

SUMÁRIO:

✓ EDITORIAL

✓ Teilhard de Chardin
«par lui-même»
O Cristo Evolutor

✓ TEILHARD em Portugal
- hoje:
CRIACIONISMO E
EVOLUÇÃO -
UM FALSO DILEMA
Michel Renaud

✓ LIVROS DE HOJE
sobre Teilhard:
Une pensée par jour
Évelyne Maurice

✓ ORANDO com Teilhard:
o «credo» de Bertrand Perrier

✓ LA PENSÉE de Teilhard



Associação dos Amigos de
Pierre Teilhard de Chardin
em Portugal

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

teilhard.portugal@sapo.pt
www.portugal.teilhard.org



EDITORIAL

www.portugal.teilhard.org

Eis o endereço electrónico do novo *site* da nossa Associação. Estamos a procurar mantê-lo actualizado e com conteúdos de interesse. É uma tarefa que ainda não está inteiramente afinada e que poderá demorar mais algum tempo.

Para já, porém, os botões de entrada que se encontram na horizontal, logo abaixo do cabeçalho, oferecem alguns conteúdos de interesse, como a seguir detalhamos:

- «HOME», com uma apresentação da AAPTCP, os seus objectivos, actividades e corpos sociais, e um *link* para os Estatutos da Associação.
- «BOLETIM», onde se encontram acessíveis todos os nossos boletins “Teilhard em Portugal – Hoje”, desde o início da sua publicação, portanto do nº 1 (2006/2007) ao nº 12 (o último editado, Set. 2010).
- «GRUPOS TEILHARD», em que figura o texto de apresentação dos Grupos de Leitura, com a informação, no final, dos grupos em funcionamento e das respectivas datas das próximas reuniões (as reuniões são abertas a quem queira assistir, podendo, quem desejar, juntar-se ao grupo).
- «OBRAS», remete para a bibliografia das obras de Teilhard de Chardin (em francês), podendo ser consultados um número apreciável de trechos. Futuramente será ali apresentada a bibliografia de obras de/e sobre Teilhard, editadas em português.
- «CET» (Centro Europeu Teilhard), onde estão acessíveis todos os números da Revista «Teilhard na Europa – Hoje», versões de Portugal, editadas pela AAPTCP, desde o nº 1 de 2007, até ao último, o nº 6, de Junho 2010.
- «PAI NOSSO», texto de reflexão sobre o pensamento de T. de Chardin.
- «LISBOA» (em reformulação).
- «PORTAL TEILHARD», com abertura para o *site* internacional Teilhard de Chardin, gerido pela *Association des Amis de Pierre Teilhard de Chardin*, Paris, ao qual se pode também aceder pelo endereço www.teilhard.org.
Pela sua amplitude e grau de actualização, esta página pode considerar-se uma autêntica janela aberta sobre tudo o que ocorre no mundo de hoje, relacionado com a figura e o pensamento de Teilhard. Para além do botão «Accueil», existe uma série de outros abrindo para diversos países: EUA, França, Itália, Grã-Bretanha e «Outros Países», onde se encontra a Bélgica, a Espanha e Portugal (remetendo para o *site* da AAPTCP que aqui estamos a apresentar). Nestes diversos *links* encontra-se imensa informação sobre actividades e bibliografia nesses diversos países, sendo de relevar o da França, com uma diversidade riquíssima: associações em França, grupos de leitura, textos de iniciação, testemunhos, blogs, bibliografia, actividades, Fundação Teilhard de Chardin, etc.

Num tempo em que cada vez maior número pessoas se familiarizam com a internet e se vão tornando cibernautas, congratulamo-nos por estarmos bem no centro desta teia (web) que reúne e aproxima os Amigos de Teilhard de Chardin por esse mundo fora. E, deste modo, os nossos associados ficam também mais unidos pela convergência do pensamento universal a que Teilhard deu o nome de Noosfera.

Uma Visão em Omega

Estimado por uns, perseguido por outros: eis o estigma da grandeza, daquela grandeza que, além do mais, borda o mistério, o contacto com a expressão mais nuclear da existência e da sobre-existência. Teilhard de Chardin é um dos maiores do século XX; seja na esfera científica, seja na esfera teológica, seja, enfim, na esfera mística em que aquelas duas convergem de um modo mutuamente inter-penetrante. A gosto ou a contra-gosto, o que o Catolicismo, naquilo que tem de mais autêntico, é nos nossos dias, é-o, igualmente, consequência da vida e obra daquele jesuíta francês. Num momento epocal em que a Igreja, em fidelidade à sua missão, pensa e repensa o modo mais pertinente de efectivar a sua presença evangélica num mundo crescentemente mais complexo, conhecer Teilhard de Chardin e a sua visão é de uma pertinência única. Movidos por esta constatação, a Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa no Porto e a Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal uniram esforços e disponibilidades na organização deste Curso Aberto sobre aquele luminar. Curso dito "Aberto" pois não só toda a referência a Teilhard é uma janela aberta para novas realidades jamais enclausuráveis, mas igualmente porquanto pensado para todos os interessados não só em Teilhard de Chardin, mas igualmente nos rostos contemporâneos da Igreja e da espiritualidade Cristã. Ultimamente o mesmo pretende ser uma breve, mas multifacetada e incisiva, apresentação dos mais relevantes contributos daquele pensador ao redor de quatro focos: a sua vida, obra e visão científica; a visão prospectiva; a visão teológica e, por último, a visão espiritual. Uma pessoa, pois, e quatro perspectivas de uma mesma proposta de existência cristã incarnada no mundo que reúnem em si o que de mais desafiante, sólido e pro-vocante a Igreja tem para propor a todos nos dias de hoje.

Gérard Donnadiou - presidente da Associação dos Amigos do p. Teilhard de Chardin de Paris **13 e 14 Dezembro 2010** (18.30 às 21.00 - Salas 14 e 13): Vida, Obra e visão científica Teilhard de Chardin: a pessoa e a obra a partir da observação, na convergência entre a fé e a ciência, da evolução e suas implicações.

Michel Renaud - Universidade Nova de Lisboa
5 Fevereiro 2011 (9.30 às 13.30 - Auditório A1): Visão prospectiva
Uma visão do futuro: a gestação e consumação de uma consciência universal e a meta da humanização.

Alfredo Dinis, s. j. - Universidade Católica, Braga
30 e 31 de Março 2011 (18.30 às 20.30 - Auditório A1): visão teológica
Uma visão em Deus: da humanização plena ao Cristo Ómega em abertura de horizontes.

Vasco Pinto de Magalhães, s. j. - AAPTCP
17 e 18 de Maio 2011 (18.30 às 20.30 - Auditório A1): Visão espiritual
Uma visão no Espírito: a dinâmica espiritual em chave de encarnação divinizante.

Uma Visão em Omega

Curso aberto sobre o pensamento Teilhardiano

Local: Universidade Católica Portuguesa – *campus Foz*
Inscrição: 10 Euros

Vida, Obra e Visão Científica

GÉRARD DONNADIEU

Presidente da Associação dos Amigos do Pierre Teilhard de Chardin de Paris
13 e 14 de Dezembro de 2010, 18.30 às 21.00

Visão Prospectiva

MICHEL RENAUD

Universidade Nova de Lisboa
5 de Fevereiro de 2011, 9.30 às 13.30

Visão Teológica

ALFREDO DINIS, S. J.

Universidade Católica Portuguesa, Braga
30 e 31 de Março de 2011, 18.30 às 20.30

Visão Espiritual

VASCO PINTO DE MAGALHÃES, S. J.

