

SUMÁRIO:

- ✓ « LE RAYONNEMENT D'UNE AMITIÉ »
- ✓ LENDO sobre Teilhard «TEILHARD ABRE UM CAMINHO ESPIRITUAL» in "Croire Aujourd'hui"
- ✓ Teilhard de Chardin - «par lui-même» « CRISTOLOGIA E EVOLUÇÃO »
- ✓ Teilhard em Portugal - hoje Sophia de Mello Breyner / Teilhard de Chardin Manuela Carneiro de Sousa
- ✓ OBRAS DE TEILHARD - novidades
- ✓ AAPTCP - actividades
- ✓ ORANDO com Teilhard « Le Milieu Divin »
- ✓ 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



«LE RAYONNEMENT D'UNE AMITIÉ»

Na primavera passada saiu em França, sob este título, mais um volume de correspondência inédita de Teilhard de Chardin, como referido noutra local deste Boletim. São as cartas trocadas com o casal Begouën, reveladoras duma sólida amizade, nascida primeiramente nas trincheiras de 14-18 com Max e mais tarde envolvendo também a já sua mulher Simone. Esta amizade foi duma importância fundamental na vida de Teilhard, pois, para além do grande entendimento espiritual vivido entre os três, o casal Begouën foi o grande difusor do seu pensamento em França, logo a partir dos anos vinte. Max dá testemunho de que ficou a dever a Teilhard o seu reencontro com a fé, não uma fé qualquer, mas a da inteira adesão ao «Cristo Universal» por ele intuído. Isso levou-o, em partilha com Simone, a abraçar a visão inovadora de Teilhard do cristianismo de dá-la a conhecer à sua vasta roda de amigos.

Esta correspondência cobre um longo período, que vai de 1922 a 1955, compreendendo todo o tempo da estadia de Teilhard na China, a que se seguiu o seu último «exílio» em Nova Iorque, onde morreu em 1955. Para além da troca de ideias no campo da espiritualidade, estas cartas exprimem a reacção aos grandes acontecimentos mundiais que se deram ao longo daquelas três décadas, sempre abordados com um sentido agudo do seu significado nos desígnios da humanidade em marcha para a sua finalidade suprema: o Cristo Ómega. É particularmente emocionante ler as cartas trocadas no exacto momento em que eclode a 2ª Guerra Mundial. Esta correspondência é abruptamente interrompida devido ao conflito, pois de 1941 a 1946 a China fica completamente isolada do Ocidente. É precisamente da última carta de Max Begouën que Teilhard recebeu antes desse corte de comunicações, datada de 4 de Março de 1940, que extraímos um trecho em que aquele transmite ao longínquo amigo as suas reflexões acerca da crise que se abate sobre a França e o mundo de então e que quase se poderiam aplicar às nossas perplexidades de hoje:

«A crise que atravessamos é duma amplitude formidável, de conseqüências imprevisíveis. Não devemos deixar-nos impressionar pelos "dias imprevisíveis". Não devemos deixar-nos impressionar pelos "dias que passam"; mas, no presente, devemos discernir o que será o Futuro. A própria forma que esta guerra assumiu é já de si perturbante, não é verdade? Tanta e tanta gente está desconcertada, aturdida, desamparada, porque não vê, porque não apreende, porque não compreende. Posso asseverar-lhe que muito poucos homens hoje aceitam o "risco desconhecido do amanhã": procuram uma razão, um objectivo perceptível e definido. Pois bem, é preciso acordar nas massas a esperança embora indefinida, a fé num futuro cujas formas não podem nem devem descrever ou imaginar. É uma rota que é necessário mostrar, não um objectivo nítido. Aliás, nutro o sentimento - não é também o seu? - de que, se os homens tivessem fé no Caminho, descobririam sem custo, nas suas almas, o Objectivo».

Teilhard de Chardin, na carta de 9 de Maio responde ao amigo, escrevendo em nota final:

«Max tem mil vezes razão. Num certo sentido, a Estrada é mais importante do que o Termo; mas uma estrada de que possamos estar seguros que não pare a meio caminho e que haja um termo no final».

« TEILHARD ABRE UM CAMINHO ESPIRITUAL »

Quando em 2005 se comemorou, em diversos pontos do mundo, o cinquentenário da morte de Pierre Teilhard de Chardin, o semanário francês “Croire Aujourd’hui”, no seu número de 15-28.02.2005, publicou, sob este título, um artigo do Pe. Gustave Martelet sj que a seguir reproduzimos, em tradução. O Pe. Martelet tem uma importante obra sobre Teilhard de Chardin e foi, no Centre Sèvres, a universidade jesuíta de Paris, o primeiro regente duma cadeira versando o seu pensamento.

É n’ *O Meio Divino* (1927), uma das suas obras maiores, que Teilhard apresenta a sua concepção da vida espiritual, que implica o homem por inteiro, no seu centro e na sua periferia. Teilhard toma-nos tal como somos no quotidiano, nas nossas actividades (trabalho, esforço) e nas nossas passividades (sofrimento, morte). Fora delas, com efeito, a nossa existência não teria consistência, qualquer que seja a idade, sexo, estado. É aí que Teilhard situa o ponto de encontro em que Deus nos «diviniza», como ele diz, ou seja, se une a nós, no seio dos próprios esforços despendidos ou dos obstáculos encontrados.

Todo o nosso ser e todas as nossas actividades estão implicadas.

Esta união não teria densidade humana se deixasse de lado a nossa existência quotidiana, o tecido da nossa própria vida, o peso da nossa alma. Quando Teilhard fala de alma, quer significar o nosso poder construtor. Deus, o Criador, está nele directamente implicado.

Como princípio organizador da identidade física e espiritual do homem, a nossa alma trabalha, pois, de muitas maneiras em todas as frentes que, através do corpo, a ligam em profundidade ao universo inteiro. Teilhard compara esse trabalho ao «trabalho da alga que concentra nos seus tecidos as substâncias dispersas em doses infinitesimais pelas camadas do oceano» ou, ainda, «à indústria da abelha que fabrica o seu mel a partir dos sucos espalhados por inúmeras flores». O importante, nestas imagens, é exprimirem que a alma, ou seja, o homem, não é qualquer coisa de «acabado», mas que se vai fazendo ao longo de toda a sua existência. E esta actividade tem ressonâncias muito para além dos seus efeitos directos e imediatamente visíveis.

Todo o nosso ser e todas as nossas actividades estão comprometidos sempre que se trate de entrar verdadeiramente no mistério de Deus. Não se trata aqui de desprezar a nossa condição terrestre, as realidades sensíveis que nos sustentam e, por vezes, nos assustam: «*Que seriam os nossos espíritos, interroga-se Teilhard, se não tivessem o pão dos objectos terrestres para os alimentar, o vinho das belezas criadas para os inebriar, o exercício das lutas humanas para os fortalecer?*»

O mais pequeno encontra o maior

É investindo-nos plenamente, com toda a nossa alma, na mais ténue das actividades, que nós encontramos o maior: «*A intimidade da nossa união com Deus, diz-nos ele ainda, é exactamente função do acabamento preciso que nós dermos à menor das nossas obras. (...) Ele espera-nos a cada instante na acção, na obra do momento. Ele está, dalguma maneira, na ponta da minha caneta, da minha picareta, do meu pincel, da minha agulha, do meu coração, do meu pensamento. É levando até ao seu último limite natural o traço, o golpe, o ponto em que me ocupo, que alcançarei o Fim último para o qual tende o meu querer profundo.*»

Por mais modesta que seja a minha acção, a sua grandeza última é, por assim dizer, infinita. A obra divina consegue o prodígio de acompanhar e de disciplinar as nossas frágeis obras, sem as esmagar nem quebrar: *«Ela sobreanima, logo, não perturba nem abafa nada. Ela sobreanima, logo, ela introduz na nossa vida espiritual um princípio superior de unidade, cujo efeito específico é, conforme o ponto de vista que se adopte, santificar o esforço humano ou humanizar a vida cristã.»*

O trabalho humano não é, pois, apenas uma profissão, um ganha-pão, mas participa, nem mais nem menos, no acabamento do mundo *«em Cristo Jesus»*, no crescimento irresistível, aqui e agora, do *«Meio divino»*. Porque a nossa humanidade que cresce torna-se também a d'Ele, por um amor que faz nosso o que é Seu e, ao mesmo tempo, Seu também o que é nosso. *«Assim, prossegue, artistas, operários, sábios, qualquer que seja a nossa função humana, podemos, se formos cristãos, precipitar-nos para o objecto do nosso labor como para uma saída aberta à suprema completude dos nossos seres.»* O não-cristão pode participar, também ele, neste acabamento em que o esforço quotidiano da Terra encontra, momento a momento, a sua mais profunda identidade. Pode participar ao deixar-se *«dilatado, soerguido, arrebatado»* pelo *«grande sopro do Universo, nele insinuado pela fissura duma acção humilde mas fiel»*.

Crescimento e diminuição

Criatura associada à criação, o homem é, contudo, impensável sem o que Teilhard chama as suas *«passividades»*. O que quer dizer ? Das contrapartidas dolorosas da felicidade ou, pelo menos, do facto de existir. A nossa vida depende duma rede de constrangimentos, biológicos e morais, em que, pouco a pouco, a si mesma se foi impondo por força ou por acaso. Assim, o nosso corpo é, para nós, o lugar inevitável onde simultaneamente tomam forma o que são as nossas mais preciosas potencialidades e as nossas falhas mais cruéis.

Teilhard distingue *«passividades de crescimento»* e *«passividades de diminuição»*. As passividades de crescimento são as que nos estimulam, cujo símbolo mais fácil de compreender nos é dado pela montanha e pelo mar ou, mais exactamente, pelo alpinista e pela natação. Aquilo que poderia parecer uma pura barreira contra a qual a acção se quebrasse é, com efeito, o sustentáculo. Assim, para Teilhard, *«a Matéria não é apenas o peso que arrebatada, a lama que atola, o mato espinhoso que barra o caminho. Tomada em si, anteriormente à nossa posição e às nossas escolhas, ela é simplesmente a ladeira pela qual tanto subimos como descemos, o meio que suporta e que cede, o vento que derruba tanto quanto nos transporta»*. O que começamos por sentir como travão e limite, revela-se, pelo contrário, como aquilo que é verdadeiramente: uma provocação criadora. Na maioria das vezes, criar é transformar um obstáculo em troféu, o falhanço em trampolim para um novo ímpeto. O homem acaba sempre por extrair o fogo da inércia das pedras. Contudo, não é por isso que ele escapa às passividades de diminuição.

