-21; Col. I, 15-20; II, 9-10; Hebr. II, 7-8.
- (50) «La Vie Cosmique», *E. T. G.*, p. 47; cf. *ibid.*, pp. 196-197, e 408: «Em virtude das propriedades (mesmo naturais) do Centro Universal, o Corpo místico do Cristo cósmico, isto é, de todas as coisas enquanto convergem para Cristo, sob a sua atracção, para se completarem n'Ele no Pleroma» (termo paulino a que nos referiremos adiante).
- (51) «Quelques réflexions sur la Conversion du Monde», *Œuvres* IX, p. 161.—Alguns, o P.e Teilhard chegará a propor a expressão infeliz de uma «terceira natureza de Cristo, natureza nem humana, nem divina, mas cósmica» (*Le Christique*, 1955, inédit., § 3 b, começo; cf. *Comment je vois*, n.º 31; *lettre au P.^o Russo* de 17 de Nov. 1953). Noutro texto (*lettre au P. Ravier*, de 14 de Jan. de 1955), proporá mais justamente uma «subdistinção a operar pelos teólogos de um novo Niceia (alusão ao Concílio de Niceia de 325), na natureza humana de Cristo, entre uma natureza terrestre e uma natureza cósmica». Porque, se Cristo tem uma função cósmica própria (distinta do seu papel criador comum às três Pessoas) só pode ser em virtude da Encarnação, enquanto Deus feito homem, e portanto em virtude da sua natureza humana.
- (52) *Ibid.*, p. 163; cf. p. 87, etc. O P.^o Teilhard vai buscar o termo «pancristismo» a Blondel (cf. *Blondel et Teilhard de Chardin, Correspondance commentée* por H. de Lubac, Beauchesne, 1965, pp. 20 s. e 52-53); no entanto dá-lhe um sentido «físicista» que ele não tem em Blondel. Seja como for, o P.e Teilhard julga assim escapar a todo o panteísmo, pelo menos no sentido condenável do termo (cf. supra nota 16).
- (53) *Œuvres* V, p. 51; cf. *ibid.*, pp. 123-124; *Comment je crois*, II, § 3, meio.
- (54) «Super-Humanité, Superchrist, Supercharité» *Œuvres* IX, pp. 209-210. Notemos que é a própria Escritura que atribui a Cristo o título de Ómega (cf. Apoc. I, 8; XXI, 6; XXII, 13: «Eu sou o Alfa e o Ómega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim»), mas num sentido que não tem nada que ver, parece, com o Centro cósmico de convergência do P.e Teilhard.
- (55) «La Vie Cosmique», *E. T. G.*, p. 49; cf. *ibid.* pp. 124, 195-196, 340, 342, etc. onde o P.^o Teilhard se esforça — para se submeter à teologia mais ortodoxa — por manter, apesar de tudo, o carácter gratuito, propriamente sobrenatural, da Encarnação. — Sobre este problema, somente evocado aqui, ler-se-á com proveito: H. de Lubac, *La Pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin*, Aubier, 1962, cap. XI, pp. 169-183.
- (56) «Esquisse d'une dialectique de l'Esprit» (1946), *Œuvres* VII, p. 156. Quanto à complexidade de Ómega, tal como ele se define como Cume da Antropogénese, ao mesmo tempo emergindo e já emerso, ver sobretudo *Ph. H.*, p. 301. *Œuvres* VI, p. 88; VII, p. 119, 271.
- (57) Segundo o texto maior de São Paulo, Col. I, 15-20, reivindicado mais do que qualquer outro pelo P.^o Teilhard a favor das suas concepções.
- (58) «Le Christ Évoluteur» (1942) *Cahiers Teilhard de Chardin* 5, p. 22.
- (59) «Christianisme et Évolution» (1945), inédito, n.º 8. — Este título de «Christ Évoluteur» não aparece senão tardiamente na terminologia do P.^o Teilhard; mas a ideia dele estava presente desde os primeiros ensaios cristológicos.
- (60) *Œuvres* IX, p. 212 (num parágrafo consagrado a Cristo Evolutor).
- (61) O P.^o Teilhard manifestou sempre certa repugnância em falar de eficiência a propósito de Acção criadora: cf. *E. T. G.*, p. 350 nota, p. 406; *Œuvres* VII, pp. 158 e 270-271, etc. De preferência a um criador do tipo «eficiente», é-lhe indispensável um Criador do tipo «animante»; esta «animação» é mais precisamente a obra do Cristo Universal, cf. *Œuvres*, IX, pp. 88 s.
- (62) Cf. *E. T. G.*, pp. 227-229, 299, 337 s. («Forma Christi»), 350-351, 360, etc. A expressão aparece ainda em *Comment je crois* (1934), II § 3 meio.
- (63) *Œuvres* VII, p. 272; cf. V, p. 124. O P.^o Teilhard é por vezes tentado a assimilar esta Energia crística à Graça de que fala a Teologia: cf. *E. T. G.*, p. 40, 350; *Œuvres* IX, p. 86.
- (64) «La Vie Cosmique», oração final (citada no começo deste estudo), *E. T. G.*, p. 59: «Amo-vos como a Fonte, o Meio activo e vivificante, o Termo e a Saída do Mundo, mesmo natural, e do seu dever.»
- (65) *Le Christique* § 3 c, meio.
- (66) *Œuvres* IX, p. 213 e *M.D.* p. 25.
- (67) *Le Coeur de la Matière*, Intr. — O P.^o Teilhard prefere a palavra «Diafania» à de «Epifania»: «não exactamente a Aparição, mas a transparência de Deus no Universo» (*M. D.* p. 162).
- (68) Não referimos aqui, note-se bem, certas contestações actuais a respeito do Dogma cristológico; particularmente, não entraremos na problemática bultmanniana, que procura distinguir entre o Jesus da História e o Cristo do Kerigma (isto é o anúncio da Salvação pelos Apóstolos), que seria o único da nossa fé. O Cristo que vai servir-nos de referência a propósito do P.^o Teilhard é o do Credo, ao mesmo tempo histórico e trans-histórico.
- (69) Ver: primeira parte, § A: o Cósmico ou o Evolutivo.
- (70) *Pk. H.*, p. 41; cf. *Œuvres* III, pp. 179 s.
- (71) Para esta segunda parte, pode consultar-se: P.^o Smulders, *La vision de Teilhard de Chardin*, Desclée de Brouwer, 2.^a ed., 1965, cap. X e XI.
- (72) *M. D.*, p. 24; cf. *ibid.* p. 157; «La Messe sur le Monde», *H. U.*, p. 33.
- (73) Cf. supra notas 44 e 49.
- (74) Objecção encontrada e formulada pelo próprio P.^o Teilhard em *Christianisme et Evolution*, n.º 8.
- (75) *Œuvres* VII, p. 282; IX, p. 245. Cf. *Ph. H.*, p. 78 (a propósito da vida): «a necessidade e o facto de uma embriogénese cósmica não suprime em nada... a realidade de um nascimento histórico.» No mesmo sentido, cf. *Œuvres* III, pp. 182, 197, 216, 348, etc.
- (76) *Christianisme et Évolution*, n.º 8.
- (77) *Introduction à la Vie chrétienne* (1944), inédito, III, § 2 (parágrafo consagrado à Divindade do Cristo histórico), cf. *M. D.*, pp. 140-141, texto importante: «Suprimida a realidade histórica de Cristo, a