Associação dos Amigos do Pierre Teilhard de Chardin em Portugal
17 e 18 de Maio de 2011, 18.30 às 20.30

Informações e/ou inscrições:

Mireille Arrifana: marrifana@porto.ucp.pt / 226196291
António Paixão: teilhard.portugal@sapo.pt / 912341356


Associação dos Amigos de
Pierre Teilhard de Chardin
em Portugal


CATÓLICA
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA - PORTO
Faculdade de Teologia

<http://www.porto.ucp.pt/teologia/>

O CURSO TEM LUGAR NA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PORTO – PÓLO DA FOZ

Uma Cruz tornada signo de crescimento,
ao mesmo tempo que de resgate,
é a única com a qual poderá
de ora avante persignar-se o Mundo.

O CRISTO EVOLUTOR *

OU UM DESENVOLVIMENTO LÓGICO DA NOÇÃO DE REDENÇÃO¹

Advertência

- I. Uma perspectiva nova em Ciência: a Humanização.
- II. Um conflito aparente no Pensamento cristão: Salvação e Evolução.
- III. Um progresso teológico em vista: a face criadora da Redenção. Observação final. Apêndice: Pecado Original e Evolução.

ADVERTÊNCIA

As páginas que se seguem não se destinam ao «público», mas apenas a «profissionais». Houve quem me censurasse por ter difundido imprudentemente, no passado, algumas concepções cuja novidade tendia a perturbar e extraviar certos espíritos mal preparados para as receber ou as criticar. Aqui, não é à massa crente ou descrente que vou falar, para tentar franquear-lhe um campo amplificado, interminável, de adoração; é antes aos meus pares em filosofia e em teologia que me dirijo, na esperança de os fazer tomar consciência de um estado de coisas que eles podem, sem dúvida, enfrentar melhor do que eu — mas que, por diversas razões, talvez esteja em condições de vislumbrar mais claramente do que eles:

Refiro-me à crescente necessidade em que nos encontramos hoje de reajustar a um Universo renovado as linhas fundamentais da nossa Cristologia.

I. UMA PERSPECTIVA NOVA EM CIÊNCIA: A HUMANIZAÇÃO

Se quiserem falar numa língua inteligível e, mais ainda, persuasiva, aos nossos contemporâneos, é indispensável antes de tudo que os teóricos do Cristianismo compreendam, aceitem e amem a ideia nova de que o Homem moderno foi *cientificamente* levado a fazer de si mesmo.

Num grau inicial, esta ideia é a de uma dependência orgânica e genética que liga intimamente a Humanidade ao resto do Mundo. *O Homem nasceu, e cresce, historicamente, em dependência de toda a Matéria e de toda a Vida.* Concordo que este ponto ainda é incompletamente assimilado pela Filosofia e pela Teologia tradicionais. Mas tais dificuldades e lentidões (inerentes a qualquer mudança de pensamento) em nada alteram uma situação cujo carácter definitivo seria bom que os «doutores em Israel» realizassem no seu espírito. Hoje, a origem do Homem por via evolutiva (sendo o termo «evolução» tomado na sua acepção mais geral, e no plano estritamente experimental), essa origem evolutiva, dizia eu, já não oferece *qualquer dúvida* à Ciência. Capacitemo-nos bem: a questão já está resolvida — tão bem resolvida que continuar a discuti-la nas Escolas é perder tanto tempo como se ainda se deliberasse sobre a impossibilidade de a Terra girar.

Ora, enquanto permanecemos assim na retaguarda a bater-nos contra factos já estabelecidos, o problema científico do Homem não pára de avançar; e, sem esperar por nós, entrou agora numa segunda fase, onde a primeira encontra os seus desenvolvimentos naturais e o seu acabamento.

O século XIX e o século XX (no seu dealbar) tinham-se empenhado sobretudo em elucidar *o passado* do Homem

* Ensaio incluído no tomo 10 das Obras Completas, *Comment je crois*, aqui apresentado na versão portuguesa da Ed. Notícias, *A minha Fé*, 2000, pág. 157-170

¹ Reflexões sobre a natureza da «acção formal» de Cristo no Mundo. Cf. Bonsirven: Rap. (noção histórica judaica) = constituição da *era messiânica* (noção que aparece após o Egito).

— consistindo o resultado das investigações em estabelecer com evidência que o aparecimento do Pensamento na Terra correspondia biologicamente a *uma «hominização da Vida*. Eis agora que o feixe das pesquisas científicas, dirigido *para a frente*, sobre os prolongamentos do «fenómeno humano» está em vias de fazer aparecer, nesta direcção, uma perspectiva ainda mais assombrosa: a de *uma «humanização» progressiva da Humanidade*.

Passo a explicar-me.

Instintivamente, até aqui, propendíamos a representarmos a Humanidade como limitada, para o alto, por uma espécie de superfície de evaporação (a morte) através da qual as almas, produtos sucessivos das gerações, se escapam uma a uma — e desaparecem. Neste regime em estado de equilíbrio, não há qualquer ciclo de amplitude maior que o das vidas individuais. Assim entendida, a Humanidade perpetuar-se-ia, inclusivamente estender-se-ia, na Terra, mas sem mudar de nível, no decurso das idades.

Muito diferente é a figura que começam a descortinar os nossos olhos, de ora avante habituados à enormidade e à lentidão dos movimentos cósmicos.

Na óptica da antropologia moderna, o grupo humano já não forma um agregado estático de elementos justapostos, mas constitui um género de superorganismo, obedecendo a uma lei de crescimento global e definido. Semelhante nisto a qualquer outro vivente, o Homem nasceu não só como um indivíduo, mas *como uma espécie*. Há, pois, motivo para reconhecer e estudar nele, para além do ciclo do indivíduo, *o ciclo da espécie*.

Os cientistas ainda estão longe de chegar a acordo sobre a natureza particular deste ciclo superior. Não creio enganar-me, porém, ao afirmar que cresce neles e se apresta a triunfar a ideia de que o processo biológico actualmente em curso na Humanidade consiste, específica e essencialmente, na elaboração gradual de uma consciência humana colectiva. Cada vez mais claramente, o fenómeno geral da Vida reduz-se, do ponto de vista bioquímico, à edificação progressiva de agrupamentos moleculares ultracomplexos e, por consequência, ultraorganizados. *Pela sua fracção axial, vivente, o Universo deriva, simultânea e identicamente, para o supercomplexo, o supercentrado, o superconsciente*.

Sob este ângulo (onde convergem e se resumem toda a Física, toda a Química e toda a Biologia modernas), o Fenómeno Humano adquire pela primeira vez, na Natureza, um sentido determinado e coerente. A cabeça da vida animal, no Passado, o indivíduo humano, com a suprema complexidade e a perfeita centreidade do seu sistema nervoso. E, à cabeça da vida hominizada, no Futuro, a formação esperada de um agrupamento superior (de tipo ainda desconhecido na Terra), onde todos os indivíduos humanos se encontrarão, a um tempo, acabados e sintetizados.

Cada uma das nossas «ontogéneses» particulares tomada numa Antropogénese geral, na qual se exprime provavelmente a essência da Cosmogénese...

Esta visão parecerá louca àqueles dos meus leitores que não se familiarizaram com a imensidade, agora incontestável, dos abismos entre os quais evolui sem vertigem o pensamento científico moderno.

Repito e mantenho que, em substância, ela exprime simplesmente o que toda a gente começa a pressentir, e o que toda a gente pensará amanhã — para o maior risco (pensam uns) ou para o maior bem (pensam os outros, entre os quais me situo) da nossa Religião.