Nas passividades de diminuição, qualquer criatividade deixa de ser perceptível. Os maiores sucessos da existência humana, quer sejam políticos, científicos, amorosos, contêm sempre uma parte de desafio doloroso. O cume para onde conduz esse desafio é abismo de sofrimento e de morte. Para Teilhard, aqui intérprete de todo o homem, é aí que reside o cúmulo das *«passividades de diminuição. Na morte, como num oceano, vêm confluír os nossos abatimentos bruscos ou graduais. A morte é o desfecho e a consumação de todas as nossas diminuições: ela é o mal – mal simplesmente físico, na medida em que resulta organicamente da pluralidade material em que nos encontramos imersos, mas mal moral também, porque esta pluralidade desordenada, fonte de todos os choques e de toda a corrupção, é engendrada, tanto na sociedade como em nós próprios, pelo mau uso da nossa liberdade.»*

A morte não tem a última palavra

Contudo, Teilhard está persuadido de que o que anima os nossos crescimentos não pode desaparecer perante a ocorrência duma diminuição total. O Deus, do qual podemos comungar durante a vida, não poderia ser aniquilado pelo efeito aparentemente negativo que o Universo exerce sobre nós ao dar-nos a morte. É certo que Deus «faz fazer-se» um mundo que, através da complexidade dos nossos genes, nos concede a «oportunidade» de existir e, mais ainda, de O encontrar a Ele mesmo e de sermos por Ele encontrados. Mas este Deus deve poder também empregar as forças da morte como acesso a uma vitória pascal.

«Pois bem, diz-nos ele precisamente, o grande triunfo do Criador e do Redentor, nas nossas perspectivas cristãs, é ter transformado em factor essencial de vivificação aquilo que, em si, é uma potência universal de abatimento e diminuição. Deus, para penetrar definitivamente em nós, tem que, de algum modo, nos escavar, nos esvaziar, encontrar para Si um lugar». Esta afirmação de Teilhard de Chardin perante o patamar inultrapassável da morte, para além de uma inovação radical sobre a relação do amor e da morte, vai ao encontro, em profundidade, da nossa espera irremediável de ver a morte vencida.

«Unir-se, diz ele, é, em todos os casos, emigrar e morrer parcialmente naquilo que amamos. Mas se, como estamos persuadidos, esta aniquilação no Outro deve ser tanto mais completa quanto mais nos devotarmos a um maior que nós, qual não terá de ser a ruptura necessária para a nossa passagem em Deus? A Morte está encarregada de operar, até ao fundo de nós próprios, essa abertura desejada. Ela far-nos-á passar pela dissociação esperada. Ela pôr-nos-á no estado organicamente requerido para que desça sobre nós o Fogo divino. E, assim, o seu poder nefasto de decompôr e de dissolver encontrar-se-á captado para a mais sublime das operações da Vida. O que, por natureza, era vazio, lacuna, regresso à pluralidade, pode tornar-se, em cada existência humana, plenitude e unidade em Deus.»

Abandonarmo-nos a Deus

É por isso que o cristão se encontra portador duma esperança inesperada do Mundo. Na sua dramática confrontação com a morte, tem a certeza de que o Deus dos vivos, na pior das diminuições, abre um caminho de vida. Para o cristão, a morte opera e simboliza o total desprendimento de si, que prepara as nossas limitações para o face à face infinito do amor. O desapossamento espiritual, em que a morte nos faz tragicamente entrar, é, em contrapartida, a medida do infinito dum amor onde, sem o sabermos, ela nos introduz. Sem nos aniquilar, ela esvazia-nos de nós para nos purificar e tornar capazes de nos entregarmos a Deus, que sempre se entregou a nós durante a vida e deseja entregar-Se totalmente a nós na morte.

Deixemos ao próprio Teilhard a última palavra:

«Sim, quanto mais no fundo da minha carne o mal se incorpora e se torna incurável, tanto mais podeis ser Vós que eu acolho, como um princípio amante, activo, de purificação e de desapego. Quanto mais o futuro se abre diante de mim como uma fenda vertiginosa e uma passagem obscura, tanto mais, se eu confiar na Vossa palavra, posso ter confiança de me perder e de penetrar em Vós, de ser assimilado pelo Vosso Corpo, ó Jesus. Ó Energia do meu Senhor, Força irresistível e viva, porque, de nós dois, Vós sois infinitamente o mais forte, é a Vós que cabe o papel de me consumir na união que nos deve fundir num só. Dai-me, pois, algo de mais precioso ainda que a graça por que todos os vossos fiéis Vos rezam. Não basta que eu morra comungando. Ensinai-me a comungar morrendo.»

CRISTOLOGIA E EVOLUÇÃO¹

Só posso ver Cristo tal como o descrevo aqui. Mas tomo mais a peito a sua integridade do que as cores com que o pinto. É neste espírito que redijo estas linhas – na esperança de o servir.

O PROBLEMA

As páginas que se seguem não são completamente novas no seu fundo, nem sobretudo definitivas na sua forma. Só procuram exprimir, de um modo mais centrado, logo mais rigoroso, mas por consequência também mais fácil de retocar, alguns pontos de vista que já apresentei várias vezes, designadamente em *O Meio Divino e le Sens de la Terre*.

Na minha opinião, toda a vitalidade interna (e, portanto, toda a força difusiva) do Cristianismo estão actualmente suspensas da solução sempre diferida do seguinte problema, que vou tentar enunciar claramente.

«Em que deve tornar-se a nossa Cristologia para continuar a ser ela própria num Mundo novo?»

O pressuposto deste problema, universalmente admitido por todos os Cristãos, é o de que a nossa religião não é outra coisa senão a percepção e a prática do Universo «in Christo Jesu»². O Universo somente é explicável e viável «Per Ipsum» e «in Ipso»³: neste ponto dogmático encontram-se condensados o impulso e o júbilo específicos do movimento de adoração cristão.

Todavia, essa energia e essa alegria, como qualquer outra realidade viva, têm a sua contrapartida laboriosa. O

¹ A versão aqui apresentada é tirada da edição “A minha fé”, Notícias Editorial, Lisboa, 1999, na tradução de Germaniano Cascais Franco; o texto original francês encontra-se editado nas Obras Completas, Tomo X, Seuil, Paris, 1969.

A versão original do texto, escrito na China, Tien-Tsin, em Dezembro de 1933, continha a seguinte nota do punho do próprio autor; «*Revu et corrigé*». Foi um ensaio em que Teilhard procurou sintetizar o seu pensamento sobre estas matérias, tendo sobre ele escrito à sua correspondente de Paris, Léontine Zanta, em carta de Pequim de 24.06.1934, o seguinte: «... *un essai assez réussi [...] où j'ai condensé, en vingt pages, l'essence de presque tous mes papiers depuis vingt ans*». E, já numa carta, enviada de Nanquim a 10.04.1934 aos seus amigos Max e Simone Bégouën, referindo-se à reacção do seu crítico confidente Padre Auguste Valensin a este ensaio, dizia: «*À ma grande surprise, il m'a répondu que ces pages étaient l'un de mes essais qui l'avaient le plus satisfait*». (Notas de TPH)

² «Em Cristo Jesus.» (N. do E.)

³ «Por Si mesmo», «Em Si mesmo». (N. do E.)

Universo, conforme começamos agora a avaliar, não é um quadro fixo sobre o qual basta ter projectado a imagem de Cristo para poder admirá-la sem fim, quietamente. De forma insensível, sob a própria acção daquilo a que chamamos «a vida», o ecrã do Mundo (ao invés da simbólica «peau de chagrin»⁴) estende-se e dobra-se à nossa volta. Se não temos o devido cuidado, em breve o rosto divino se projecta de forma imprecisa sobre as coisas, ou só cobre uma parte delas, quando afinal deveria abranger tudo.

A minha convicção profunda, nascida da experiência de uma vida passada simultaneamente no seio da Gentilidade e no seio da Igreja, é a de que chegámos justamente a esse ponto delicado de uma indispensável readaptação. E como poderia ser de outra maneira? A expressão da nossa Cristologia é ainda exactamente a mesma que podia bastar, há três séculos, a homens cujas perspectivas cósmicas se nos tornaram irrespiráveis. A menos que se admita uma independência, psicologicamente impossível, entre a vida religiosa e a vida humana, esta situação deve, a priori, traduzir-se em mal-estar, em desequilíbrio. De facto, esse mal-estar e esse desequilíbrio existem. Posso testemunhá-lo — e encontrar-se-á o mesmo testemunho em tudo aquilo a que se chama o movimento modernista. Trata-se para nós, nesta hora, de modificar (precisamente para conservar o seu valor iluminador) a posição do foco cristão.

Ora, em que consistirá o mais exactamente possível esta correcção *relativa*?

Em pôr de acordo Cristologia e Evolução.

A transformação muito recente (e ainda em curso), que fez passar o Universo do estado de realidade estática para o estado de realidade evolutiva, tem todos os caracteres de um acontecimento profundo e definitivo. Tudo o que se poderia dizer, para a apreciar, é que ainda só medimos de modo muito incompleto a extensão das mudanças que logicamente acarreta a percepção desta nova dimensão cósmica: a Duração. O Universo já não é apenas interminável do ponto de vista espacial. Ele desenrola-se agora sem limites para trás, em todas as suas fibras, ao sabor de uma Cosmogénese sempre em marcha. Não me compete analisar aqui a amplitude nem o progresso irresistíveis, desta nova perspectiva que

⁴ «Peau de chagrin»: couro de onagro, cujas dimensões estão magicamente ligadas à vida do seu possuidor; realiza os desejos dele mas encolhe a cada anseio satisfeito, enquanto a existência de quem a possui diminui ao mesmo tempo que tal pele. Tema desenvolvido por Balzac no romance *La peau de chagrin*. (N. do T.)

define na sua raiz aquilo a que se chama o «espírito moderno». Bastar-me-á fazer observar o seguinte: presentemente, o saber humano desenvolve-se todo ele sob o signo da evolução reconhecida como uma propriedade basilar do Real experimental: de tal modo que *já nada entra nas nossas construções* a não ser o que *satisfaz antes de mais as condições* de um Universo em vias de transformação. Um Cristo cujos traços não se submetam às exigências de um Mundo de estrutura evolutiva será cada vez mais eliminado, sem exame ulterior (tal como hoje, nas Academias, se atira para o cesto dos papéis, sem as ler, as memórias que abordam o movimento perpétuo ou a quadratura do círculo). E em compensação, para ser plenamente adorável, um Cristo deve apresentar-se como o salvador da ideia e da realidade da Evolução.

Façamos então a seguinte experiência (mas façamo-la logicamente até ao fim, quanto mais não seja para ver o que acontecerá). Tomemos lealmente o Mundo, tal como se apresenta a nós, hoje em dia, à luz da nossa razão: não o Mundo de quatro mil anos, cingido nas suas oito ou nove esferas, *para o qual foi escrita a Teologia dos nossos livros*, mas o Universo que vemos emergir organicamente de um tempo e de um espaço ilimitados. Desdobremos diante de nós esta imensidade profunda. E procuremos ver como se devem modificar os contornos aparentes de Cristo para que a sua figura continue agora *como outrora* a invadir tudo, vitoriosamente. É este novo Cristo (e não a figura obsoleta que talvez gostássemos de manter artificialmente) que será realmente o antigo e o verdadeiro Jesus. Reconhecê-lo-emos por este sinal de uma presença universal.