omnipresença divina, que nos inebria, torna-se semelhante a todos os outros sonhos da Metafísica: incerta, vaga, convencional, sem controle experimental decisivo para se impor ao nosso espírito... Portanto, por mais deslumbrantes que sejam os acréscimos que tentarmos discernir no divino Ressuscitado, o seu encanto e a sua envergadura continuarão místicos, o Cristo universal de S. Paulo só pode ter sentido e valor aos nossos olhos como uma expansão do Cristo nascido de Maria e morto na Cruz.»

(78) *PH.*, pp. 69-70; cf. *ibid.*, pp. 33, 42, etc.

(79) Cf. *ibid.*, pp. 50-53, 334-335; *Œuvres* III, p. 316; VIII, pp. 139-141; IX, p. 75, etc.

(79 bis) «Na ordem da intenção»... «na ordem da natureza»... «todas as coisas foram fundadas nele».

(80) *Œuvres* IX, p. 89. A frase latina deve traduzir-se: não apenas «na ordem da intenção», mas «na ordem da natureza», todas as coisas foram nele instituídas (eco de Gol. I, 16).

(81) Cf. *E.T.G.*, p. 339: «Desde antes da Encarnação realizada (em virtude de uma pré-acção misteriosa, mas revelada, da Humanidade de Jesus), toda a História do Mundo é a da informação progressiva do Universo por Cristo.» *Ibid.*, p. 353: «Desde a origem dos tempos (por uma antecipação ou pré-acção misteriosa, à qual é preciso voltar sempre), desde a primeira manhã de Páscoa, na realidade, Cristo ressuscitou.»

(82) Sobre este delicado problema teológico, relativo à graça dos justos do Antigo Testamento e sua natureza «crística», poderemos consultar com proveito o estudo do P.^o Congar «Présence et habitation de Dieu sous l'ancienne et la Nouvelle Disposition», em *Le Mystère du Temple*, Lectio Divina n.^o 22, Edit. du Cerf. 1958, Apêndice III, pp. 310-342.

(83) *Le Christique*, § 2 (parágrafo intitulado, de maneira significativa, «L'Émergence du Christ»), na parte final: texto assinalando três características ao Deus encarnado: «a) tangibilidade de ordem experimental, devida à inserção histórica (pelo nascimento) de Jesus Cristo no processo da Evolução; b) expansibilidade de ordem universal, conferida ao centro crístico pelo efeito da «ressurreição»; c) por fim poder assimilador, de ordem orgânica, integrando potencialmente na unidade de um só «corpo» a totalidade do género humano.»

(84) *La Vie Cosmique*, *E. T. G.*, p. 40.

(85) *M.D.*, p. 117: «...a apaixonante e insondável realidade do Cristo histórico, em quem a vida exemplar de um homem individual esconde este drama misterioso: o Senhor do Mundo vivendo, como um elemento do Mundo, não somente uma vida elementar, mas (além desta e por esta) a Vida total do Universo que ele vem assumir e assimilar experimentalmente a si mesmo.» — É nesta perspectiva que o P.^o Teilhard fala então da Cruz.

(86) Encontrar-se-á uma apresentação sucinta, mas fiel, da posição do P.^o Teilhard a respeito da Criação e do Mal, em Cl. Tresmontant, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Seuil, 1956, pp. 110-121. Ver igualmente do mesmo autor «Le P.^o Teilhard de Chardin et la Théologie», em *la Lettre*, n.^o especial 49-50, Set.-Out. 1962, pp. 11-45 (exposição mais aprofundada e mais crítica).

(87) Cf. sobretudo *Comment je vois*, n.^o 30 e *Ph. H.*, Apêndice, pp. 345-348, que termina: «De uma maneira ou de outra, conclui-se que, mesmo ao olhar de simples biólogo, nada se parece tanto com um caminho da Cruz como a epopeia humana.»