II. UM CONFLITO APARENTE NO PENSAMENTO CRISTÃO: SALVAÇÃO E EVOLUÇÃO

Enquanto se tratava apenas da estrutura da Matéria, ou da enormidade do Espaço, os últimos progressos da Ciência puderam efectuar-se sem se repercutirem particularmente na paz dos crentes. Entre estas sensacionais revelações do Imenso e do ínfimo, e o dogma evangélico, as relações não eram sobejamente imediatas para serem logo sentidas. — No caso da «Humanização», o caso é bastante diferente. Aqui, um compartimento novo ou, melhor dizendo, uma dimensão a mais, vem de súbito alargar, quase sem limites, o Destino humano — compartimento e dimensão de que nenhuma menção explícita *se encontra no Evangelho*². Até então, o fiel aprendera a pensar, a agir, a temer, a adorar, *à escala da sua vida e da sua morte individuais*. Como irá ele, como poderá ele, sem ruptura dos quadros tradicionais, estender a sua fé, a sua esperança, a sua caridade, à medida de uma organização terrestre destinada a prosseguir ao longo de milhões de anos?...

Desproporção entre a pequena Humanidade que os nossos catecismos ainda figuram, e a grande Humanidade de que nos fala a Ciência; — desproporção entre as aspirações, as ansiedades, as responsabilidades tangíveis da existência consoante elas se exprimem numa obra profana ou num tratado de religião... Não se deve procurar noutro lado senão neste desequilíbrio (mais ou menos explicitamente sentido) a fonte profunda do mal-estar que hoje em

² Jesus anunciara-o: «Ainda tenho muitas coisas para vos dizer, mas não as podeis suportar agora. Quando vier, o Espírito da Verdade guiar-vos-á para a verdade total...» *Jo*, XVI, 12-13. (N. do E.)

dia pesa sobre tantas inteligências e consciências cristãs. Contrariamente a uma opinião comum, não é a descoberta científica das humildes origens humanas, mas antes a descoberta, igualmente científica, de um prodigioso futuro humano, que perturba hoje os corações e que deveria, por consequência, preocupar acima de tudo os nossos modernos apologetas.

Ora como se coloca a questão para a Teologia do ponto de vista técnico?

No conjunto, podemos afirmar que, para transpor a crise de reajustamento pela qual passamos, já se enxerga uma saída triunfal. Prolongadas logicamente até ao fim de si mesmas, as perspectivas científicas da Humanidade determinam, no topo da antropogénese, a existência de um centro ou foco último de Personalidade e de Consciência, necessário para dirigir e sintetizar a génese histórica do Espírito. — Ora este «ponto Omega» (como lhe chamei) não é porventura o lugar ideal donde fazer irradiar o Cristo que adoramos — um Cristo cuja dominação sobrenatural se duplica, como sabemos, de um poder físico preponderante sobre as esferas naturais do Mundo? «In quo omnia constant³.» — Extraordinário encontro, em verdade, dos dados da Fé com os empreendimentos da razão! O que parecia ameaça torna-se confirmação magnífica. Longe de interferir com o dogma cristão, as ampliações desmedidas que o Homem acaba de receber na Natureza teriam assim como resultado (se as levarmos ao máximo) conferir à Cristologia tradicional um acréscimo de actualidade e de vitalidade.

Aqui, no entanto, surge uma dificuldade de fundo onde reside o ponto preciso sobre o qual devem dignar-se reflectir os profissionais a que me dirijo.

Tomados *materialmente* na sua natureza de «Centros universais», o Ponto Ómega da Ciência e o Cristo revelado coincidem — como acabo de dizer. Todavia, considerados *formalmente*, no seu modo de acção, serão verdadeiramente assimiláveis um ao outro? Por um lado, a função específica de Ómega é a de fazer convergir sobre si, para as ultra-sintetizar, as parcelas conscientes do Universo. Por outro lado, a função crística (sob a sua forma tradicional) consiste essencialmente em reerguer, em reparar, em salvar o Homem de um abismo. Aqui, uma salvação, pelo perdão obtido. Ali, um acabamento, pelo êxito de uma obra realizada. *Aqui, um resgate. Ali, uma génese.* Os dois pontos de vista serão transponíveis para o Pensamento e para Acção? — Por outras palavras, poderemos passar, *sem deformação para a atitude cristã*, da noção de «*Humanização por Redenção*» à de «*Humanização por Evolução*»?

Eis, se não me engano, o nó do problema religioso moderno, e talvez o ponto de partida de uma nova Teologia.

III. UM PROGRESSO TEOLÓGICO EM VISTA: A FACE CRIADORA DA REDENÇÃO

E aqui, antes de irmos mais longe, insistamos numa observação preliminar.

Na história da Igreja, é evidente e admitido que as noções dogmáticas e morais se aperfeiçoam continuamente, por explicitação e integração de certos elementos que, de acessórios que pareciam, se tornam gradualmente essenciais, ou até preponderantes. — Na análise do acto de Fé, o mecanismo intelectual da conversão, dominado outrora pela noção de milagre, explica-se principalmente nos dias de hoje pelo jogo de factores mais gerais e menos silogísticos, tais como a maravilhosa coerência estabelecida pela Revelação no sistema total do nosso pensamento e da nossa acção. Em matéria sexual, a teoria do casamento, centrada outrora no dever da propagação, tende agora a levar cada vez mais em conta uma complexão espiritual, mútua, dos dois esposos. Em matéria de justiça, o interesse dos moralistas, mais absorvido até aqui pelos problemas de direito individual, dirige-se com uma predilecção crescente para as obrigações de natureza colectiva e social. Nestes diversos casos e outros ainda, a Teologia evolui, não por adição ou subtracção ao seu conteúdo, mas por acentuação e atenuação relativas dos seus traços — culminando de facto o processo, todas as vezes, na emergência de um conceito ou de uma atitude mais altamente sintéticos.

Voltemos agora à questão particular que nos ocupa.

No dogma da Redenção, o pensamento e a piedade cristãos consideraram *sobretudo* até aqui (por óbvias razões históricas) a ideia de reparação expiadora. Cristo era *sobretudo* olhado como o Cordeiro carregado dos pecados do Mundo, e o Mundo *sobretudo* como uma massa decaída.

Mas o quadro *também* comportava, desde a origem, um outro elemento (este decisivo) de reconstrução, ou de recriação. Céus novos, uma Terra nova: tais eram, mesmo para um Agostinho, o fruto e o preço do sacrifício da Cruz.

Não será concebível — mais ainda, não estará em vias de acontecer que (em conformidade com o mecanismo da evolução dos dogmas, lembrado mais atrás) estes dois elementos, positivo e negativo, da influência crística

³ «N' Ele tudo subsiste.» Col, I, 17. (N. do E.)

interventam os seus valores respectivos, ou até a sua ordem natural, na visão e na devoção dos fiéis guiados pelo Espírito de Deus?

Sob a pressão dos acontecimentos e das evidências modernas, o Mundo tangível e os seus prolongamentos adquirem certamente, nos nossos dias, um interesse crescente para os discípulos do Evangelho. Daí, na Religião, um renovo «humanista» que, sem rejeitar de modo nenhum as sombras, prefere no entanto exaltar a face luminosa da Criação. Assistimos e participamos, neste momento, na ascensão irresistível de um Optimismo cristão.

Ora como reage este Optimismo sobre a forma da nossa adoração?

Antes de tudo, num primeiro grau, Cristo tende cada vez mais a atrair-nos como Condutor e como Rei, tanto quanto como Reparador, do Mundo. Purificar, sem dúvida; mas, ao mesmo tempo, vitalizar: as duas funções, embora concebidas como independentes, já se apresentam ao nosso coração como equipolentes e conjugadas.