Segundo três eixos, poder-se-ia dizer, iremos tentar tal recobrimento do Mundo por Cristo. Redenção, Encarnação, Evangelismo, como deveremos modificar estes três aspectos da Cristologia para satisfazer as propriedades de um Mundo evolutivo?

I. REDENÇÃO

Quando buscamos viver e pensar o Cristianismo com toda a nossa alma moderna, as primeiras resistências que se nos deparam vêm sempre do Pecado Original.

Isto é válido em primeiro lugar para o investigador, a cujos olhos a representação tradicional da Queda barra decididamente o caminho a todo o progresso no sentido de uma ampla perspectiva do Mundo. Com efeito, é para salvar a letra da narrativa da Falta que se porfia em defender a realidade concreta do primeiro casal. Ora, a manutenção deste elemento, estranho à escala e ao estilo das nossas concepções científicas presentes, basta para paralisar ou deformar todas as tentativas efectuadas por um cientista crente no intuito de apresentar um quadro satisfatório da História Universal.

Mas isto ainda não passa, a bem dizer, de uma dificuldade de ordem intelectual. Há algo de mais grave. Não só, para o cientista cristão, a história, a fim de aceitar Adão e Eva, deve estrangular-se de uma maneira irreal ao nível do aparecimento do homem; mas também, num domínio mais imediatamente sensível, o das crenças, o Pecado Original (sob a sua figura actual) contraria a cada instante o desabrochamento natural da nossa religião. Corta as asas das nossas esperanças. A nós que nos lançamos, a todo o momento, em direcção ao espaço das conquistas optimistas, ele traz-nos sempre de volta, inexoravelmente, às sombras *dominantes* da reparação e da expiação.

Quanto mais observo, menos posso escapar à evidência de que o Pecado Original, imaginado sob os traços que ainda hoje lhe atribuímos, é o vestuário estreito onde sufocam, a um tempo, os nossos pensamentos e os nossos corações. Como se justifica esta virtude pernicioso? E quem nos livrará dela?⁵

A meu ver, a resposta a tal questão é a seguinte: se o dogma do Pecado Original nos amarra e nos anemia, é muito simplesmente porque, *na sua expressão actual*, ele representa uma sobrevivência de noções estáticas caducas no seio do nosso pensamento tornado evolucionista. A ideia de Queda não é afinal, no fundo, senão um ensaio de explicação do Mal num Universo fixista. Neste plano, ele é heterogéneo ao resto das nossas representações do Mundo. Eis o motivo pelo qual nos oprime. Por consequência, é o problema do Mal, nas suas relações com Cristo, que devemos retomar e repensar, num estilo apropriado às nossas perspectivas cósmicas novas, se acaso quisermos respirar.

O Pecado Original é uma solução estática do problema do Mal.

O outrora, fui obrigado por um censor teólogo a negar esta proposição sem mais explicações. Ainda hoje não posso evitar concluir que ela é verdadeira.

De direito, antes de mais, num Universo considerado saído *já feito* das mãos de Deus, a desordem só pode explicar-se por uma alteração *secundária* do Mundo. A corruptibilidade dos organismos, a dualidade carne e espírito, o espectáculo das desordens sociais, são um puro escândalo intelectual para o fixista que acredita numa Criação. Em si, estes defeitos não deveriam existir. Por outro lado, na medida em que ocasionam o sofrimento, eles evocam a recordação das penas por meio

⁵ Para se verificar que não exagero, faça-se o obséquio de ler a Encíclica de Pio XI sobre o Sagrado Coração (por exemplo, a sexta lição do Breviário para o Domingo na oitava do Sagrado Coração). Há aqui algumas frases que ferem, pelo menos tanto quanto o Silabo, as mais legítimas esperanças da alma moderna. Nunca se converterá o Mundo com semelhante espírito (*N. do A.*)

das quais todos os agrupamentos humanos sabem castigar os perturbadores da ordem estabelecida. Da fusão, de todo em todo natural, destes dois elementos teve inevitavelmente que sair a ideia de que o Mundo faz penitência por uma falta passada.

Ora, não é exactamente esta, *de facto*, a óptica da Bíblia e da Epístola aos Romanos?

«Pelo pecado, a morte.» Procura-se agora, para escapar a evidências demasiado manifestas, atenuar esta fórmula luminosa. «É verdade, admite-se, que a morte existiu para os animais antes da Falta. E até para o homem, no caso de ter permanecido fiel, ela só poderia ser afastada por uma espécie de milagre permanente.» Mas, além de que estas distinções deixam reaparecer, intacto, o problema do Mal, elas contradizem o sentido óbvio do texto da Bíblia. Quando Adão pecou, o Mundo, segundo S. Paulo, só tinha oito dias, não o esqueçamos. Logo, nada tivera ainda tempo de perecer no Paraíso. Foi a falta que, no pensamento do Apóstolo, estragou tudo para a totalidade da Criação.

De facto, a despeito das distinções subtis da teologia, o Cristianismo desenvolveu-se sob a impressão dominante de que todo o Mal à nossa volta *nascera* de uma falta inicial. Dogmaticamente, ainda vivemos na atmosfera de um Universo onde o assunto principal é reparar e expiar. Para Cristo, tal como para nós, o essencial é que nos desembaracemos de uma mácula. Daí a importância, pelo menos teórica, da ideia de sacrifício. Daí a interpretação quase unicamente purificadora do baptismo. Daí a preeminência na Cristologia do conceito de Redenção e de sangue derramado. É no fim de contas por ainda ser hoje, tal como outrora, projectado num Mundo estático onde o Mal pressupõe uma prevaricação, que Cristo continua a manifestar-se a nós, principalmente nos documentos eclesíasticos, pela *Sombra da sua Cruz*.

Ora o que acontecerá agora se tentarmos, ao menos por artifício intelectual, transportar-nos, *sem restrições*, para a perspectiva de um Mundo em evolução?

Desenha-se imediatamente no nosso horizonte uma mudança fundamental e prenhe de consequências para a Cristologia. Em boa verdade, sem nada perder da sua acuidade nem dos seus horrores, o Mal cessa, neste novo contexto, de ser um elemento incompreensível para se tornar *um traço natural* da estrutura do Mundo.

Aqui, bem sei, começo a entrar em oposição com vários dos meus mais queridos amigos intelectuais. Por razões tiradas da onipotência divina ou da natureza metafísica do múltiplo, eles não aceitarão o que vou dizer. Mas permaneço convicto de que há nas coisas uma lógica perante a qual tudo deve ceder, e que esta lógica impõe, num Universo (ou mais exactamente numa ontologia) de tipo evolutivo, tais condições ao acto criador, que o mal decorre daí *inevitavelmente* a título de efeito secundário. Criar, até aqui, fora encarado como uma

operação divina susceptível de revestir formas absolutamente arbitrarias. Deus, admitíamos nós (pelo menos implicitamente) era livre e capaz de fazer surgir um Ser participado em qualquer estado de perfeição e de associação. Podia colocá-lo sem diferença, a seu bel-prazer, num qualquer ponto entre zero e o infinito. Estes preceitos imaginários afiguram-se-me em desacordo com as condições mais profundas do Ser tal como se manifestam na nossa experiência. E eis a única posição de equilíbrio que enxergo para as nossas concepções sobre as possíveis relações entre o Mundo e Deus.

Criar, mesmo para a Onipotência⁶, já não deve ser entendido por nós à maneira de um acto instantâneo, mas ao modo de um processo ou gesto de síntese. O Acto puro e o «Nada» opõem-se como a Unidade acabada e o Múltiplo puro. Quer isto dizer que o Criador não pode, a despeito (ou melhor, em virtude) das suas perfeições, comunicar-se imediatamente à sua criatura, antes devendo torná-la capaz de o receber. A fim de poder dar-se ao Plural, Deus deve unificá-lo à sua medida. Das origens do Mundo a Ele, a constituição do Pleroma traduz-se assim necessariamente, nos nossos espíritos, por uma progressiva marcha do espírito.

Esta progressiva unificação do Múltiplo, na qual consiste a Criação, será tão completamente *livre* e acessória a Deus quanto somos parcialmente forçados a supô-lo? E não corresponderá ela, além disso, a uma operação possível *uma única vez* na história divina? É preciso ir ao ponto de formular estas questões se quisermos pôr logicamente de pé uma nobre cosmogénese cristã. Mas não é aqui o lugar indicado para lhes dar resposta. Contentemo-nos em ter certificado o seguinte princípio: não só de facto, no nosso Universo particular, mas de direito (para qualquer Mundo concebível, se realmente há vários possíveis), o acto criador exprime-se para os que dele são objecto pela passagem de um estado de dispersão inicial a um estado de harmonia final. Esta observação basta para aperfeiçoar, em primeira aproximação, a ideia que temos da função redentora de Cristo: com efeito, ela possui como corolário uma transposição profunda da noção de queda original.

Num mundo criado já feito, dizíamos nós mais atrás, é injustificável uma desordem primitiva: é necessário procurar um culpado. Todavia, num Mundo que emerge aos poucos da Matéria, já não é preciso imaginar um acidente primordial para explicar o aparecimento do

⁶ Uma das fraquezas da filosofia cristã consiste em abusar da onipotência divina, a ponto de multiplicar sem limites o contingente e o arbitrário no Universo. Há, porém, muitas coisas que Deus não teria a possibilidade física de fazer, a começar por esta: levar a que uma coisa passada nunca haja existido. (*N. do A.*)

Múltiplo e do seu satélite inevitável: o Mal... O Múltiplo? Mas, como acabamos de ver, ele tem o seu lugar natural na base das coisas, visto que representa, nos antípodas de Deus, as virtualidades difusas do Ser participado: não os cacos de um vaso quebrado, mas a argila elementar a partir da qual tudo será amassado. O Mal? Mas este aparece necessariamente no decurso da unificação do Múltiplo, pois que é a própria expressão de um estado de pluralidade ainda incompletamente organizado. Decerto que tal estado transitório de imperfeição se manifestará em pormenor, no Mundo em vias de formação, por um determinado número de actos culpados de que os primeiros de todos (os mais decisivos, se bem que os menos conscientes na história humana) poderão ser destacados da série e catalogados como uma «falta primitiva». Mas a fraqueza original, para a criatura, é na realidade a condição radical que a faz nascer a partir do Múltiplo, trazendo sempre nas suas fibras (enquanto não está definitivamente espiritualizada) uma tendência para voltar a cair em baixo, no pó.

O Mal, em tais condições, não é um acidente imprevisto no Universo. É um inimigo, uma sombra que Deus suscita inevitavelmente pelo simples facto de se decidir à criação⁷. Um Ser novo, lançado na existência, e ainda não completamente assimilado à Unidade, é uma coisa perigosa, dolorosa e fantástica. Criar não é então algo de pouca monta para o Todo-Poderoso, um simples divertimento. É uma aventura, um risco, uma batalha onde Ele se empenha inteiro. Não começa assim a crescer e a aclarar-se diante dos nossos olhos o mistério da Cruz?