(88) *Du Cosmos à la Cosmogénèse*, *Œuvres* VII, p. 271—Cf. *Comment je vois*, n.^o 31: «Uma série de noções, por muito tempo consideradas independentes, chegam a ligar-se organicamente entre si aos nossos olhos. Não há Deus (até um certo ponto...) sem união criadora. Não há criação sem imersão encarnadora. Não há Encarnação sem compensação redentora. Numa Metafísica da União, os três «mistérios» fundamentais do Cristianismo — até aqui geralmente apresentados como inteiramente separados entre si... — já não aparecem senão como as três faces dum mesmo mistério dos mistérios, o da Pleromização (ou redução unificadora do Múltiplo).» — O P.^o Teilhard reage assim contra a aparência de arbitrário que oferecem os diversos mistérios apresentados como outros tantos acontecimentos fortuitos consecutivos a decisões divinas. Ver igualmente no mesmo sentido: *L'Âme du Monde*, *E. T.G.*, p. 231; *Introduction à la Vie chrétienne*, II, 1; e sobretudo *Christianisme et Evolution*, ainda mais explícito (texto citado pelo P.^o Smulders, *op. cit.*, pp. 144-145 em nota). — Explicaremos mais tarde o sentido da palavra «Pleroma», de que o P.^o Teilhard tira o de «Pleromização».

(89) *Note sur le Christ Universel* (1920), *Œuvres* IX, p. 41: «Para que Cristo seja verdadeiramente universal, é preciso que a Redenção, e portanto a Queda, se estenda a todo o Universo. O pecado original toma desde então uma natureza cósmica que sempre lhe reconheceu a tradição, mas que, dadas as novas dimensões que conhecemos do Universo, nos obriga a reformar profundamente a representação histórica e o modo de contágio (demasiado puramente jurídico) que lhe atribuímos geralmente.» — Sobre este tema, ver sobretudo: *Christologie et Évolution* (1933), inédito § 1; e, a propósito da concepção teilhardiana, P.^o Smulders, *op. cit.*, pp. 174-210.

(90) *Œuvres* IX, p. 162 e «le Christ Évoluteur», *Cahiers T. de Ch.*, 5, p. 26. Sobre este tema da Cruz ver sobretudo, além dos textos atrás citados, *M. D.*, pp. 115-119, em que o P.^o Teilhard conclui: «Em suma, Jesus, sobre a sua Cruz, é ao mesmo tempo o símbolo e a realidade do imenso trabalho secular que, pouco a pouco, eleva o espírito criado, para o levar às profundidades do Meio Divino.»

(91) Cf. *La Vie Cosmique*, *E. T. G.*, pp. 54-57; *Mon Univers*, *Œuvres* IX, pp. 90-92.

(92) O P.^o Teilhard não hesita em falar assim de «sofrimento cósmico», de «compaixão cósmica», *E. T. G.*, pp. 56 e 57.

(93) *Œuvres* IX, p. 90.

(94) Cf. *supra* nota 50.

(95) Cf. *Ph. H.*, Epílogo, pp. 324-332; *Œuvres* II, pp. 371-374; VI, pp. 112-114, 193-195; *Comment je crois*, II § 2 c e § 3 (sobre a «corrente cristã»); *Comment je vois*, n.^{os} 21-24; *Le Phénomène chrétien* (1950), inédito, etc.

(96) *Œuvres* VI, p. 195; cf. VII, p. 154; IX, p. 143; *Ph. H.*, p. 332, etc.

(97) *Le Christique*, § 2 meio.

(98) Sobre este tema ver sobretudo: *Ph. H.* pp. 293-298; *Œuvres* VI, pp. 40-42, 89-105, 180-191; VII, pp. 125-126, etc.

(99) *Œuvres* V, p. 285. Entenda-se por «epifenómeno ou parafenómeno» um fenómeno de importância secundária, essencialmente desprezível.

(100) Expressão — pouco feliz — que o P.^o Teilhard utiliza para designar uma caridade explicitada às dimensões do Mundo moderno (cf. Super-Humanidade, Supercristo, Supercaridade, *Œuvres* IX, pp. 212-216). Ele vê numa tal caridade «rejuvenescida e universalizada», como «o tipo sonhado do excitante evolutivo» de que a humanidade precisa (cf. *Œuvres* II, p. 374).

(101) *Comment je vois*, n.º 24 fim.

(102) Nesta expressão, a palavra «reflexivamente» visa o homem que se caracteriza, aos olhos do P.^o Teilhard, por uma «consciência reflectida». Trata-se portanto da Humanidade enquanto incorporada em Cristo.

(103) *Le Prêtre*, *E. T. G.*, p. 287. É o que o P.^o Teilhard tentou exprimir, de um modo lírico, na segunda e terceira das «Trois histoires comme Benson», intituladas respectivamente «L'Ostensoir» e «La Custode». Cf. *H.U.*, pp. 48-58 ou *E. T. G.*, pp. 98-107.

(104) *M. D.*, pp. 150-151 e 154. — Cf. *E. T. G.*, pp. 287-288, 375; *Œuvres* IX, pp. 92-94.

(105) *M. D.*, p. 58; cf. «La Messe sur le Monde», passim.

(106) Correspondência Blondel-Teilhard de Chardin, *op. cit.*, p. 43.

(107) É a explicação sugerida pelo *M. D.*, p. 154: «Assimilando a nossa humanidade o Mundo material, e assimilando a Hóstia a nossa humanidade, a Transformação eucarística transborda e completa a Transubstanciação do pão do altar. A pouco e pouco invade irresistivelmente o Universo.» — A mesma explicação em «Le Prêtre», *ET.G.*, p. 288. — É a interpretação adoptada pelo P.^o Smulders, *op. cit.*, p. 263 s. Esta interpretação, certamente ortodoxa, parece minimizante: reduz finalmente a pouca coisa — senão fisicamente a nada — a actual cristificação do Universo de que nos fala o P.^o Teilhard, e que, aliás, a seus olhos começou bem antes do homem e da vinda histórica de Cristo.