Mas já esta posição intermediária parece ela própria ultrapassada.

Interroguem as jovens massas cristãs que despontam. Interroguem-nos a nós próprios. O desabrochamento, o impulso religioso que procuramos e esperamos todos, mais ou menos conscientemente, não deve acaso vir de uma Cristologia renovada onde a Reparação (por muito integralmente mantida que seja) passaria no entanto para o segundo plano («in ordine naturae») na operação salvífica do Verbo?... «Primário», consumir a Criação na união divina; e para isso, «secundário», eliminar as forças malfazejas de retrocesso e de dispersão. Não já expiar *primeiro*, e, por *acréscimo*, restaurar; mas criar (ou sobre-criar) *primeiro*, e, para tanto (inevitavelmente, mas incidentemente) lutar contra o mal, e pagar por ele. — Não será esta a ordem nova que adquirem invencivelmente para a nossa fé os factores antigos?

Sob este prisma, a passagem, a transformação que procurávamos entre Redenção e Evolução parece possível.

Um Baptismo onde a purificação se torna um elemento subordinador no gesto divino total de soerguer o Mundo.

Uma Cruz simbolizando, bem mais que a falta expiada, o ascenso da Criação através do esforço.

Um Sangue que circula e vivifica, mais ainda do que é derramado.

O Cordeiro de Deus que transporta, com os pecados, o peso dos progressos do Mundo.

A ideia de Perdão e de sacrifício mudada, por enriquecimento de si mesma, na ideia de Consumação e de Conquista.

Por outras palavras, o Cristo-Redentor perfaz-se, sem nada atenuar da sua face sofredora, na plenitude dinâmica de um CRISTO-EVOLUTOR.

Tal é a perspectiva que, decerto, se eleva no nosso horizonte.

OBSERVAÇÃO FINAL

Nesta senda, desde já aberta, é claro que não me compete — em boa verdade, não compete a ninguém — prognosticar com certeza até onde avançará o Cristianismo de amanhã.

Apresenta-se no entanto ao meu espírito uma possibilidade sobre a qual gostaria de insistir ao terminar.

Por mais divina e imortal que seja a Igreja, ela não pode escapar inteiramente à necessidade universal em que se acham os organismos, sejam eles quais forem, de se rejuvenescerem periodicamente. Após uma fase juvenil de expansão, todo o crescimento afrouxa e se torna estacionário. E inútil procurar noutro lado a razão do abrandamento de que se queixam as Encíclicas quando nos falam destes últimos séculos «em que a Fé arrefece». E que o Cristianismo já tem dois mil anos de existência e, por conseguinte, chegou para ele o momento (como para qualquer outra realidade física) de um rejuvenescimento necessário por infusão de elementos novos.

Ora, onde buscar o princípio deste rejuvenescimento?

Não noutro lado, a meu ver, senão nas fontes ardentes e ainda mal abertas da «Humanização».

A subida persistente da Humanidade no céu do pensamento moderno não tem cessado, desde há um século, de preocupar e perturbar os defensores da Religião. Eles procuraram constantemente refutar a realidade, ou diminuir o brilho, deste astro novo onde julgavam ver um rival de Deus.

Muito diferente, se não estou equivocado, é o significado do fenómeno; e, logo, muito diferente deve ser a nossa reacção perante ele.

Não só, diria eu, Progresso humano e Reino de Deus não se contradizem de modo algum; — não só as duas atracções podem alinhar uma pela outra sem se transtornarem; — mas de uma tal conjugação hierarquizada apresta-se verosimilmente a sair o renascimento cristão cuja hora parece biologicamente chegada.

Seria já muito se, justapostas uma à outra, num mesmo Universo, fé no Mundo e fé em Cristo fossem conciliáveis, ou até adicionáveis. Mas podemos suspeitar e ambicionar algo de mais.

O grande acontecimento que se prepara, e que devemos ajudar, não seria afinal o facto de, alimentadas, engrandecidas, *fecundadas* uma pela outra, estas duas correntes espirituais fazerem emergir o Cristianismo, *por síntese*, numa esfera nova: justamente aquela onde, combinando em Si as energias do Céu e as da Terra, o Redentor virá colocar-se sobrenaturalmente, para a nossa Fé, no próprio foco onde convergem naturalmente, para a nossa Ciência, os raios da Evolução?

APÊNDICE PECADO ORIGINAL E EVOLUÇÃO

Reflectir sobre as relações possíveis entre Salvação cristã e Progresso humano é evidentemente, lá no fundo, recolocar o problema irritante, mas inevitável, das relações existentes entre Pecado Original e Evolução.

Sobre este ponto delicado, declaro expressamente, uma vez mais, que em nada procuro aqui prevenir ou influenciar as decisões da Igreja. Mas parece-me essencial insistir, junto dos Teólogos, para que fixem a atenção em dois pontos que já não podem omitir nas suas elaborações.

1) Em primeiro lugar, e por um feixe de razões simultaneamente científicas e dogmáticas, já não parece possível nos dias de hoje considerar o Pecado Original como *um simples elo* na cadeia dos factos históricos. Quer atentemos na homogeneidade orgânica de ora avante reconhecida pela Ciência ao Universo físico — quer reflectamos nas extensões cósmicas dadas pelo Dogma à Redenção —, impõe-se uma idêntica conclusão. Para satisfazer ao mesmo tempo os dados da experiência e as exigências da Fé, a Queda Original *não é localizável* num momento nem num lugar determinados. Ela não se inscreve no nosso passado como um «acontecimento» particular. Mas, transcendendo os limites (e afectando a curvatura geral) do Tempo e do Espaço, ela «qualifica» o próprio meio no seio do qual se desenvolve a totalidade das nossas experiências⁴.

Ela não se apresenta como um *elemento serial*, mas como *uma face* ou uma modalidade global da Evolução.

2) Em segundo lugar, depreende-se com clareza que, num Universo de estrutura evolutiva, a origem do Mal já não levanta as mesmas dificuldades (e já não exige as mesmas explicações) que num Universo estático, inicialmente perfeito. A razão, já não precisa, de ora avante, de suspeitar e de procurar «um culpado». Desordens físicas e morais não nascem porventura espontaneamente num sistema que se organiza, *enquanto* o dito sistema não está completamente organizado? «Necessarium est ut scandala eveniant⁵.» — Deste ponto de vista, o Pecado Original, considerado no seu fundamento cósmico (quando não na sua actuação histórica, entre os primeiros humanos) tende a confundir-se com o próprio mecanismo da Criação — onde vem representar a acção das forças negativas de «contra-evolução».

Não me aventurarei aqui a prognosticar as ressonâncias que estas perspectivas terão certamente um dia (para a significar e a engrandecer) sobre a *representação* que ainda fazemos da Falta Original⁶. Mas é absolutamente notável (e até «exaltante») poder já notar o seguinte:

«Seja qual for o passo em frente a que se decida o pensamento cristão, podemos afirmar que ele se dará no sentido de uma ligação orgânica mais estreita (ao mesmo tempo em coextensão e em conexão) entre forças de Morte e forças de Vida no interior do Universo em movimento — quer dizer, ao fim e ao cabo, entre Redenção e Evolução.»*

⁴ «Porque, se ao nível do Homem, o pecado (mal moral) apareceu inevitavelmente (de necessidade estatística, numa «população»), o certo é que ele apareceu e que um tal aparecimento pode ser olhado como tendo «contaminado» o «filó» humano; e, logo, que cada novo humano deve ser baptizado»... *Carta do Padre Teilhard*, 19 de Junho de 1953. Cf. *Vues Ardentes*, p. 112, Éd. du Seuil. (N. do E.)