Declaro-o com plena sinceridade. Foi-me sempre difícil apiedar-me deveras em frente de um Crucifixo enquanto me apresentaram este sofrimento como a expiação de uma falta que Deus poderia ter evitado atendendo a que não necessitava de modo algum do homem, ou então porque podia tê-lo feito de outra maneira. Dir-se-ia que o homem não era para ali chamado...

Mas tudo muda de uma forma impressionante no ecrã de um mundo evolutivo tal como acabamos de o expor. Projectada num tal Universo onde a luta contra o Mal é a condição *sine qua non* da existência, a Cruz assume uma gravidade e uma beleza novas, justamente as que podem seduzir-nos mais. Sem dúvida, Jesus é sempre Aquele que carrega os pecados do Mundo; o Mal moral compensa-se misteriosamente pelo sofrimento. Mas Ele é, mais essencialmente do que isto, Aquele que supera

⁷ Não residirá aqui, justamente, a verdade expressa de modo confuso em todos os mitos onde se encontram associadas as ideias de nascimento e de mal? Podemos dizer que a modernização da Cristologia consistiria simplesmente em elucidar nas fórmulas teológicas e litúrgicas *pecado* por *progresso*, ou seja, afinal, fumo por fogo. Será assim tão grave? (N. do A.)

estruturalmente em Si mesmo, e para nós todos, as resistências à unificação opostas pelo múltiplo, as resistências à ascensão espiritual inerente à Matéria. Ele é O que carrega o peso, inevitável por construção, de toda a espécie de criação. E o símbolo e o gesto do Progresso. O sentido completo e definitivo da Redenção *já não é apenas* expiar: é atravessar e vencer⁸. O mistério pleno do Baptismo já não consiste em lavar, mas (os Padres gregos bem o perceberam) em mergulhar no fogo da luta purificante «para ser». Já não há a Sombra, mas os ardores, da Cruz.

Avalio nitidamente a gravidade das mudanças que estas novas perspectivas introduzem. Conheço, sobre o Pecado Original, os cânones solenes do Concílio de Trento. Tenho consciência da infinita rede de fórmulas e de atitudes pelas quais se insinuou na nossa vida cristã a ideia de que somos os filhos culposos de Adão e Eva⁹.

Mas peço aos que me lêem para reflectirem imparcial e serenamente em duas coisas. A primeira é que para todo o género de razões, científicas, morais e religiosas, a *figuração* clássica da queda já não passa para nós de um jugo e de uma afirmação verbal, cuja *letra* já não alimenta os nossos espíritos nem os nossos corações; ela já não pertence (na sua *representação material*) ao nosso cristianismo nem ao nosso Universo. A segunda é que uma transposição da ordem da que eu sugiro deixa subsistir inteiramente, e até salva, na sua essência, essa realidade precisamente e essa urgência na Redenção que os Concílios procuraram definir. É necessário e suficiente que se diga «fogo» onde sempre se falou de «fumo¹⁰». As palavras são diferentes, mas a coisa permanece. E não vejo como, diante dos novos horizontes que a história nos descobre, se poderia preservar essa coisa, nem *a fortiori* fazê-la triunfar de outra maneira.

II. INCARNAÇÃO

Amoldar até ao fim a ideia de Redenção às exigências da Evolução é uma tarefa árdua, se bem que libertadora.

⁸ Dado que convém prever as simplificações deformadoras a que se sujeita o texto, sublinhámos, por nossa iniciativa, *já não é apenas* para mostrar bem que o padre Teilhard não nega a necessidade da expiação ao inseri-la num processo mais complexo e mais vasto de ascensão espiritual, ela própria dependente desta expiação. (N. do E.)

⁹ Sobre a descoberta progressiva da verdade e a evolução das definições conciliares, cf. *Vues ardentes*, pp. 46-47, Ed. du Seuil. (N. do E.)

¹⁰ A Redenção, ao purificar-nos, torna-nos aptos a amar e o padre Teilhard cuida que é tempo de fixar mais o fogo do amor que o fumo dos nossos pensamentos. (N. do E.)

A figura de Cristo sai engrandecida e embelezada da tentativa — mas após resistência.

Bastante diferente é o caso da ideia de Incarnação. Segundo o eixo deste mistério, o rosto de Jesus, projectado num Universo de estrutura evolutiva, dilata-se e desabrocha sem esforço. No interior de tal quadro orgânico e movente, os traços do Homem-Deus propagam-se e expandem-se com uma facilidade surpreendente. Eles adquirem aí as suas verdadeiras proporções, como no seu espaço natural.

Para apreender a razão desta afinidade e deste êxito, importa ter presente que, num Mundo evolutivo *bem compreendido* (ou seja, no qual a consistência e a posição de equilíbrio dos elementos são colocados não do lado da Matéria, mas do Espírito), a propriedade fundamental da massa cósmica é a de se concentrar em si mesma, no seio de uma consciência sempre crescente, sob um efeito de atracção ou de síntese. A despeito do aparecimento, tão impressionante para a Física, dos fenómenos secundários de dispersão progressiva (como a entropia), só há uma Evolução real (por ser a única positiva e criadora), a *Evolução de convergência*. Não voltarei a abordar este ponto que já desenvolvi várias vezes noutras ocasiões. Mas recolherei a sua consequência, tão importante para a Incarnação, que é a seguinte: independentemente de qualquer preocupação religiosa, somos levados, pelo próprio fruto do pensamento e da experiência, a assumir a existência, no Universo, de um centro de confluência universal. Por construção, deve haver no cosmos (para que este se mantenha e funcione), um lugar privilegiado onde, como numa encruzilhada universal, tudo se vê, tudo se sente, tudo se comanda, tudo se anima, tudo se toca. Não será esta uma maravilhosa posição para situar (ou melhor, reconhecer) Jesus?

Supondo-O estabelecido, pela sua Incarnação, neste ponto singular cósmico de toda a convergência, Cristo torna-se, antes de mais, imediatamente co-extensivo à enormidade espacial. Não há o mínimo perigo, de ora avante, de a sua personalidade ou a sua realeza se desvanecerem, afogadas num Universo demasiado vasto. Que importam para a nossa fé e a nossa esperança as tremendas imensidões do céu, se os seres sem número que enchem as esferas ideais banham todos, pelo seu centro, numa infinidade comum?

Assim colocado, outrossim, Cristo acha-se, não menos facilmente, em equilíbrio com o abismo temporal onde mergulham as raízes do espaço. Poder-se-ia pensar que a sua frágil humanidade iria aí perder-se, arrastando as nossas crenças com ela. Mas o que valem, ao certo, as aparências históricas de uma vida num Universo onde a existência da mais pequena mónade se descobre ligada e síncrona com a evolução inteira das coisas? O facto de Cristo ter emergido no campo das experiências humanas

apenas um instante, há dois mil anos, não pode impedi-lo de ser o eixo e o cume de uma maturação universal.

Assim colocado, enfim, Cristo, por muito «sobrenatural» que seja finalmente o seu domínio, irradia a sua influência a pouco e pouco, na massa inteira da natureza. Visto que só há concretamente um único processo de síntese em curso, *de alto a baixo* do Universo, nenhum elemento, nem nenhum movimento poderiam existir, em nenhum grau do Mundo, fora da acção «informadora» do Centro principal das coisas. Já co-extensivo ao espaço, já co-extensivo à duração, Cristo acha-se ainda automaticamente, devido à sua posição, no ponto central do Mundo, co-extensivo à escala dos valores que se espaçam entre os cimos do Espírito e as profundezas da Matéria.

Eis portanto que, no ecrã da Evolução, Jesus reveste exactamente, fisicamente, «sem glosa», as propriedades mais desconcertantes que São Paulo lhe prodiga. Ele é o Primeiro e é a Cabeça. N'Ele, tudo foi lançado, e tudo se mantém, e tudo se consoma. Poder-se-ia reear, novamente, que ao alargar para lá de toda a medida os limites do Mundo, a Ciência viesse tornar cada vez mais impossível a crença literal nestes elogios magníficos. E eis, muito pelo contrário, que ela lhes reserva uma verificação perfeita, quase demasiado bela para em tal ousarmos acreditar. Quanto mais o Universo cresce, a nossos olhos, mais ele se descobre preparado para a Unidade. Não, «nem a altura, nem a largura, nem a profundidade» ameaçam separar-nos para todo o sempre da adoração de Jesus... desde que nos fiemos nelas até ao fim.

Sem querermos ser injustos para com os Padres latinos, não poderíamos acaso criticá-los por terem desenvolvido exageradamente o lado rabínico e litigante de São Paulo na Teologia deles? Sob a sua influência, a história cristã do Mundo adquiriu o aspecto de um processo entre Deus e a Sua criatura. Esquecida de uma mais nobre tradição, a nossa cosmologia tendia a reduzir-se a um debate de propriedade, humilhante e desalentadora perspectiva.

Já é tempo, sob a pressão dos factos, de regressar a uma forma mais física, mais orgânica da Cristologia. Um Cristo que não seja somente o Senhor do Mundo por ter sido assim *declarado*, mas porque, de alto a baixo, Ele anima todas as coisas; um Cristo que não domine apenas a história do céu e da terra porque alguém lhos *deu*, mas porque a sua gestação, o seu nascimento e a sua gradual consumação representam fisicamente a única realidade definitiva onde se exprime a evolução do Mundo: eis o único Deus que podemos sinceramente adorar de ora avante. E é este, justamente, que a nova face adquirida pelo Universo nos sugere.

Em verdade, poder-se-á muito bem dizer que a Evolução nos conservou o nosso Deus se, por ela, a nossa

religião se achar forçada ao reconhecimento e como que à eclosão do Cristo Universal. Em contrapartida, porém, e ainda mais verdadeiramente, será preciso acrescentar que o Cristo Universal terá aparecido mesmo a tempo de proteger de si mesma a ideia de Evolução.

No ponto a que chegaram os seus esforços de construção científica e social do Mundo, a Humanidade hesita. A análise levou até ao extremo o estudo do presente e do passado da Terra. Tratar-se-ia agora, em conformidade com as correntes cósmicas deslindadas pela História, de enfrentar o futuro, ou seja, depois de a ter reconhecido, de levar mais adiante a Evolução. *Todo o Espírito da Terra coligando-se por um acréscimo de unidade pensante*¹, eis a perspectiva que se nos abre.

Ora, perante a evidência deste gesto por fazer, discutimos, tergiversamos. E porquê? Simplesmente porque não conseguimos acreditar na verdade completa da nossa descoberta. Conviria logicamente admitir que, se o Mundo caminha para o espiritual, deve haver um cimo consciente no Universo. Não nos decidimos a dar o passo desta aceitação. Torna-se claro que um impulso de ordem real tem de vir ajudar-nos a transpor este ponto morto. Por que motivo não há-de ser o arranco dado ao Mundo pelos cristãos, visto serem eles que vivem na convicção habitual de que existe, para além de todas as aparências, um centro universal de acção reflectida? A Igreja, e talvez seja este o indício mais reconhecível da sua verdade imortal, é a única neste momento que protege eficazmente a ideia e a experiência de um *Divino Pessoal*. O que esperamos para fazer reinar intrinsecamente esta fé sobre o domínio das construções naturais do Espírito?