(108) Como se pode entender segundo «Mon Univers», *Œuvres* IX, pp. 93-94 e em função do que o P.^o Teilhard aliás nos diz: «No universo cada elemento é (fisicamente tanto como metafisicamente) centro elementar em relação à totalidade do tempo e do espaço. Mas em Cristo essa co-extensão de coexistência tornou-se co-extensão de domínio» (*Comment je vois*, n.º 31, nota 35). Aplicada à Eucaristia, esta concepção *acaba*, numa «omnipresença de cristificação» (*M. D.*, p. 150), que não parece implicar qualquer mediação particular.

(109) *Mon Univers*, *Œuvres* IX, p. 114, Cf. «La Parole attendue» (1940), *Cahiers Teilhard de Chardin* 4, pp. 26-27. O termo «Pleroma», que o P.^o Teilhard utiliza naturalmente, é tirado de São Paulo (cf. Cor. 1,19; Ef. 1,23). O seu sentido exacto continua a ser controvertido. Evoca a ideia de uma Plenitude

realizada em Cristo. A partir de «Pleroma», o P.^o Teilhard forja a palavra «Pleromização», na qual ele vê o mistério dos mistérios, integrando todos os outros numa mesma corrente (cf. *supra* nota 88). Vê mesmo nisso o processo pelo qual o próprio Ser absoluto, de certa maneira, se completa «*ad extra*», fora de si mesmo; cf. *Comment je vois*, n.º 29; *Le Coeur de la Matière*, III, § 4 meio.

(110) *Le Christique*, § 3: «O Universo cristificado».

a) A consumação do Universo por Cristo.

b) A consumação de Cristo pelo Universo.

(111) *M. D.*, p. 158: «Ó Jesus, rasgai as nuvens do vosso esplendor! Mostrai-vos a nós como o Forte, o Irradiante, o Ressuscitado! Sede para nós o Pantocrator que ocupava, nas basílicas, a plena solidão das cúpulas! É preciso nada menos do que esta Parusia para equilibrar e dominar nos nossos corações a glória do Mundo que se eleva. Para que vençamos convosco o Mundo, aparecei-nos envolvido na Glória do mundo!» — A palavra «Pantocrator» significa «Senhor do Mundo», literalmente «Aquele que domina sobre tudo».

(112) *Mon Univers*, *Œuvres* IX, p. 92.

(113) *Comment je crois*, II, § 3 (sobre o Cristo Universal), meio; e o Espírito novo (1942), *Œuvres* V9 pp. 123-124.

(114) *Ph. H.*, p. 327: «Princípio de vitalidade universal, Cristo, porque surgido como homem no meio dos homens, pôs-se em posição (e vai-o fazendo desde sempre) de curvar sob ele, purificar, dirigir e sobrealimentar a ascensão geral das consciências na qual se inseriu.» — Repare-se que este texto não faz qualquer referência à Ressurreição, parecendo fazer derivar só da Encarnação essa acção «sobrealimentadora» de Cristo, que se realiza «desde sempre».

(115) Cf. *supra* nota 35 e texto correspondente.

(116) Tema frequente no Teilhard dos últimos anos: cf. sobretudo *Œuvres* II, pp. 227-234, 338-366; V, pp. 153-156, 360-363, 383-385; VII, pp. 281-291, etc.

(117) *Œuvres* V, p. 286.

(118) *Ibid.*, pp. 348-347. Cf. *ibid.* p. 305; *Comment je vois*, n.º 24.

(119) Cf. Mt. 24, 36,44; Actos 1, 7; I Tes. 5,2; II Pedro, 3, 10.

(120) Inspirarmo-nos aqui em G. Grespy *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Edit. Univ., 1961, pp. 204-207.

(121) *Œuvres* V, pp. 50-51. Cf. *ibid.*, pp. 285-287. — Voltamos a encontrar aqui a ideia de que o Universo não poderia ser «bicéfalo», oferecendo a escolha entre duas consumações (cf. VII, pp. 289-290), uma natural (Cume da Antropogénese), outra sobrenatural (Cristo, Cume da Criação), e portanto que esses dois Cumes devem, encontrar-se, senão em coincidência, pelo menos em conjugação (cf. IX, pp. 209-210).

(122) *M. D.*, p. 200 cf. *ibid.*, pp. 41-50, 55-58; *E. T. G.* pp. 66 s., 372 s., etc.

(123) *Mon Univers* (1924), *Œuvres* IX, pp. 113-114, texto citado igualmente, V, pp. 402-403.

(124) *Le Christique*, § 3 b e Conclusão.

(125) *ibid.* § 2, fim.

(126) o pensamento do P.^o Teilhard de Chardin por ele mesmo: «Ma position intellectuelle» (1948), publicada na revista *Les Études Philosophiques*, 10.º ano, Out.-

Dez., 1965, pp. 580-581, texto reproduzido na obra: «Je m'explique», Textos escolhidos e ordenados por J. P. Demoulin, Seuil, 1966, pp. 203-205.

(127) Cf. *supra* nota 26 e texto correspondente.

(128) Ver a este respeito P.^o Smulders, *op. cit.*, cap. VII, pp. 151 s., que, apesar de toda a sua compreensão a favor do P.^o Teilhard, se vê obrigado a concluir que «o esforço de Teilhard para assentar o espírito da humanidade em fundamentos experimentais sólidos... fracassou» (p. 170). O autor acrescenta que se pode ver nele, no entanto, uma espécie de «apologética da esperança», preparando para esta, mas não podendo substituir-se-lhe.