⁵ «E necessário que advenham escândalos.» O texto exacto da Vulgata, *Aí*, XVIII, 7, é: «Necesse est enim ut veniant scandala.» (N. do E.)

⁶ Condições agora impostas ao Pecado Original:

- 1) que torne *Cristo máximo*,
- 2) que permita, difunda, uma «activância» máxima.

* Pequim, 8 de Outubro de 1942.

Inédito (à excepção da parte publicada no caderno V da Associação dos Amigos de P. Teilhard de Chardin: *Le Christ Évoluteur*, Éd. du Seuil, 1966).

CRIACIONISMO E EVOLUÇÃO – UM FALSO DILEMA ⁷

Michel Renaud

1. A criação e o tempo. A cultura contemporânea reserva-nos surpresas, entre as quais se situa a recrudescência do interesse pela criação. É verdade que a criação nunca deixou de ser discutida, negada, aceite como tese filosófica ou acreditada como dogma de fé. A ciência contudo coloca-nos perante um novo desafio: será que o universo começou com o big-bang? E se for assim, o que havia antes do big-bang? Percebe-se que por detrás desta questão se esconde o enigma do tempo: quando é que o tempo começou? Mas a própria questão, de certo modo, não tem sentido, porque a interrogação «quando» supõe ela própria a existência prévia do tempo. Tudo se passa então como se devêssemos pressupor um tempo antes do tempo, para indicar o momento em que o tempo surgiu. E, do mesmo modo, deveríamos perguntar quando começou este tempo originário dentro do qual foi possível discernir o momento inicial do tempo. Noutros termos, o tempo precede-se a si próprio, o que significa que é sempre a partir dum tempo que levantamos a questão da origem do tempo. Não é possível, portanto, pensar a origem do tempo sem imaginar um tempo já dado. E se temos que remontar indefinidamente para um tempo cada vez mais originário para pensar os tempos nos quais se origina o nosso tempo, caímos sob o argumento aristotélico segundo o qual uma prova que supõe uma quantidade indefinida de pressupostos não prova nada, o que se exprime na famosa fórmula «*ananchê stênai*», é preciso parar. De onde vem então o tempo? Será que o tempo foi criado por uma instância que, ela própria, está fora do tempo? Mas no estrito campo da ciência não há prova científica senão daquilo que é acessível à metodologia científica, o que não impede que a ciência pareça estar aqui perante um enigma. Poder-se-ia pensar, no campo da cosmologia científica numa quantidade indefinida de universos, segundo a teoria da expansão finita do universo à qual sucederia a sua contracção também finita, o que seria comparável a um elástico cujo jogo de distensão e de

contracção seria ele próprio indefinido. Não conheço esta teoria senão pela sua metáfora do elástico, pelo qual se indica que a expansão do universo teria um limite, precedendo a sua contracção total, numa alternância indefinida entre um big-bang e uma expansão total do universo. O que este argumento indica é, em meu entender, que o conceito de criação não é um conceito científico. Move-se num registo epistemológico diferente do dos conceitos científicos.

2. A criação ex nihilo. O que é então a criação? Poder-se-ia dizer que este conceito recobre também uma multiplicidade de usos semânticos diferentes. O oleiro que outrora realizava a sua ânfora, o artista que cria, o poeta que escreve a sua poesia, o arquitecto que planeia um edifício, todos estão empenhados numa obra de criação. Também existem criações do espírito que ultrapassam o campo das artes; por sua vez, um grande filósofo faz igualmente um trabalho de criação. Mas estas formas de criação são sempre relativas, enquanto pressupõem a existência de algo, matéria ou material, preexistente. A experiência que os seres humanos fizeram neste campo foi sempre a de uma criação que se identifica com uma espécie de transformação. É por isso que o conceito filosófico de criação é tão complexo: em si, a criação deveria ser ex nihilo, a partir do nada. Mas esta ideia do nada é ela própria consideravelmente difícil de pensar. Ela tornou-se fundamental na filosofia a partir de Platão, embora não tematizada senão como não-ser. Quer-se dizer que o nada é sempre espontaneamente imaginado como um buraco, como uma ausência, mas como uma ausência de qualquer coisa. O buraco na estrada mostra que falta alcatrão, o vazio financeiro é uma falta de dinheiro. Quando o pensador não alinha *nada* na sua página ou no écran virgem do computador, é um vazio de inspiração, etc.

Outra coisa é pensar o nada como tal, sem referência a um determinado objecto que faz falta. A criação a partir do nada evoca isso mesmo, isto é, o vazio enquanto tal. É verdade que se poderia dizer que o nada que precede a criação é precisamente a ausência de universo, o vazio de tudo. Mas então o nada torna-se um conceito meramente operativo para indicar que a criação constitui um começo absoluto, um começo sem pressuposto, um princípio que, enquanto tal, «principia» a possibilidade de todos os princípios definidos. Será ele então um princípio indefinido, no sentido em que se opõe a todos os princípios definidos ou subordinados? Por um lado, sim, mas por outro lado, não o poderemos caracterizar como princípio *em si* indefinido, precisamente porque é definido como princípio puro.

⁷ Conferência de 30 minutos proferida no Colóquio «Ainda Darwin. Evolução, ética e direitos humanos» na Universidade Lusíada – 5 de Março de 2010

A conclusão deste breve raciocínio é a de que o conceito puro de criação, enquanto criação a partir do nada, significa uma criação absoluta, sem pressuposto. Só um ser absoluto, um ser divino, é capaz de uma criação desta natureza. Neste sentido, o demiurgo de Platão que fabrica o mundo não é um ser absoluto porque molda a matéria preexistente do cosmos, ao manter o olhar fixado no modelo suprasensível. Por outro lado, sabe-se também que nas suas antinomias da razão pura Kant aborda a *criação a partir de nada* no conceito de uma causa não causada, de uma condição não condicionada, isto é, mostrou que a razão humana forma a ideia do incondicionado.

3. A criação na narrativa do Génesis. Esta entrada na matéria deve ser completada tendo como ponto de partida uma outra constelação, nomeadamente a das narrativas simbólicas. Na narrativa bíblica, pelo menos no capítulo 1 do Génesis, a terra «vazia e vaga», o famoso *tohu wabohu*, indica que a principal actividade do Deus é uma transformação, uma maneira de pôr ordem no caos primitivo. Assim, tal como os bons comentadores notam hoje, a primeira narrativa da criação no Génesis pensa a criação não a partir do nada, mas como uma activa «ordenação», que se realiza pelo poder e pela força da palavra divina (*dabar*). Do mesmo modo, a segunda narrativa da criação começa com estas palavras: «No tempo (*beyôm*) em que Iavé fez a terra e o céu», etc. Também não se trata da criação a partir do conceito de nada, mas do acto de «formar», de «moldar o homem» a partir da argila do solo (a tradução portuguesa diz: «a partir do pó da terra»), como se a argila ou o pó já tivesse sido criado, embora a narrativa não o conte explicitamente. Aqui também a criação é apresentada como a acção de configurar, de pôr forma ou molde, sem que se refira a ideia do nada.