Se Cristo triunfar um dia, como cremos, no Mundo moderno, devê-lo-emos ao facto de, quer pela sua existência (a única capaz de nos desvendar historicamente o Centro cósmico requerido pela teoria geral do Universo), quer, conforme nos resta dizer, pelo seu Evangelho (o único capaz de nos transformar em bons servidores do Mundo em marcha), ele será como que o Salvador da Evolução.

III. EVANGELISMO

«Têm-nos falado demasiado de cordeiros. Gostaria de ver sair alguns leões.» Doçura em demasia e força não suficiente. Assim resumiria eu simbolicamente as minhas impressões e a minha tese, abordando a questão do reajustamento ao Mundo moderno da doutrina evangélica.

Esta questão é vital. A maioria dos nossos contemporâneos não se preocupam distintamente com o sentido a dar aos mistérios da Encarnação e da Redenção. Mas todos reagem vivamente às harmonias e aos

desacordos interiores que daí resultam para eles no domínio da moral e da mística. Apraz-nos muitas vezes pensar, a nós, os cristãos, que se tantos Gentios permanecem afastados da Fé é porque o ideal que lhes pregamos é demasiado perfeito e demasiado difícil. Isto é uma ilusão. Uma nobre dificuldade sempre fascinou as almas. A verdade sobre o Evangelho actual é que ele já não atrai, ou quase, por se haver tornado *incompreensível*. Num Mundo que se modificou tremendamente, repetem-nos as mesmas palavras que os nossos avós encontraram. *A priori*, poder-se-ia jurar que estas expressões antigas já não podem satisfazer-nos¹¹. De facto, os melhores dos incréus que eu conheço pensariam decair do seu ideal moral se fizessem o gesto de se converterem. Foram eles que mo disseram.

Também aqui, para nos quedarmos fiéis ao Evangelho, importa adequar o nosso código espiritual à figura nova do Universo.

O Universo tomou agora mais uma dimensão para a nossa experiência. Cessou de ser o jardim já plantado donde uma fantasia do Criador nos exila por algum tempo. Tornou-se a grande obra em vias de realização que se trata de salvar, salvando-nos. Descobrimo-nos a nós como os elementos atómicamente responsáveis por uma cosmogénese. O que advém às directivas morais cristãs quando transportadas para este espaço novo? Como devem elas curvar-se para se manterem iguais a si mesmas?

Podemos responder em poucas palavras: «Tornando-se, para Deus, os suportes da Evolução.» Até aqui, o cristão era educado na impressão de que, para atingir Deus, devia largar tudo. Agora, descobre que só pode salvar-se através e no prolongamento do Universo. O Evangelismo, a dada altura, pôde resumir-se na fórmula da Epístola: «Religio munda haec est: visitare pupillos et viduas, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo¹².» Esta época já passou definitivamente. Ou melhor, as palavras de São Tiago devem ser interpretadas com as profundezas morais que uns horizontes novos lhes conferem para nós.

Adorar, outrora, era preferir Deus às coisas, referindo-as a Ele e sacrificando-lhas. Adorar, agora, significa votar-se de corpo e alma ao acto criador, associando-se a ele para perfazer o Mundo mediante o esforço e a pesquisa.

Amar o próximo, outrora, era não lhe causar dano e pensar as suas chagas. A caridade, agora, sem deixar de

¹¹ Se não se captar o seu sentido nas dimensões actuais do mundo. (N. do E.)

¹² «A religião, na sua pureza, é isto: visitar os órfãos e as viúvas, e resguardar-se de qualquer mácula vinda deste mundo.» Teilhard abreviou o texto da epístola de S. Tiago (1,27). (N. do E.)

ser compassiva, consumir-se-á na vida dada para o avanço comum.

Ser puro, outrora, era principalmente abster-se, preservar-se das máculas. A castidade, amanhã, chamar-se-á sobretudo sublimação das potências da carne e de toda a paixão.

Ser desprendido, outrora, era não se interessar pelas coisas, só as tomar o menos possível. Ser desprendido será, cada vez mais, superar sucessivamente toda a verdade e toda a beleza precisamente pela força do amor que se lhes dedica.

Ser resignado, outrora, podia significar aceitação passiva das condições presentes do Universo. Ser resignado, agora, já não será permitido senão ao lutador desfalecente nos braços do Anjo.

Parecia, outrora, só haver duas atitudes geometricamente possíveis para o homem: amar o Céu ou amar a Terra. Eis que, no espaço novo, uma terceira via se desvela: ir ao Céu *através* da Terra. Há uma Comunhão (a verdadeira) a Deus pelo Mundo. E entregar-se a ela não é fazer o gesto impossível de servir dois Amos.

Um tal Cristianismo é ainda, realmente, o verdadeiro Evangelho, pois que representa a mesma força aplicada a soerguer a Humanidade acima do Tangível, num amor comum.

Ao mesmo tempo, porém, este Evangelismo já não possui qualquer odor do ópio que nos acusam tão amargamente (e com um certo direito) de fornecer às multidões.

Ele já nem é sequer, simplesmente, o óleo leniente derramado sobre as feridas e nas rodagens sofredoras da Humanidade.

Apresenta-se, em boa verdade, como o animador da acção humana, à qual proporciona o ideal preciso de uma figura divina, historicamente entrevista, na qual se concentram e se salvam as preciosas essências do Universo. Responde exactamente às dúvidas e às aspirações de uma idade bruscamente desperta para a consciência do seu Futuro.

Ele, só ele, tanto quanto podemos julgar, se revela capaz de justificar e sustentar no Mundo o gosto fundamental da Vida.

Ele é a própria religião da Evolução.

CONCLUSÃO

Há alguns anos, ao conversar com um velho missionário, ligeiramente iluminado, mas encarado por todos como um santo, ouvi-o pronunciar estas palavras surpreendentes: «A história estabelece que nenhuma religião pôde manter-se no mundo mais de dois mil anos. Passado este tempo, todas elas morrem. Ora, o

cristianismo vai fazer dois mil anos...» O profeta queria insinuar por meio de tais palavras que o fim do Mundo está próximo. Mas eu ouvi nelas algo de mais grave.

Sim, dois mil anos, mais ou menos, é uma longa etapa para o homem, sobretudo se vier acrescentar-se-lhe, como nos nossos dias, o ponto crítico de uma «mudança de idade». Ao cabo de vinte séculos encontram-se modificadas tantas perspectivas que precisamos, religiosamente, de «mudar de vida». As fórmulas encolheram e endureceram: elas incomodam-nos e cessaram de nos comover. Para continuar a viver, é indispensável mudar.

Sendo cristão, não tenho o direito de pensar que, neste período de transição em que entramos, o Cristianismo pode desaparecer como aconteceu a outras religiões. Creio que ele é imortal. Mas esta imortalidade da nossa fé não a dispensa de sofrer, superando-as, as leis gerais de periodicidade que dominam toda a vida. Reconheço assim que o Cristianismo atingiu nos nossos dias (exactamente como a Humanidade que ele recobre) o limite de um dos ciclos naturais da sua existência.

De tanto repetir e desenvolver abstractamente a expressão dos nossos dogmas, estamos a perder-nos em nuvens onde já não penetram os ruídos, nem as aspirações, nem a seiva da Terra. Religiosamente, vivemos, em relação ao Mundo, num duplo extrinsecismo, intelectual e sentimental. Isto é uma indicação de que estão a aproximar-se os tempos de uma renovação. Ao fim de quase dois mil anos, é necessário que Cristo renasça, que Ele se reincarne num Mundo tornado demasiado diferente daquele em que viveu. Jesus não pode reaparecer tangivelmente entre nós. Mas pode manifestar aos nossos espíritos um aspecto triunfal e novo da sua figura antiga.

O Messias que todos nós, indubitavelmente, esperamos, julgo que é o Cristo Universal, quer dizer, o Cristo da Evolução.¹³

*Creio que o Universo é uma Evolução
Creio que a Evolução caminha para o Espírito
Creio que o Espírito se perfaz em algo de Pessoal.
Creio que o Pessoal supremo é o Cristo-Universal.¹⁴*

¹³ Tien-Tsin, Natal de 1933. Foi-nos entregue um exemplar deste escrito com a menção de manuscrito «*Revisto e corrigido*» seguido da assinatura: *Teilhard*. Publicámos a partir do dito exemplar. (N. do E.)

¹⁴ Epígrafe colocada por Teilhard de Chardin na abertura do seu ensaio «*Comment je crois*», escrito em Pequim a 28.10.1934 (Obras completas, Tomo X)

**SOPHIA DE MELLO
BREYNER**

**PIERRE
TEILHARD
DE CHARDIN**



VISÃO ESPIRITUAL E EXPRESSÃO POÉTICA

*Manuela Carneiro de Sousa*¹⁵

Durante a década de cinquenta do século passado, surgiu uma nova perspectiva sobre a vivência do Cristianismo, muito influenciada por Teilhard de Chardin. Esta nova perspectiva culminou no Concílio Vaticano II, que a recolheu e formulou como fundamento da vivência futura do Cristianismo. Alguns meios católicos portugueses inseriram-se neste movimento de renovação e Sophia de Mello Breyner comungou desses ideais. Foi também claramente influenciada por Teilhard de Chardin, por quem exprimiu a sua admiração quando recebeu o Grande Prémio de Poesia atribuído ao *Livro Sexto*, em 1964.

A relação entre Cristianismo e positividade, luminosidade e transparência da obra de Sophia de Mello Breyner será o núcleo da minha reflexão, que se vai apoiar no contributo de Teilhard de Chardin e no de alguns críticos literários que me ajudaram a interpretar a obra da poetisa.

Entre Sophia de Mello Breyner e Teilhard de Chardin encontro diversos aspectos convergentes que passo a referir e, posteriormente, desenvolverei.

– A ideia de criação é compreendida tanto por Teilhard de Chardin como por Sophia de Mello Breyner numa perspectiva evolutiva que situa Deus e o ser humano numa visão global do Universo.

- Consequentemente, tanto a “imanência do sagrado”, referida por Sophia de Mello Breyner, como “a força espiritual da matéria”, afirmada por Teilhard de Chardin, revelam uma enorme valorização da vida e do mundo.
- Também uma vocação à unidade presente em todas as coisas é referida tanto na obra de Sophia de Mello Breyner como na de Teilhard de Chardin.
- Em ambos os autores existe uma noção de tempo que reconcilia o natural com o sobrenatural. A noção do “tempo absoluto” inserido no “tempo dividido”, referida por Sophia de Mello Breyner, aproxima-se da perspectiva sobre o tempo apresentada por Teilhard de Chardin.
- O diálogo com o contexto epocal é uma característica significativa destes dois autores.