(129) Cf. *L'Union Créatrice* (1917), E. T. G., p. 196: «A Filosofia da União criadora, já decerto o observámos há muito, não é senão o desenvolvimento, a generalização, a extensão do Universo, daquilo que a Igreja nos ensina em relação ao crescimento de Cristo. Ela é a Filosofia do Universo concebida em função da noção de Corpo místico (sublinhado no texto). Assim sobretudo a descobri, só assim poderia ser compreendida: procurando amar e discernir por todo o lado a Cristo.»

— *Mon Univers* (1918), E.T.G., p. 277: «De facto, o sistema da União criadora nasceu, no meu espírito, da necessidade de generalizar, e de ligar indissolúvelmente à estrutura do Mundo o que sabemos a respeito do Corpo místico e da união a Jesus. A melhor filosofia, para mim, será sempre a que mais me permitir sentir Cristo, necessariamente, e em todo o lado.»

— *Mon Univers* (1924), *Œuvres* IX, pp. 81-82: «O Cristianismo apresenta de tal maneira o seu pleno valor em função das ideias da União criadora que esta teoria, em vez de ser olhada como uma filosofia confirmada e revezada pela visão cristã, mereceria antes ser chamada uma extensão filosófica da fé na Encarnação.»

Textos assim, muito explícitos, são dos mais reveladores sobre a génese do pensamento teilhardiano. Iluminam toda a obra, na medida em que esta filosofia da União criadora subentende e estrutura toda a visão do P.^o Teilhard. Não podemos mostrá-lo aqui. Poder-se-ia, certamente, ver nela um caso singular, inédito, de filosofia cristã (filosofia nascida em contacto com a fé, permanecendo, ao mesmo tempo, uma obra de razão pura). Mas faltaria provar que se trata realmente de filosofia — e de uma filosofia válida — e não já de teologia.

(130) *Le Christique*, § 3, começo. — Cf. *Ph. H.*, p. 328: «...O ponto Ómega, de que nunca sem dúvida teria ousado encarar ou formular a hipótese se na minha consciência de crente o não tivesse encontrado, e não apenas o seu modelo especulativo, mas a sua realidade viva.» — Ver também: *Comment je vois*, n.^{os} 21 e 23; *Le Cœur de la Matière*, III, § 1, começo.

(131) Cf. *La grande option* (1939), *Œuvres* V, pp. 65-73, em que o P.^o Teilhard opta por um Universo de estrutura convergente, como sendo «o único que salva a dignidade e as esperanças do ser» (pp. 72-73). Uma tal opção é decerto filosoficamente possível e pode aparecer mais fecunda do que outra; não se pode dizer, no entanto, que ela se imponha cientificamente ou

filosoficamente (cf. a evolução divergente de Bergson).

(132) G. Crespy, *op. cit.*, p. 224, depois p. 47 ou 105.

(133) G. Crespy, «De la Science à la théologie — Essai sur Teilhard de Chardin», *Cahiers théologiques* 54, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel (Suisse), 1965, p. 57. Na sua obra precedente, já citada, o Pastor Crespy notava assim: «Teilhard nunca dá a sensação de estar submetido às Escrituras... Não parte nunca da Bíblia, mesmo quando a ela chega por vezes» (p. 189). É esta uma das maiores censuras que o autor apresenta finalmente contra Teilhard: este, na verdade, não se conformou à norma escriturária que todo o teólogo deve respeitar; e assim não soube reconhecer o lugar, no entanto central, que têm o pecado e o julgamento divino sobre o mundo na Revelação bíblica: «No mundo de Teilhard há lugar para o Cristo vencedor, não há lugar para o Cristo juiz» (p. 218). O P.^o Teilhard teria sem dúvida replicado que não fazia teologia...

(134) Cf. *Lettres* de 7 de Out. de 1947 e de 28 de Abril de 1954 (entre outras...), citadas por Cl. Cuénot: P.^o Teilhard de Chardin, *Les grandes étapes de son évolution*, Plon, 1958, pp. 307--308 e 441.

(135) *L'Etoffe de l'Univers* (1953), *Œuvres* VII, pp. 398 e 405. Ver igualmente os textos citados mais acima, que identificam a Cristogénese a um processo de «Pleromização», cf. *supra* notas 88, 109.

(136) É preciso, a este respeito, distinguir Evolução como teoria científica que hoje se impõe incontestavelmente (se bem que o seu mecanismo profundo permaneça obscuro), e o Evolucionismo como sistema cosmológico ou mesmo filosófico e que ultrapassa bastante a ciência. O evolucionismo teilhardiano é deste tipo; está longe de conquistar a aquiescência dos homens de ciência, que continuam muitas vezes cépticos (cf. Jean Rostand). Nestas condições, a teologia não tem qualquer vantagem em se ligar demasiado a um tal sistema, inspirado aliás — já o sublinhámos — pela própria fé.

(137) «Sauvons l'Humanité» (1936), texto citado segundo a versão aparecida na revista *Études*, de 20 de Outubro de 1937, e retomada nos *Cahiers T. de Ch.* n.^o 3, p. 97.