Esta observação porém é ainda marginal face à interpretação hermenêutica contemporânea. Com efeito, a grande descoberta que surgiu no fim do século XIX e que se solidificou pouco a pouco na primeira metade do século XX foi o discernimento dos géneros literários. As grandes narrativas de criação, que as múltiplas culturas proclamam e celebram liturgicamente em geral no princípio do novo ano, não são coextensivas às narrativas de acontecimentos históricos; são de tipo mítico. Não entraremos aqui na distinção entre lenda, saga e mito; é-nos suficiente afirmar que o tempo dessas narrativas não é um tempo empírico, mas um tempo «imemorial». Por tempo imemorial significa-se que não se trata de um tempo de que é possível ter a memória empírica; a única memória que gera é a memória da sua própria proclamação e celebração pelas gerações precedentes. Não se poderia exagerar a importância da descoberta dos géneros literários; é ela

que condiciona a natureza da *verdade* que se atribui, entre outros casos, às narrativas da criação.

Cada narrativa mítica pretende enunciar uma verdade, mas esta verdade situa-se a um nível diferente, por um lado, para estes seres humanos que chamaremos «homens do mito» e, por outro, para os intérpretes ou hermeneutas do presente. O homem do mito acredita na verdade histórica dos acontecimentos narrados, como se estivessem na origem empírica do tempo presente; o hermeneuta, por seu vez, procura além dos acontecimentos o seu sentido e a sua pretensão à verdade. Isso exige o que Paul Ricoeur chama a tarefa da desmitologização, por oposição à desmitização. Desmitizar o mito seria abandoná-lo como narrativa totalmente desprovida de verdade, enquanto mítica, como se a não existência real dos seus acontecimentos invalidasse à partida toda a sua possibilidade de exprimir uma verdade. Foi a tese, por exemplo, do século XIX, com a filosofia de Augusto Comte, para o qual o universo do mito representa a infância da razão, a idade incapaz de se virar para a verdade científica. Em sentido contrário, a hermenêutica considera que é necessário desmitologizar sem desmitizar. A interpretação que desmitologiza procura captar a verdade profunda do mito sem cair na crença ingénuo da realidade histórica dos acontecimentos narrados. A narrativa ficcional do mito esconde uma verdade de natureza ontológica, que se diz graças àquilo que para, nós hoje - não para o homem do mito -, é mera ficção.

Já se percebe que o conflito entre ciência e Bíblia caduca imediatamente do ponto de vista da hermenêutica contemporânea. A criação no Génesis não tem nenhuma pretensão científica; a verdade da narrativa bíblica pretende mostrar que o mal moral não provém do criador, mas do ser humano, de tal modo que esta verdade do mito bíblico reside naquilo que Ricoeur chamou, desde 1960, a «visão moral do mundo». Por visão moral entende-se uma compreensão que vê na responsabilidade do agir humano a origem de uma determinada situação do mundo. Segue-se que a teoria do pecado original, pelo menos tal como foi referida na narrativa do Génesis, tem que ser também reinterpretada na mesma linha. Felizmente, já não estamos perante a necessidade de pensar como complementares o tema da hereditariedade como transmissão biológica automática e a herança de uma situação de pecado, isto é, do mal moral recebido como herança quase-biológica. Esta complementaridade põe sobre pé de igualdade a responsabilidade moral e o determinismo da transmissão biológica. Isso não significa que o tema teológico do pecado original tenha perdido a sua actualidade. Pelo contrário, diremos, é só agora que estamos capazes de retomar de modo muito mais expressivo a ideia de pecado original: quem pode negar a presença do mal, do mal moral no mundo? E se Adão e Eva são em conjunto a figura de todo o ser humano que nasce, podemos facilmente compreender

que cada pessoa que nasce está mergulhada num mundo no qual a presença do mal e das estruturas do mal a precede e envolve. De certo modo, recuperamos hermeneuticamente uma ideia teológica antiga, isto é, a do pecado original compreendido como uma *situação* (pecado original *originado*, e não *originante*) na qual cada pessoa está ao nascer, embora sem responsabilidade individual. A minha tarefa presente não consiste contudo em interpretar hermeneuticamente o tema do pecado original, mas em articular criacionismo e evolucionismo.

4. A criação como dependência. A transição é-me sugerida pelo parágrafo final da entrada «criação» no tomo 2 – *Les notions. Dictionnaire* - da *Encyclopédie philosophique universelle*. O autor, D. Baqué, acaba a sua análise do conceito de criação da seguinte forma. «A crítica kantiana da noção de criação verifica-se determinante e constitui uma etapa essencial na história deste conceito, na medida em que abre a via para a sua desvalorização teórica. Sob as críticas conjugadas do evolucionismo, do materialismo e do positivismo, a questão da criação apareceu como historicamente datada e teoricamente caduca. Só permanece deste modo, em última instância, a ideia de uma criação relativa, de que testemunha a criação artística, concebida como promoção de algo novo a partir de dados preexistentes» (p. 505). Estranha conclusão de um artigo que começava bem e percorria o sentido da criação na escolástica, em Descartes, Leibniz e Kant. Noutros termos, para este autor, o evolucionismo contribui para tornar caduco o conceito *filosófico* e, provavelmente teológico, de criação.

Quanto ao conceito de criacionismo, ele poderia ser entendido como uma tese científica. Se se trata contudo da tese que nega o evolucionismo no terreno científico em que se coloca, ele devia apresentar as suas patentes meramente científicas. O debate seria então apenas confinado à *ciência* biológica da evolução. Ora, é cientificamente difícil negar a evolução das espécies, ainda que se compreenda esta evolução num sentido diferente do de Darwin ou na base de um modelo mais complexo que não o dele; não é contudo neste terreno científico que me colocarei. A hipótese de um criacionismo científico, se se colocar no estrito plano da ciência biológica, parece portanto caduca: se por criacionismo se entende o efeito de uma intervenção divina, ele consiste na importação, dentro da ciência, de dados não científicos, de teor, senão ideológico, pelo menos filosófico, religioso ou teológico. Compreende-se então que os cientistas não possam admitir esta interferência. A consequência é de grande importância para nós: não será portanto no campo da mera ciência biológica que se deve confrontar criacionismo e evolucionismo; noutros termos, será necessário perguntar se, para quem aceita o evolucionismo biológico, o conceito filosófico de criação está

desprovido de sentido ou é pensável num outro plano de racionalidade.

Notemos que o debate não se situa então directamente entre a ciência e a religião, mas entre a ciência da evolução, o conceito filosófico de criação e a teologia, num diálogo triangular. A resposta que propomos não tem nada de original na sua enunciação global: enquanto noção filosófica, a criação *ex nihilo* supõe, em primeiro lugar, uma filosofia na qual a existência de Deus seja racionalmente aceite; em seguida, supõe uma teoria metafísica que distingue as causas primárias das causas secundárias. As causas secundárias referem-se à causalidade de tipo físico, tal como nas ciências lógico-empíricas. A este nível metodológico as causas não precisam do conceito de criação para a sua formulação, de tal modo que a causalidade no campo da evolução das espécies pertence exclusivamente ao discurso científico. Situada num outro cumprimento de ondas, a causalidade primeira ou causalidade metafísica implica uma problemática do «princípio» das coisas e do real, que cruza a causalidade científica sem se confundir com ela. É portanto possível aceitar o conceito filosófico de criação e adoptar a posição científica do evolucionismo, uma vez que não se trata de dois discursos homogêneos.