CRIAÇÃO

A presença de Deus no mundo vem desde a criação e evolui até à Parusia, como tão bem refere Teilhard de Chardin. Deus não está morto, como afirmou Nietzsche, e mesmo quando está ausente a Sua marca de criador, presente em toda a realidade,



comunica-O, ainda que essa presença não tenha visibilidade. Só em Jesus Cristo Deus atingiu a sua máxima visibilidade. No entanto, apesar de ser imanente e próximo, Deus não deixa de ser o ausente, o misterioso, aquele que está sempre mais além.

Ao longo da História, a revelação de Deus Pai passa pela presença de Jesus Cristo no mundo, que o Espírito Santo ajuda a compreender. E é desta forma que a criação se encaminha para a plenitude.

Teilhard de Chardin explicita a noção joanina de Cristo como Alfa e Ómega, que confere a Cristo uma função central. Para este autor, também na ordem natural, Jesus Cristo é o destino e o senhor de toda a criação. Por esta razão, o progresso mede-se pela maior ou menor capacidade de fazer brilhar a luz já presente na realidade desde a criação.

Sophia de Mello Breyner também procede a “esta desocultação do divino”¹⁶ porque as palavras para Sophia são usadas ao serviço da revelação da verdade escondida na vida.¹⁷ A autora apercebe-se da existência de uma ausência que ilumina as coisas e

¹⁵ Texto da conferência proferida em Lisboa, a 17 de Dezembro de 2010, pela Dr^a Maria Manuela Carneiro de Sousa, membro do Grupo de Leitura Teilhard de Chardin, do Porto. A Dr^a Manuela C. Sousa é licenciada em Ciências Religiosas, pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Lisboa, tendo um mestrado na área de Religião e Cultura, com a tese “Sophia de Mello Breyner Andresen, precursora do Concílio Vaticano II”, orientada pelo professor doutor Peter Stilwell, bem como um mestrado na área pedagógica sobre “O Desenvolvimento Cívico e Religioso do Conceito de Dignidade Humana”. É professora no Porto.

¹⁶ Clara Crabée ROCHA, “Sophia de Mello Breyner. Poesia e Magia.” in *Colóquio / Letras* n.º 132/133, p. 175.

¹⁷ Cfr., Eduardo Prado COELHO, “Sophia a Lírica e a Lógica” in *Colóquio / Letras* n.º 57, 1980, p. 27.

lhes dá uma interioridade excessiva¹⁸ e, por isso, afirma: “Não trago Deus em mim mas no mundo o procuro. Sabendo que o real o mostrará”¹⁹

Por isso, Sophia de Mello Breyner lê o mundo de “forma a atravessar a letra com o sentido”.²⁰ Segundo esta autora, o poeta é um “escutador”²¹ cuja “missão é desvelar o real”²². Ao nomear, o poeta “restitui às coisas a sua realidade e o seu ser”²³, sendo, portanto, “o Sacerdote do Absoluto”.²⁴

Esta perspectiva de Sophia de Mello Breyner expressa o essencial do Cristianismo porque, pela sua encarnação em Jesus Cristo, Deus transforma o mundo a partir do seu interior, respeitando a lei natural. O olhar de um cristão sobre a realidade consegue retirar dela essa luz que lhe permite ver para além dos limites da própria Terra. Por isso, o cristão, apesar de amar as coisas do mundo, aspira a libertar-se do limite da terra e a atingir a plenitude da sua espiritualidade. Desta forma, adquire uma relação adequada com a realidade.

Nesta nova perspectiva integra-se todo o progresso humano que, ao tornar mais bela a criação e ao revelar a sua beleza, permite uma mais perfeita adoração de Deus. Deus, porque é criador e redentor, insere-se de forma invisível na sua própria criação e, neste progresso, onde todos participam, “Cristo encontrará [...] um corpo digno de ressurreição”²⁵, como afirma Teilhard de Chardin.

Teilhard de Chardin testemunhou uma experiência interior tal como Sophia de Mello Breyner. Ambos estabeleceram a relação entre o histórico e o transcendente, entre o mundo e Deus. Mas esta relação é construída através da consciência reflexiva que diferencia o ser humano do mundo que o rodeia. Segundo Teilhard de Chardin, “não somos apenas diferentes em relação aos seres criados mas outros”²⁶, porque através da nossa capacidade reflexiva podemos pensar a criação. Conforme afirma Teilhard de Chardin, “com o ser humano o mundo tomou consciência de si próprio.”²⁷

Sophia de Mello Breyner comunga com Teilhard de Chardin neste processo em que o mundo toma consciência de si. Mas, para além desta reflexão sobre o real, “a poesia da imanência de Sophia de Mello Breyner restitui e recria a dimensão pré-

reflexiva (...) E nada pode propiciar melhor esse contacto unitivo e regenerador do que os elementos da natureza: o espaço, o céu, o mar, o vento, o ar e a luz.”²⁸

Para esta autora, a “inteireza do ser” deve-se a uma “aliança primordial do momento perfeito em que cada coisa foi criada”²⁹, e recuperar esta aliança exige um esforço pessoal de escuta da unidade que murmura na realidade. Em Sophia de Mello Breyner este esforço caracteriza-se quer pela “perseguição do real” quer pela preservação desta “memória antiga”.³⁰

VALORIZAÇÃO DA VIDA E DO MUNDO

Sophia de Mello Breyner resumiu em poucas palavras esta ideia de criação ao afirmar: “Não somos nós que criamos o mundo”³¹ Por isso, a autora desenvolve uma “procura da meticulosa beleza do real”³² como se pretendesse encontrar “o nome deste mundo dito por ele próprio”.³³ Conclui-se então que a espiritualidade presente na realidade que o poeta e o místico captam e transmitem transcende-a e empurra-a para mais além. A própria Sophia de Mello Breyner afirma que “amou a vida como coisa sagrada”³⁴ e que a origem da sua luminosidade está na “positividade extrema” da sua fé cristã que se “funda na ressurreição”.³⁵

Na obra de Teilhard de Chardin “O Meio Divino”, também é possível encontrar esta cosmovisão, comunicada em linguagem poética, que apresenta a dimensão imanente do Cristianismo aliada ao seu princípio e fim transcendente. Tanto Sophia de Mello Breyner como Teilhard de Chardin apresentam um horizonte de esperança que inunda todas as suas obras de uma discreta alegria, capaz de se opor ao desespero, à descrença e ao desânimo de muitos dos seus contemporâneos.

Teilhard de Chardin reconhece esta “imanência do sagrado”,³⁶ também referida por Sophia de Mello Breyner. Para este místico que também é poeta, Deus está no mundo, vive neste momento no meio de nós, e, por isso, olhar para cada ser humano, para cada parcela da realidade, é de certa forma olhar para uma

¹⁸Cfr., Eduardo Prado COELHO, “O Real, a Aliança e o Excesso na Poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen” in *A Palavra sobre a Palavra*, 1972, p. 231.

¹⁹ Sophia de Mello Breyner ANDRESEN, “Geografia” in *Obra Poética III*, p. 89

²⁰ Domenico CAPONE, “La Teologia della Coscienza Morale nel Concilio e Dopo il Concilio” in *StMor* 24, 1986, p. 243.

²¹ Sophia de Mello Breyner ANDRESEN, “Dual” in *Obra Poética III*, p. 166.

²² Álvaro Manuel MACHADO, *Dicionário de Literatura Portuguesa*, 1996, p. 37

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., p.36.

²⁵ Teilhard de CHARDIN, *O Meio Divino: ensaio de vida interior*, 1957, p.181.

²⁶N.M. WILDIERS, *Teilhard de Chardin*, Editorial Presença, 1965, p.53.

²⁷ Ibid., p. 65

²⁸ António Ramos ROSA, «O “Grito Puro” de Sophia». *Jornal de Letras*. (25 de Junho a 1 de Julho de 1991), p. 12.

²⁹ Margarida Calafate RIBEIRO, “Relendo Poesia I de Sophia de Mello Breyner Andresen” in Dossier Sophia de Mello Breyner Andresen. *Letras e Letras*, n.º 47, (15 de Maio de 1991), p.14.

³⁰ Ibid.

³¹ Sophia de Mello Breyner ANDRESEN, “Poesia e Realidade” in *Colóquio* n. 8, 1960, p. 53.

³² Sophia de Mello Breyner ANDRESEN, *O Búzio de Cós e Outros Poemas*, 1997, p.29.

³³ Sophia de Mello Breyner ANDRESEN, “Ilhas” in *Obra Poética III*, p. 349.

³⁴ Sophia de Mello Breyner ANDRESEN, *O Búzio de Cós e Outros Poemas*, 1997, p.20

³⁵ Sophia de Mello Breyner ANDRESEN, entrevista a *Jornal de Letras*, 1985.

³⁶ Sophia de Mello Breyner ANDRESEN, «Sophia: “as navegações portuguesas foram uma epopeia de espanto”», entrevista de Virgílio Lemos, *Oceanos* n.º4, (Julho de 1990), p.130.

centelha da presença de Deus. Se olharmos e não vemos, é porque não sabemos olhar e neste olhar integra-se uma nova atitude em que “muito mais do que senhores do Universo” nos sentimos seus servos. Este olhar adquire um poder salvífico e por isso Teilhard de Chardin afirma: “Em cada alma Deus ama e salva parcialmente o mundo inteiro, resumido nesta alma dum modo particular e incomunicável”.³⁷

A experiência de cada ser humano é, por isso, importante para captar a “força espiritual da Matéria”, referida por Teilhard de Chardin, porque as perspectivas sobre a matéria variam de pessoa para pessoa.³⁸ Apesar de o mundo conservar a sua estrutura, esta forma de o contemplar e esta esperança, que leva a agir sob a orientação do amor, permite “a divinização do Mundo pela fé”.³⁹

Sophia de Mello Breyner, através da sua atenção às coisas visíveis e concretas, também descobre o dinamismo da perfeição intramundana, porque considera que o ente manifesta o ser. “Deus desoculta-se em todos os seres vivos por Ele criados, retendo-se invariavelmente no estado oculto, pelo que o Homem apenas pode encontrá-Lo seguindo o seu rasto”⁴⁰, conforme afirmam alguns filósofos. Pela palavra, o ser humano “desoculta o emergir do fenómeno da escrita da terra”⁴¹ referido por Sophia de Mello Breyner.

Tal como Sophia de Mello Breyner, também Teilhard de Chardin concede um lugar importante “ao íntimo das coisas”⁴² e considera que esta interioridade é ainda mais nítida no ser humano.