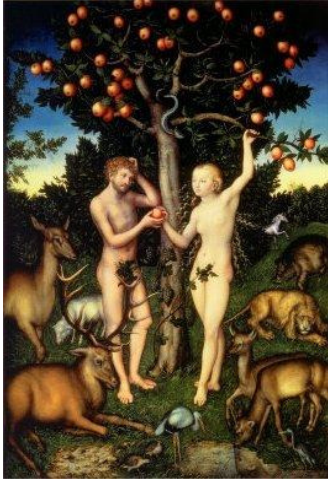
(138) É um ponto que o P.^o de Lubac sublinhou com razão em: *La Prière du P.^e Teilhard de Chardin*, A. Fayard, 1964, pp. 60-66

(139) «Humanizando» o Universo, o Homem dá-lhe um novo rosto. É permitido pensar que a «nova Terra» — anunciada pelas Escrituras — não será uma terra completamente nova, desconhecida do Homem, mas que é de certa forma o «rosto humano» da nossa Terra actual que será transfigurado no último dia. Noutros termos, na Ressurreição, o Homem que há-de ressuscitar será o Homem que pouco a pouco terá «incorporado» em si o Universo. Este Universo participará assim da glória dos eleitos que é identicamente a de Cristo ressuscitado: será pois certamente a «cristificação» do próprio Universo, somente preparada — dessa maneira — cá na terra.

(140) Nota sobre «L'Élément Universel» do Mundo, em Apêndice à *Forma Christi* (1918), E.T.G, p.362

200 anos de DARWIN (I) - Criacionismo e Intelligent Design *

Luís Ferreira do Amaral sj
01.08.2009



Adam and Eve.
1526, Cranach the Elder, Lucas

A publicação há 150 anos de *A Origem das Espécies* por Charles Darwin provocou um autêntico terramoto no modo de pensar da cultura ocidental, um abalo do qual estamos ainda hoje a sentir os efeitos. Como passar a entender o poder de

Deus, se tanta coisa na história do universo parece afinal estar fora do seu controlo, sujeita apenas aos caprichos e arbitrariedades do acaso? Como compreender a bondade de Deus, se é a lei do mais forte que parece vigorar entre espécies e indivíduos? E se todos os seres vivos têm uma origem comum, o que é que nos distingue afinal a nós, seres humanos, dos outros animais?

Reagindo à teoria evolucionista proposta por Darwin, e entendendo-a como conduzindo necessariamente a um materialismo ateu, o movimento “Criacionista” rejeita o conceito de evolução, defendendo uma leitura literal da Bíblia, e apontando a Sagrada Escritura como fonte (também) de conhecimento científico. Para os criacionistas, Deus criou cada umas das espécies “directamente” e em separado, tal como descrito no livro do Génesis.

Este tipo de leitura acaba, naturalmente, por levantar sérios problemas de contradição com aquilo que as ciências dizem, problemas que se foram avolumando à medida que as ciências se desenvolveram e foram ganhando uma autoridade crescente, em termos de previsão e de resultados.

Mas não é o Deus da Bíblia também o Criador do mundo que as ciências naturais descrevem? Como compreender então as contradições que

parecem surgir entre ciência e religião? Não será que os autores humanos da Bíblia pensavam e escreviam de acordo com as visões que tinham do mundo conhecido de então? Ao escreverem há alguns milhares de anos atrás, o seu objectivo não era certamente fazer ciência, mas sim falar-nos de outras questões – provavelmente até mais importantes e determinantes para o ser humano enquanto pessoa, e para a sua existência neste mundo. De facto, já nos finais do século XIX o Papa Leão XIII advertia os leitores das Escrituras para não estarem à espera de nelas encontrar informação de carácter científico.

Uma outra linha de pensamento que se opõe ao evolucionismo é a chamada teoria do “Intelligent Design”. A observação, desde tempos antigos, da ordem no mundo e das características específicas de cada espécie, que tornam os seres vivos admiravelmente adaptados ao meio específico em que vivem, parecia implicar a existência de um “designer divino” por detrás, que os moldou.

Este modo de pensar começou, porém, a ser posto em causa quando, através da observação dos registos fósseis, se foi chegando à conclusão que as características dos organismos não são algo de fixo, mas têm evoluído lentamente ao longo do tempo, de geração em geração. Na verdade, por sua própria natureza, os organismos – ou as espécies – parecem revelar qualidades auto-organizativas e auto-adaptativas. Assim, através de um processo que se veio a designar “lei da selecção natural”, os mais aptos acabam por ser os que têm mais hipóteses de sobreviver e de deixar descendência para o futuro.

Por outro lado, a um nível teológico, se entendemos Deus como verdadeiro Criador, o seu modo de “agir” no mundo dificilmente pode ser entendido à maneira de um designer, actuando ou interferindo em momentos especiais no interior das cadeias naturais de causa-efeito (campo que, de resto, é próprio das ciências).

Tanto a visão Criacionista como a do Intelligent Design contêm sem dúvida importantes intuições – tal como o reconhecer que tudo quanto existe é criado por Deus. Ou que o nosso mundo está criado de um modo tal que permite que nele possa surgir uma incrível variedade de vida e de beleza. Porém, o tipo de argumentação a que o criacionismo ou o intelligent design recorrem é, no mínimo, bastante questionável.

A verdade é que a teoria evolucionista, em si mesma, não tem de ser considerada incompatível com a fé cristã, tal como é oficialmente defendido desde há já algum tempo, pelo menos na Igreja Católica. Alguns teólogos têm mesmo chegado à conclusão que o evolucionismo pode vir afinal a contribuir para um significativo enriquecimento da visão cristã do mundo, pondo em evidência o facto de a criação ser uma realidade dialógica que é viva e dinâmica, que está a ter lugar em cada

momento presente e não apenas num passado distante. Sugestões de aprofundamento:

- John F. Haught, *Cristianismo e Evolucionismo em 101 perguntas e respostas*, Ed. Gradiva, 2009.