A criação *ex nihilo* aparece, filosoficamente, como uma relação de dependência contínua, continuada, na qual o ser humano compreende o cosmos e a sua própria existência como resultados de uma iniciativa que ele não constitui e de que não possui o domínio. Esta relação de dependência, em filosofia, implica uma forma de compreensão que se situa no prolongamento da questão «porquê?» e não apenas da questão «como?». Não é preciso desenvolver aqui um tratado racional da existência de Deus, mas apenas indicar que, na base de um raciocínio permanecendo na órbita da filosofia, é possível – e não a priori impossível – descobrir a presença de um absoluto divino e criador. É evidente que será necessário interrogar a experiência humana que subjaz a este raciocínio, assim como verificar a transição conceptual em virtude da qual se passa desta experiência para a posição de uma existência divina. Julgo mesmo que nesta transição haverá um momento não especificamente racional, que exige o envolvimento de um reconhecimento por assim dizer ético. Não é, com efeito, a mesma coisa considerar que temos argumentos racionais para aceitar a existência do Absoluto divino e aceitar efectivamente esta própria aceitação racional; esta exige, além do assentimento da razão, a intervenção de uma decisão ética que aceite as conclusões que a razão propõe. De todo o modo, a compatibilidade entre a noção filosófica de criação e o evolucionismo científico não poderá ser negada a partir da teoria da evolução. O «*ex nihilo*» da criação traduzirá apenas o carácter «*princípial*» da dependência contínua do ser humano e do cosmos relativamente a Deus, à maneira do

incondicionado kantiano. Será, em nosso entender, a partir da compreensão da liberdade humana, mais do que a partir da evolução das espécies, que se encontrará o caminho reflexivo susceptível de levar o pensador ao reconhecimento de uma presença absoluta no coração da liberdade humana. Assim, não é imediatamente a partir de uma reflexão sobre o cosmos, mas pela mediação da existência humana que se poderá chegar à existência de Deus.

Quanto à relação entre evolução e teologia, já sabemos que, tal como para a filosofia, não existe uma incompatibilidade de base, uma vez que foi ultrapassada toda a pretensão cosmológica da narrativa do Génesis. Para determinados espíritos, será mesmo mais fácil harmonizar a visão de fé na criação com a teoria do evolucionismo do que a articulação deste com a filosofia. De todo o modo, é preciso notar, tal como Paul Ricoeur o afirmou na esteira dos estudos exegéticos, que na tradição bíblica, tão judia como cristã, a narrativa do Génesis não é a única afirmação da criação; no fim de contas, esta não precisou de uma narrativa de tipo mítico, mas apoiou-se num enunciado simples de tipo autoreferencial: Deus é criador; autoreferencial, na medida em que este enunciado já não se deduz de outra afirmação sobre Deus, mas se justifica pela própria fé, compreendida como adesão – sem a necessidade de prova – à uma palavra oferecida ao ser humano e situando-o a partir dela mesma. Também aqui, a criação é então o processo que, pensado a partir de Deus, corresponde, do lado do ser humano, à aceitação de uma *dependência vivida*. Fora da aceitação desta dependência, compreende-se portanto que o conceito de criação perca a sua pertinência ou, eventualmente, suscite uma rejeição hostil.

5. A dupla leitura da evolução. Compatível com uma tese filosófica assim como com a afirmação da fé, não será que a teoria científica da evolução pode entrar com elas numa relação de maior diálogo, em vez de simplesmente ser pensadas como cruzamento pacífico, que se torna em seguida vias paralelas sem interferência? Efectivamente o ser humano não é um armário de gavetas estanques, nas quais as diferentes atitudes que toma, enquanto cientista, filósofo ou homem de fé, não se tocam nem se interpenetram. A tarefa seguinte que estaria assim à nossa espera e que, por falta de tempo, não faremos senão esboçar, consistiria em retomar o processo da evolução e mostrar que é susceptível de duas leituras, uma de natureza progressiva, outra de natureza retrospectiva. Apareceria então que a ciência da evolução surge apenas como leitura progressiva, determinada pelos factores que a condicionam.

Aquilo mesmo que aparece como escolha aleatória de um determinado caminho evolutivo deve

possuir *determinações* ainda não descobertas, incompatíveis com o conceito filosófico de finalidade. Será que a ciência se baseia num *determinismo* evolutivo? Tudo dependerá da nossa compreensão do conceito de determinismo; na verdade, se o determinismo evoca apenas a sequência causal de factores evolutivos, não repugna de modo nenhum que se fale de determinismo evolutivo. Mas em geral, quem fala de determinismo pretende afirmar a presença de uma causalidade necessária e cega ou reciprocamente – o que é a mesma causa – de uma necessidade causal impedindo todo o recurso à descoberta de uma finalidade na evolução. Ora, se assim fosse, o cientista iria erradamente absolutizar os pressupostos metodológicos da sua investigação. Noutros termos, é normal que o conceito de finalidade não esteja presente na análise *científica* da evolução; o contrário constituiria um paralogismo, e os biólogos fazem bem em não intrometer, na sua análise rigorosamente científica, a presença de uma finalidade. Mas isso não significa que a única análise possível da evolução seja científica. Com efeito, a leitura da evolução pode e deve também ser retrospectiva, à maneira de uma viagem já efectuada e recapitulada a partir do seu termo.

É então *para uma consciência que já conhece o termo da viagem* que podem ser reinterpretadas todas as etapas do percurso como *finalizadas* em direcção ao termo da própria viagem. Do mesmo modo, é só para o ser humano, para a consciência humana, que se descobre a finalidade secreta da evolução. Assim, por definição, esta finalidade não pode senão escapar ao cientista, na medida em que exige um outro olhar, de natureza retrospectiva, para poder proceder, por exemplo como fez Teilhard de Chardin, a uma extrapolação cujo sentido exige uma conversão metodológica.

Em conclusão, o diálogo entre a ciência da evolução e a teoria da criação aparece como um dilema falso, cuja aberração não deveria escapar nem sequer aos ateus, sob pena de eles ainda manifestarem uma compreensão infantil e ultrapassada da religião. Mas assim como verificamos, a primeira tarefa consistiu em libertar o caminho de interpretações erradas, a fim de se poder pensar a compatibilidade de duas abordagens metodológica e epistemologicamente diferentes. Em último lugar, apareceu-nos contudo a necessidade e a possibilidade de conciliar mais estreitamente duas leituras da evolução, uma especificamente enunciada em termos de causalidade ou de probabilidade, outra, partindo de outros pressupostos e recapitulando em termos de finalidade o trajecto da evolução reinterpretada a partir do seu fim e eventualmente projectada para o sentido do seu futuro.

« Une pensée par jour »

- Pierre Teilhard de Chardin

Textos escolhidos por Évelyne Maurice ⁸ (para todos os dias do ano)

Apresentação da obra pela autora: ⁹

Esta pequena obra tem por objectivo a introdução ao diálogo que Pierre Teilhard de Chardin quis entabular com os seus contemporâneos no início do século XX e que permanece hoje actual.

Jesuíta, cientista, paleontólogo, Teilhard soube sempre, com audácia e coragem, confrontar as suas convicções cristãs com as teorias dum mundo em plena evolução. Nenhum acontecimento, nenhuma dificuldade foram susceptíveis de abalar a sua confiança inquebrantável na validade da mensagem cristã, que convida a viver uma existência autenticamente humana, hoje e amanhã. De

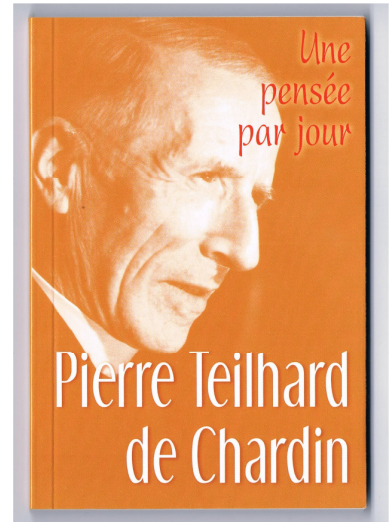
formação clássica, Teilhard viveu intensamente as grandes perturbações que marcaram o fim do século XIX e a primeira metade do século XX: duas guerras mundiais, emancipação das ciências relativamente à religião, abertura ao universal e à dimensão planetária. Teve uma visão antecipada da modificação das maneiras de viver e de pensar originada pela aceleração do progresso técnico e pela abertura ao universal. Neste movimento, o cristianismo surge como que imobilizado, enquanto, em seu redor, o mundo avança e se olha cada vez mais como um todo. Teilhard nunca deixou de fazer dialogar o amor de Deus e o da terra, no sentido de os fazer avançar em harmonia para a sua completude, na plena consciência de que o universal se realiza no pessoal.