Eis alguns poemas de Sophia de Mello Breyner transmitem a especificidade deste olhar sobre a realidade:

*Pois é o poeta que traz
à tona o que era latente
poeta que desoculta
a voz do poema imanente*
Ilhas

*A luz oblíqua da tarde
morre e arde
nas vidraças*

*Nas coisas nascem
fundas taças para a receber,
e ali eu vou beber.*
Dia do Mar

*Como o rumor do mar dentro de um búzio
o divino sussurra no universo
algo emerge: primordial projecto.*
O Nome das Coisas

VOCAÇÃO À UNIDADE

Teilhard de Chardin não se perde na riqueza da pluralidade mas aspira à totalidade e ao uno. Este desejo de harmonia e de unidade, além de caracterizar a obra de Sophia de Mello Breyner, também se insere nos ideais dos *Cadernos de Poesia*. Neste contexto cultural em que se integrou, Sophia de Mello Breyner construiu uma excelente plataforma de diálogo porque conheceu e valorizou o mundo, sem nunca perder uma visão global, a partir da qual pressentiu a presença da transcendência que tudo atrai e organiza. Eduardo Prado Coelho afirma que “há [na poesia de Sophia de Mello Breyner] uma intensidade excessiva da presença das coisas que aponta o fogo devorador da ausência que as ilumina”⁴³ e, talvez por isso, “ao nomear o poeta restitui às coisas a sua realidade e o seu ser.”⁴⁴

A caridade também encontra as suas raízes nesta “descoberta e no amor de tudo o que é verdadeiro e bom na Criação”⁴⁵, e é a partir desta beleza do real que o ser humano se apercebe da convergência da realidade para Deus. Por isso, “no mais real” encontra-se sempre “a mesma Realidade”. No desapego de tudo o que a realidade tem de caduco, “a morte tornou-se ressurreição”.⁴⁶ Partindo desta perspectiva, Teilhard de Chardin afirma que “a omnipresença divina não é senão o efeito da sua extrema espiritualidade [...] Exactamente por ser o centro, Deus ocupa toda a esfera.”⁴⁷ Tudo se toca no que as coisas têm de mais essencial e o Ser é o mesmo em tudo. Curiosamente, Eduardo Lourenço, ao analisar a obra de Sophia de Mello Breyner, detecta “uma voz anónima do ser que em cada ser se revela”⁴⁸

Nesta perspectiva, a redenção significa perder-se na vontade de Deus de imprimir na ordem natural a vocação à unidade e à perfeição.

Em *Arte Poética I*, Sophia de Mello Breyner afirma que este mundo está dividido e que nós procuramos reuni-lo, procuramos a sua unidade. Segundo a autora, vamos de coisa em coisa e, através da arte, reencaminhamos o mundo para a unidade inicial. Esta tarefa de reunificação torna-se possível

³⁷ Teilhard de CHARDIN, *O Meio Divino: ensaio de vida interior*, 1957, p. 59.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 119.

³⁹ *Ibid.*, p. 156.

⁴⁰ Johannes B. LOTZ, *Martin Heidegger e S. Tomás de Aquino*, 2002, p. 30.

⁴¹ Sophia de Mello Breyner ANDRESEN, “Luís de Camões – Ensombramentos e Descobrimentos” in *Cadernos de Literatura*, 1980, p. 27.

⁴² N.M. WILDIERS, *Teilhard de Chardin*, Editorial Presença, 1965, p. 61.

⁴³ Eduardo Prado COELHO, “O Real, a Aliança e o Excesso na Poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen” in *A Palavra sobre a Palavra*, 1972, p. 231.

⁴⁴ Álvaro Manuel MACHADO, *Dicionário da Literatura Portuguesa*, 1996, p. 37.

⁴⁵ N.M. WILDIERS, *Teilhard de Chardin*, Editorial Presença, 1965, p. 107.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p.129.

⁴⁷ *Ibid.*, p.130.

⁴⁸ Eduardo LOURENÇO, “Prefácio à 5ª edição” in Sophia de Mello Breyner ANDRESEN, *Antologia*, 1985, p. 8.

porque na temporalidade a autora descobre vestígios de eternidade.

Sophia de Mello Breyner, a partir do ser, fala de Deus porque o ser é o ponto de convergência entre Deus e os homens. Uma vez que Deus confere o ser, há algo de comum que se espalha pela diversidade e todas as coisas são semelhantes a algo que é autenticamente (Deus).⁴⁹

A comunicação ajuda a restabelecer a comunhão com Deus quando fala a linguagem da essência e assim se reconcilia o mundo dividido. A redenção surge, então, relacionada com o restabelecimento da comunicação entre todos os seres, até se atingir a harmonia da unidade.

TEMPO ABSOLUTO E PONTO ÓMEGA

Segundo Maria de Fátima Marinho, Sophia de Mello Breyner “aspira a essa osmose entre o ser e a palavra e, em última análise, a uma espécie de redenção através da linguagem que surge da própria natureza”⁵⁰ A partir desta comunicação perfeita com o ser absoluto das origens, Sophia de Mello Breyner preserva a esperança de conseguir reordenar o caos, apesar de experimentar a divisão que o tempo provoca.

O tempo absoluto caracteriza-se em contraposição com o tempo dividido, porque é nele que se encontra o verdadeiro nome das coisas, simbolizado pela poesia, e a relação entre Sophia de Mello Breyner e a realidade traduz-se em poesia. A própria autora afirma que “a poesia é a sua convivência com as coisas”.⁵¹

Esta convivência orienta-se pela observação atenta da realidade e pela recordação da “relação essencial” que habita o seio da verdade⁵², o que fundamenta a ânsia de liberdade da autora. Esta liberdade destina-se a transcender os limites para se encontrar com a verdade que recorda. Neste processo, Sophia de Mello Breyner vai “compreendendo melhor o ser”,⁵³ encontra a forma adequada para se relacionar com o mundo e tenta reordenar o caos, a partir da relação fundamental com o absoluto. Procura a paz que advém do encontro consigo mesma, mas que se destina à reordenação do caos, na harmonia da “praia onde luzia/ a primitiva manhã da criação.”⁵⁴

TEMPO E UNIDADE CRUZAM - SE NO POETA E NO MÍSTICO

⁴⁹ S. Tomás de AQUINO, *O ente e a essência*, Instituto Piaget, 2000, p. 72 - 73

⁵⁰ Maria de Fátima MARINHO, “Sophia de Mello Breyner: um original cruzamento de tendências” in *Máthesis*, n.º 10, 2001, p.71.

⁵¹ Sophia de Mello Breyner ANDRESEN, “Geografia” in *Obra Poética III*, p.95.

⁵² Cfr. Martin HEIDEGGER, *A Essência do Fundamento*, 1988, p. 21.

⁵³ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁴ Sophia de Mello Breyner ANDRESEN, “Navegações” in *Obra Poética III*, p.267.

O tempo absoluto também se identifica com o tempo antigo em que tudo foi criado, simbolizado pela infância. A este tempo absoluto tudo retorna porque nele tudo teve a sua origem e esta característica é simbolizada na poesia de Sophia de Mello Breyner pelo mar.

Teilhard de Chardin também se refere a um centro universal cósmico da evolução humana, onde tudo deve encontrar a sua união definitiva e a sua plenitude. Esse centro é designado, na fenomenologia do universo, pelo ponto Ómega. O ponto Ómega da ciência, segundo Teilhard de Chardin, deverá finalmente coincidir na consciência cristã com Cristo. Cristo constitui verdadeiramente o sentido da história, o ponto Ómega que dá à evolução a sua orientação.⁵⁵

O tema da unidade, tão querido a Sophia de Mello Breyner e a Teilhard de Chardin, é assim referido por este autor:

*O mundo adquire a sua unidade e coerência definitiva através de Cristo. O ponto Ómega é, com efeito, o elemento que confere a toda a evolução cósmica a sua unidade definitiva. O ponto em que a pluralidade é reduzida à unidade e para o qual convergem todos os fios da história.*⁵⁶

Tudo o que é precioso, verdadeiro e bom no mundo nos orienta para Cristo que, tanto na ordem natural como na ordem sobrenatural, é o centro de toda a história universal. Cristo é o ponto de encontro entre Deus e o universo. Com Ele todo o fenómeno cósmico e toda a história humana se transformaram numa realidade cheia de sentido. “Tudo adquire unidade na pessoa de Cristo, princípio e fim de todas as coisas”⁵⁷. As próprias ordens da criação e da redenção, da natureza e da graça, por mais diferentes que sejam umas das outras, no fim de contas constituem uma unidade que excede tudo.⁵⁸

No entanto, a perfeição espiritual da humanidade não é consequência automática da evolução e da história. A verdadeira salvação do homem não pode, em última análise, ser operada senão pela graça. Jesus Cristo conferiu à natureza humana a possibilidade de atingir a plenitude na relação com Deus, e esta plenitude só pode ser oferecida por Jesus Cristo porque foi Ele quem concedeu à fragilidade humana a grandeza divina. Mas isto não exclui que o aperfeiçoamento natural do homem possa ser exigido pela sua plenitude sobrenatural. O aperfeiçoamento natural pode ser posto ao serviço do destino sobrenatural.⁵⁹

Nesta perspectiva, a Igreja surge como “a morada de afinidades inter-humanas realizada pela

⁵⁵ Cfr., N.M. WILDIERS, *Teilhard de Chardin*, Editorial Presença, 1965, pp. 123 e 134.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁸ Cfr., *Ibid.*, pp. 134, 139 e 140.

⁵⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 138 e 141.

super caridade.” A Igreja é assim considerada “o eixo central da convergência universal” e “o ponto de encontro entre o universo e o ponto Ómega.” Ela vivifica com a sua influência e “reúne sob a sua forma mais sublime todas as energias espirituais da Noosfera.”⁶⁰

Há na realidade uma presença invisível, identificada por Teilhard de Chardin com o ponto Ómega, que tudo atrai e organiza, e, por Sophia de Mello Breyner, com o tempo absoluto. Neste dinamismo evolutivo, que se orienta pelo tempo absoluto, o amor é a realidade mais perene e, por isso, no fim, tudo será amor e Deus, que é amor, será então visível ao *ser tudo em todos*. Conclui-se que a encarnação de Deus já estava pré-definida na criação e que atinge a sua plenitude em Jesus Cristo.

Tal como, mais tarde, o Papa Bento XVI virá a afirmar:

*A fé cristã, que se encarna nas culturas transcendendo-as, pode ajudá-las a crescer na fraternização e solidariedade universais com benefício para o desenvolvimento comunitário e mundial.*⁶¹

O conceito de *amorizar* de Teilhard de Chardin assim como a capacidade que toda a poesia tem de construir um mundo novo de paz e de amor servirão de base para a relação que estabeleço entre religião e cultura.

Igualmente para Sophia de Mello Breyner, a fé cristã oferece uma sabedoria que une os homens no essencial e, por isso, é possível chegar a encontrar as palavras que coincidem com o nome das coisas, traduzindo-se esta percepção do transcendente “num canto por todos entendido”.

Assim, a esperança presente no olhar de Sophia de Mello Breyner permite ir “soletrando a eternidade” até, aos poucos, conseguir decifrar a “escrita da ressurreição” que a vida contém.⁶² E é desta forma que se torna possível perceber a existência de uma sabedoria que une os homens no essencial.