- Joseph Ratzinger, *In the Beginning...: A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995 (a ser publicado em breve em língua portuguesa pela Editora Principia).

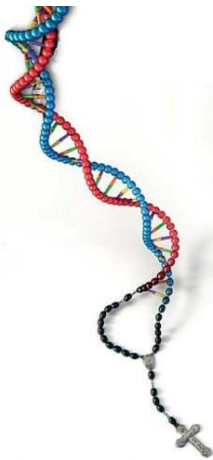
- Pierre Teilhard de Chardin sj, *A Minha Fé*, Ed. Notícias, Lisboa, 2000.

- Congresso Internacional [“O Impacto de Darwin na Ciência, na Sociedade e na Cultura”](#), na Faculdade de Filosofia de Braga (Universidade Católica Portuguesa)

200 anos de DARWIN (II) - Cristianismo e evolucionismo *

P. Alfredo Dinis sj

01.09.2009



A perspectiva evolutiva do universo e da vida teve um impacto tão forte sobre todo o saber humano, incluindo o saber religioso, que muitas das primeiras reacções, tanto de crentes como de não crentes, foi de oposição. Com efeito, a concepção estática do universo e da vida

parecera ao mundo ocidental durante mais de dois milénios o contexto em que se colocava todo o saber humano, científico, filosófico e religioso. Uma concepção evolutiva só poderia ser aceite por quem se dispusesse a rever de alto a baixo tudo o que até ao século XIX se pensava ser definitivo.

No que se refere à origem das diversas espécies vivas, ela era aceite como sendo o resultado de um acto criador de Deus, instantâneo, a partir do qual as espécies, incluindo a espécie humana, se tinham mantido inalteradas. Evidências empíricas crescentes, mesmo anteriores a Charles

Darwin, revelaram um quadro radicalmente diverso. As múltiplas espécies derivaram de um único antepassado.

A primeira reacção da parte dos cristãos mais abertos a esta nova perspectiva foi a de propor uma interpretação metafórica e não literal da narração da criação tal como vem exposta nos três primeiros capítulos do Livro do Génesis. Esta proposta tem tantas consequências teológicas que a Pontifícia Comissão Bíblica, publicou em 1909 um texto oficial no qual negava a possibilidade de abandonar a interpretação literal e histórica do Génesis (Denzinger, 2121 ss.). Com efeito, um tal abandono levaria a negar o que parecia básico no cristianismo: a criação do mundo por Deus em sete dias; a existência do paraíso terrestre e da árvore da vida no meio dele; de Adão e Eva como casais originais em estado de imortalidade dos quais descendem todos os seres humanos; a tentação de Eva pela serpente e a sua desobediência a Deus, juntamente com Adão, tendo assim ambos cometido o pecado original; o início do sofrimento e da morte em consequência deste

pecado e da expulsão de Adão e Eva do paraíso, etc.

Um dos primeiros autores católicos a entender a seriedade destas consequências foi o jesuíta francês Teilhard de Chardin, para o qual a doutrina tradicional do pecado original era inaceitável, como afirmou num primeiro escrito de 1920 sobre a questão. Esta posição de Teilhard, e muitas outras que se lhe seguiram na perspectiva evolutiva, era tão dramática que o jesuíta nunca foi autorizado a publicar os seus escritos. Só depois da sua morte, em 1955, as editoras não católicas começaram a publicação desses escritos que têm sido até agora universalmente lidos e comentados, embora a Igreja Católica não tenha ainda oficialmente levantado duas censuras às obras do autor, uma em 1962, e a sua reafirmação em 1981.

A perspectiva evolucionista foi primeiro prudentemente, e de forma muito genérica, aceite pelo Papa Pio XII na encíclica *Humani generis* (1950). O Concílio Vaticano II incluiu também essa perspectiva nos seus documentos, especialmente na *Gaudium et spes*. O Papa João Paulo II confirmou a aceitação do evolucionismo desde que não fosse negada a criação da alma espiritual por Deus no momento da concepção de cada ser humano, como já tinha sido afirmado por Pio XII. Hoje, a teologia cristã afirma que o universo e a vida são fruto de uma criação contínua de Deus e não de um casual funcionamento das leis da natureza. Esta posição vem na linha da tese tradicional segundo a qual Deus é a causa primeira de tudo o que existe, e age no universo através das causas segundas, as leis da natureza. Mas a criação do universo e da vida, como resultado contínuo de um complexo conjunto de interações de diversos factores, alguns dos quais podem agir de forma

casual, não é, ela mesma, fruto de puro acaso, ao contrário do afirmam alguns evolucionistas contemporâneos, como Richard Dawkins.

A aceitação do evolucionismo pela teologia cristã não resolveu, porém, algumas questões teológicas como, por exemplo, o pecado original e o ‘momento’ do início da humanidade na longa cadeia evolutiva dos primatas. Sobre o pecado original, continuam a publicar-se livros todos os anos. Sobre o início da humanidade, Ratzinger não procura uma explicação em termos de uma alma que Deus insuflou num corpo (perspectiva substancialista do ser humano), mas em termos do início de uma relação dialógica (perspectiva relacional do ser humano): “A argila tornou-se ser humano no momento em que uma criatura pela primeira vez, mesmo que de forma muito velada, foi capaz de formar uma ideia de Deus. O primeiro tu que o ser humano – por mais balbuciado que fosse – dirigiu a Deus é o momento em que o espírito se levantava no mundo. Aqui foi ultrapassado o rubicão da criação humana.” (*Credo para Hoje*, p. 49). O evolucionismo continua a colocar ao cristianismo questões de não fácil resposta.