Graças ao face a face quotidiano que permite a leitura destes trechos escolhidos de Teilhard, é-nos possível descobrir ou aprofundar os elementos centrais da sua visão do mundo e da sua fé. O homem, chamado a completar a sua humanidade, não é um mero puro espírito separado do real, mas é no seio da natureza, no universo em que se encontra imerso, que ganha vulto e se compreende. Porém, isso não significa o alinhamento do homem com o animal. O animal sabe, o homem sabe que sabe. Num dado momento, surge na evolução o «Passo da Reflexão», aparece o pensamento como uma membrana que recobre toda a terra. Ele surge como um salto qualitativo inexplicado. A partir desse instante, os homens «põem-se a pensar». Eles interrogam-se para onde vão, qual é o resultado dos seus esforços. Exercem então a sua liberdade e as suas capacidades críticas. Estarão eles destinados a uma morte total ou serão arrastados irreversivelmente para o centro dos centros que confere à sua humanidade um último grau de personalização? Jesus, que se inseriu na humanidade, por direito de nascença, abre, por direito de ressurreição, um futuro para todos os homens. Teilhard dirá claramente que, para ser cristão, é preciso primeiramente ser-se um homem. Ele ajuda-nos a traçar assim o caminho da vida numa terra sobre populada, onde a humanidade só construirá o seu futuro se aceitar viver a solidariedade por amor e não por coerção.

Estas citações de Teilhard permitirão ao leitor, seguindo o seu método de sempre privilegiar a experiência ao discurso metafísico, descobrir e experimentar a validade da mensagem respeitante a Cristo. Para além das palavras, desprende-se a força de ir sempre mais em frente para atingir o fim a que cada indivíduo é chamado: desenvolver-se e cumprir-se graças à atracção daquele que, acima e em frente de cada um, irradia o universo inteiro, ou seja, aquele Ómega que, por revelação, os cristãos reconhecem como Jesus de Nazaré, «Primogénito de toda a criatura, Primogénito dentre os mortos» (Col 1, 15-19).

Teilhard convida os homens a lançarem-se em cheio no real, a deixarem-se atrair pelo Cristo, Motor do universo, a trabalharem sem desfalecimento, para construírem um mundo onde triunfe a esperança e o gosto de viver. O pensamento de Teilhard não pode deixar de fecundar o nosso presente para nos conduzir a Um maior que nós, o único que nos permite cumprirmo-nos e bem vivermos para nos abirmos ao futuro.

Pierre Teilhard de Chardin, une pensée par jour
Médiaspaul, Paris, 2010, 107 páginas, 14x9,5 cm



⁸ Évelyne Maurice é Doutora em Teologia e membro da faculdade de teologia das Faculdades jesuítas de Paris (Centre Sèvres) e é a co-autora da obra *CHRIST PRÉSENT ET UNIVERSEL, la vision christologique de Teilhard de Chardin* (ver Boletim nº 9, p.14)

⁹ Tradução do prefácio da obra, da responsabilidade de TPH

ESTÃO ABERTAS AS INSCRIÇÕES PARA O

5º RETIRO ANUAL

Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal

6 (fim do dia), **7** (todo o dia), **8** (domingo, saída ao fim da tarde) de Maio de 2011

Casa de Exercícios de Santo Inácio

(Praia Grande, Colares)

orientado pelo

Padre Vasco Pinto de Magalhães s.j.

(na óptica da espiritualidade de Teilhard de Chardin)

PREÇO DA INSCRIÇÃO (por pessoa): €20.00 (não sócios), €15.00 (sócios),

Custo de estadia completa na Casa de Retiros (2 dias): €76 por pessoa

Preço de refeições tomadas isoladamente: € 13 (não residentes)

Data limite de inscrição : 20 de Abril de 2011

(por ordem de data de chegada, com prioridade a sócios, até ao limite máximo de 50 pessoas)

Confirmação após recepção de cheque, com valor da inscrição, à ordem de AAPTCP

NOTA

A indicação de disponibilidade dos interessados não casais para a PARTILHA de quartos, permitirá acolher um número superior de participantes

(destacar pelo picotado)

FICHA DE INSCRIÇÃO PARA O 5º RETIRO DA AAPTCP, 4, 5 e 6 DE FEVEREIRO DE 2011

Nome(s): _____

(indicar entre parêntesis se é casal)

Associado da AAPTCP: nº _____

Não-associado da AAPTCP: _____

(assinalar com X)

Contacto: telefone _____ telemóvel _____

e-mail _____

Ocupação de quarto: (assinalar com X)

casal _____ **individual** _____ **não residente** (só refeições) _____

Se individual, indicar disponibilidade para partilhar o quarto: sim _____ não _____

Data: _____

Assinatura: _____

Enviar, acompanhado do pagamento da taxa de inscrição

(€15 associados, €20 não associados), para:

AAPTCP, R. Vila Catió, 397, 6º esqº, 1800-348 LISBOA (tlm: .912 341 356) ou

teilhard.portugal@sapo.pt

No seu último número, o 35, de Setembro 2010, a revista "Teilhard Aujourd'hui" (da Associação francesa de Teilhard de Chardin) publica o «credo» de Bertrand Perrier, recentemente falecido, membro do grupo de leitura de Nîmes. Por nos parecer que pode constituir um bom exemplo de "orando com Teilhard", aqui o apresentamos, em tradução:

Senhor,
encontrei-te na criação.
Que prova de amor confiares-ma em toda a liberdade!
Reconheço-te
nesse amor que não consigo compreender,
nessa liberdade nunca contestada que me responsabiliza,
nessa união com todo o universo que começo a descobrir.
Continuamente
renova em mim a amizade da água, do vento, do fogo.
Defende-me contra a tentação da comodidade e do luxo.
Torna o meu coração largo e aberto como a planície,
límpido como a água do ribeiro,
indomável como o vento que sopra com a tempestade,
livre como o milhafre que paira no azul,
ardente de amor como o fogo sempre misterioso.
Implica-me cada vez mais na tua obra
para que eu possa permanentemente contribuir para o seu crescimento,
assumindo, assim, a parte da Evolução
que me permite aproximar-me de ti sem cessar.
Cristo,
contigo avanço, passo a passo, pelos teus caminhos,
tropeçando quando não tenho fé,
– fé que exige humildade perante a grandeza que nos confiaste –.
Conserva-me curioso, ávido de compreender,
sempre inquieto, para que me aproxime do teu infinito,
e ao serviço do Outro.
«Tu que eras, tu que és, tu que vens, Tu, o Alfa e o Ómega».

LA PENSÉE de Teilhard

« Parvenu à un degré supérieur dans la maîtrise de soi-même, l'esprit de la terre se découvre un besoin de plus en plus vital d'adorer : de l'évolution universelle, Dieu émerge dans nos consciences plus grand et plus nécessaire que jamais. »

Pierre Teilhard de Chardin
(in « Une pensée par jour », Evelyne Maurice, Mediaspaul, p. 45, n° 18)

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