--

Sugestões de aprofundamento:

- AA.VV.. *Criação e Evolução*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2007.
- Alfredo Dinis, “Implicações teológicas do evolucionismo biológico de Teilhard de Chardin” em A. M. Ferreira e P. A. Pereira (org.). *Derivas* 2005. Aveiro: Ed. Universidade de Aveiro, pp. 61-88
- Joseph Ratzinger, *Credo para Hoje*, Ed. Franciscana, Braga, 2007.

*** NOTA de “TEILHARD EM PORTUGAL – HOJE”:**

Os dois textos aqui apresentados sobre Darwin, evolução e cristianismo foram colhidos no site www.essejota.net, editado pela Província Portuguesa da Companhia de Jesus, em edições mensais, sendo que no último número se anuncia para o próximo um texto sobre “*a relação do Cristianismo com o Darwinismo*”.

Assembleia-geral da AAPTCP

No passado dia 23 de Fevereiro, realizou-se a Assembleia-geral ordinária da nossa Associação, tendo sido aprovados por unanimidade o relatório e contas de 2009, bem como o plano e orçamento para 2010



ASSISE / PARIS 2010

Ensemble, construisons la terre dans la paix et l'amour

Programme ASSISE 2010 – Construire la Terre¹

Vendredi matin 15 octobre 2010 à 9h

Présentations et salutations

1. **Saluto ai convenuti**, Annamaria Tassone, Presidente dell'Associazione Italiana Teilhard
2. **Bienvenue au colloque « Construire la Terre » : Pourquoi ASSISE 2010 ?** Remo Vescia, Président du Centre International Teilhard
3. **Salutations de Son Excellence Mons. Domenico Sorrentino**, évêque d'Assise
4. **L'eschatologie de Teilhard : une orientation pour nos attentes et celles de l'humanité**, Son Excellence Mons. Luciano Pacomio, évêque de Mondovi' (Italie)
5. **Saint François aujourd'hui**, P, Francesco Todisco ofm (Italie)

Vendredi après-midi à partir de 15h

Évolution et perspective

1. **Du big-bang à l'émergence de la vie**, Thierry Magnin (France)
2. **L'évolution, un mécanisme naturel et une méthode rationnelle**, Gianluigi Nicola (Italie)
3. **La conscience comme moteur de la biosphère**, P. Henry Madelin (France)
4. **De la biosphère à la noosphère et au-delà**, Silvana Procacci (Italie)

Samedi matin 16 octobre à 9h

L'homme et la Terre

1. **François et Teilhard: mystique et écologie se rencontrent**, Annamaria Tassone Bernardi
2. **Réévaluation de la matière de Saint Paul à Teilhard**, Luciano Benoni Mazzoni, Vice-président de l'Association Italienne
3. **Universalisme et liberté**, Can. Nugent (Grande Bretagne)
4. **L'écho de Teilhard dans une éthique de la vie dans une société pluraliste**, Michel Renaud, Vice-président de l'Associação de Teilhard au Portugal (Portugal)

Samedi après-midi à 15h

Spiritualisation de l'Univers selon Teilhard

1. **Matière et Esprit ou la Matière de l'univers selon Teilhard**, P. Gustave Martelet (France)
2. **La spiritualité de la conscience**, Mons. Carlo Molari (Italie)
3. **Teilhard, prophète du troisième millénaire**, Mons. André Dupleix (France)

Conclusion du colloque, Remo Vescia, sous la Présidence d'Honneur de François Cheng

Dimanche 17 octobre

Matin : Messe en la basilique

Après-midi : visites à Assise et dans les environs.

¹ Para inscrições, consultar: www.terreentiere.com e <http://www.teilhard-international.com/assise2010/>

Pensamentos escolhidos por Fernande Tardivel

(Teilhard de Chardin, "Hino do Universo", Ed. Notícias, 2ª ed., 1996, tradução de Miguel Serras Pereira)

MEU DEUS, FAZEI COM QUE PARA MIM,

na vida do Outro, brilhe o Vosso Rosto. Essa luz irresistível nos Vossos olhos, acesa no fundo das coisas, fez-me lançar já a toda a obra a prosseguir, a toda a dor a atravessar. Concedei-me que me aperceba de Vós, até, e sobretudo, no mais íntimo, no mais perfeito, no mais longínquo da alma dos meus irmãos.

O dom que de mim pedis para os meus irmãos – o único dom ao alcance do meu coração – não é a ternura cumulada dessas afeições privilegiadas que dispondes nas nossas vidas como o mais poderoso factor criado do nosso crescimento interior; é qualquer coisa de menos doce, mas com igual realidade e igual força. Entre os homens e mim quereis que, com o auxílio da Vossa Eucaristia, se manifeste a atracção fundamental (já obscuramente pressentida por todo o amor, desde que de um amor forte se trate) que faz misticamente da miríade das criaturas razoáveis uma espécie de Mónada em Vós, Jesus Cristo.

«*La signification de la souffrance* », (Tomo VI, Obras Completas)

LA PENSÉE de Teilhard

« Bienheureux ceux qui souffrent de ne pas voir l'Église aussi belle qu'ils le voudraient, et qui n'en sont que plus soumis et plus suppliants. C'est une peine profonde, mais de haute valeur surnaturelle. On ne le dira jamais assez : le catholique est celui qui est sûr de l'existence de Jésus-Christ-Dieu à raison de certains motifs, et malgré beaucoup de scandales. – Pourquoi faut-il que trop d'esprits ne voient que les scandales et attendent de les réduire pour aborder les motifs ! »

(«Genèse d'une Pensée», 1915)
Pierre Teilhard de Chardin

Faça dos seus amigos, amigos de Teilhard de Chardin.
Divulgue a AAPTCP