Segundo Óscar Lopes, na poesia de Sophia de Mello Breyner verifica-se “uma corda tensa que vai de um paraíso perdido a um paraíso recuperado”⁶³. O tempo dividido de que fala Sophia de Mello Breyner é aquele “tempo em que o homem se perdeu da sua unidade essencial, daquilo que era eterno, por isso contradisse a vocação do seu corpo e do seu espírito para a unidade e para a união consigo próprio e com a Natureza.”⁶⁴

O olhar atento que contempla cada pormenor da realidade é sempre orientado pela procura do tempo absoluto, como se verifica no poema

Musa

*Musa ensina-me o canto
Venerável e antigo
O canto para todos
Por todos entendido*

*Musa ensina-me o canto
O justo irmão das coisas
Incendiador da noite
E na tarde secreto.*

(...)

*Pois o tempo me corta
O tempo me divide
O tempo me atravessa
e me separa viva
Do chão e da parede
Da casa primitiva*

Livro sexto

Para Sophia de Mello Breyner, perder o que é eterno é como trocar a luz presente na natureza pela escura divisão das ruas impiedosas. Por isso, o Marinheiro Real contrasta com o Marinheiro sem Mar.

Marinheiro sem mar

*Longe o marinheiro tem
Uma serena praia de mãos puras
Mas perdido caminha nas obscuras
ruas da cidade sem piedade
(...)*

*Porque ele se perdeu do que era eterno
E separou o seu corpo da unidade
E se entregou ao tempo dividido
Das ruas sem piedade*

Mar Novo

Marinheiro real

*Vem do mar azul o marinheiro
Vem tranquilo ritmado inteiro
Perfeito como um deus,
Alheio às ruas*

Mar Novo

A filosofia cristã não confunde o tempo com a eternidade, como a filosofia grega, porque apresenta a eternidade como a razão de ser do tempo. Mas a relação entre o tempo e a eternidade só se torna possível através do ser humano, o único ser capaz de ter consciência da sua finalidade.

Retorna-se então ao tempo absoluto que se perseguiu no tempo dividido. No entanto, este tempo absoluto manifesta-se no tempo dividido, apesar da

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 143.

⁶¹ IGREJA CATÓLICA, Papa Bento XVI, *Caridade na Verdade*, Lisboa, Ed. Paulinas, 2009, p. 97.

⁶² Cfr., Sophia de Mello Breyner ANDRESEN, “Dual” in *Obra Poética III*, p. 105.

⁶³ Óscar LOPES, “Sophia de Mello Breyner – Livro Sexto” in *Os Sinais e os Sentidos. Literatura Portuguesa do século XX*, 1986, p. 108.

⁶⁴ Helena SANTOS, “Sophia de Mello Breyner - uma leitura de Grades” in *Brotéria*, Vol. 114, n.º 2, 1992, p.173.

negatividade deste último, simbolizada pelo tempo, a noite ou a morte.

À medida que vai tomando consciência da sua responsabilidade, o ser humano põe a questão do futuro e Teilhard de Chardin imagina-o “como uma ascensão da nossa parte em busca de mais verdade e mais ciência para uma maior justiça social e uma maior harmonia, para acréscimo de beleza e arte.”⁶⁵ Esta vontade de aperfeiçoar o mundo representa na humanidade contemporânea uma força vital e Teilhard de Chardin teve a noção clara desta orientação do “moderno sentido da vida”⁶⁶:

*O Cristo total não se consuma nem é atingível senão no termo da Evolução Universal. Nele encontrei tudo o que o meu ser ansiava: um universo personalizado cuja dominação me personaliza. E esta alma do mundo tenho-a não apenas como frágil criação do meu pensamento mas como produto de uma longa revelação histórica.*⁶⁷

DIÁLOGO COM O CONTEXTO DO SEU TEMPO

Segundo o Papa Bento XVI, “A verdade e o amor (...) não se podem produzir, mas apenas acolher. A sua fonte última não é nem pode ser o ser humano mas Deus, ou seja, aquele que é Verdade e Amor.”⁶⁸ Por isso, a verdade e o amor, apesar de impulsionarem a evolução, não resultam dessa evolução.

Pela experiência concreta e física de cada um é possível captar a força do Espírito que actua em todas as áreas “graças à abundância dos indivíduos e das vocações”.⁶⁹ Neste contexto, compreende-se “a comunhão [com Deus] por meio do mundo”⁷⁰ referida por Teilhard de Chardin. Na relação com Deus, encontra-se esta unidade inicial para onde tudo retorna e desta relação surge a caridade que unifica as almas. Este processo comunitário, imprescindível a quem procura Deus, é afirmado por Teilhard Chardin:

*O único apertar humano capaz de abraçar dignamente o Divino é o de todos os braços humanos abertos ao mesmo tempo para chamar e acolher o Fogo.*⁷¹

A auto compreensão humana encontra em Cristo, verdadeiro homem, um caminho e um modelo. N’Ele, verdadeiro Deus, também se encontra a

esperança de um horizonte, oferecido pelo encontro com o absoluto, que é a meta do ser humano. Mesmo para os que não acreditam “a vocação do homem é necessariamente cristã, de modo explícito ou implícito, temático ou atemático”⁷², por isso a salvação oferecido por Cristo é para todos e tem um valor universal.

Teilhard de Chardin tinha “a consciência de ser um ressoador que ampliava aquilo que as pessoas pensavam à sua volta”⁷³ porque, tanto dentro como fora do cristianismo, muitos se debatiam com as mesmas questões que aprofundou. Naquele momento, e ainda hoje, impunha-se uma nova confrontação desta orientação do “moderno sentido da vida” com o cristianismo.

Sempre que o mundo é encarado na sua totalidade e na sua consumação futura, surge o sentimento religioso, que é influenciado pela concepção que tivermos do universo.⁷⁴

Assim, as cosmovisões propostas por algumas ideologias, que influenciaram significativamente a cultura moderna, também suscitaram a reflexão de Teilhard de Chardin, que dialogou profundamente com algumas delas, numa atitude de amor, porque “a Verdade é amor e exigência de amor”. Passo a referir alguns aspectos concretos deste diálogo com o contexto da sua época.

Enquanto que para o Marxismo o termo final há-de consistir numa comunidade, na qual todos os homens hão-de atingir um estado de simpatia e igualdade colectivas, para Teilhard de Chardin o remate e a perfeição finais do ser humano e de toda a comunidade humana residem na reunião com o centro supra-individual e supra pessoal. Sem a existência de tal centro, para o qual todas as forças convergem, é impossível a coerência da humanidade.⁷⁵

Enquanto que Nietzsche proclamava um super-homem, Teilhard de Chardin confiava antes numa super-humanidade. Enquanto que o primeiro pregava o orgulho e o egoísmo como virtudes supremas, o segundo pregava a solidariedade e o amor universal. A fidelidade à terra de que fala Nietzsche é diferente da que Teilhard de Chardin refere, uma vez que este preconiza uma fidelidade à evolução profunda que se opera no cosmos: a ascensão para o espírito, a perfeição final, através do amor e da harmonia, e o desenvolvimento colectivo para o centro supra pessoal em cuja direcção converge toda a evolução.⁷⁶

A visão do mundo de Teilhard de Chardin também contrasta com as ideias sombrias e pessimistas formuladas nos nossos dias por certos

⁶⁵ N.M WILDIERS., *Teilhard de Chardin*, Editorial Presença, 1965, p.

74.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁶⁸ IGREJA CATÓLICA, Papa Bento XVI, *Caridade na Verdade*, Lisboa, Ed. Paulinas, 2009, p. 85.

⁶⁹ N.M WILDIERS., *Teilhard de Chardin*, Editorial Presença, 1965,

p.122

⁷⁰ *Ibid.*, p.144.

⁷¹ *Ibid.*, p.167.

⁷² Vincenzo CAPORALE., «Antropologia e cristologia nella “Gaudium et Spes”» in *Rassegna di Teologia*, 1988/2, p.143.

⁷³ N.M. WILDIERS., *Teilhard de Chardin*, Editorial Presença, 1965, p.

99.

⁷⁴ Cfr., *Ibid.*, p. 100.

⁷⁵ Cfr., *Ibid.*, p. 86.

⁷⁶ Cfr., *Ibid.*, p. 85 e 93.

filósofos e escritores. Para Sartre, “o ser humano está completamente isolado do mundo que o cerca e está entregue a si próprio”, enquanto que Teilhard de Chardin “se sente solidário com a evolução total do cosmos e incitado a elevar-se acima de si próprio, ao mesmo tempo que assume uma tarefa grandiosa.” Neste aspecto, Teilhard de Chardin também se aproxima do “sentido moderno da existência” que está centrado no sentido da responsabilidade e na ideia de liberdade. Para este autor, “nada é tão importante como dar à actividade humana a sua verdadeira orientação e estimulá-la para um esforço supremo. Uma orientação em que se interpenetram a ciência e a fé e onde as aspirações naturais e sobrenaturais possam encontrar a sua unidade.”⁷⁷

Sophia de Mello Breyner também revelou este sentido de responsabilidade que a levou a dialogar com o seu tempo. Um exemplo de diálogo com o contexto em que se inseriu foi a sua relação com Fernando Pessoa. Perante o mundo que «“estalou como uma pedra” alienando os homens e tornando-os alheios aos deuses», Sophia “investe a matéria do mito na reparação da imagem dispersa de Pessoa.”⁷⁸

“Enquanto Pessoa tem um novelo embrulhado para o lado de dentro”⁷⁹, Sophia procura “a vocação da simplicidade original recusada aos que se debruçam sem fim sobre o poço íntimo”.⁸⁰

Vou concluir com as palavras de Sophia de Mello Breyner sobre Teilhard de Chardin.

Em Julho de 1964, no almoço promovido pela Sociedade Portuguesa de Escritores, por ocasião da entrega do Grande Prémio de Poesia atribuído ao *Livro Sexto*, Sophia referiu-se a Teilhard de Chardin afirmando: “acima de tudo estamos aqui reunidos por aquilo a que o padre Teilhard de Chardin chamou a nossa confiança no progresso das coisas”⁸¹. E o poder agregador desta esperança é referido por Sophia de Mello Breyner, quando afirma: “Não há nada que possa separar aqueles que estão unidos por uma fé e por uma esperança.”⁸²

⁷⁷ Cfr., *Ibid.*, p. 92.

⁷⁸ Cfr., Ana KLOBUCKA, “Sophia escreve Pessoa” in *Colóquio / Letras* n.º 140 e 141, p., 167.

⁷⁹ Beatriz BERRINI, “Referência a Sophia” in *Eça e Pessoa*, 1984, p. 95

⁸⁰ Eduardo LOURENÇO, “Prefácio à 5ª edição” in Sophia de Mello

Breyner ANDRESEN, *Antologia*, 1985, p. 8.

⁸¹ Sophia de Mello Breyner, ANDRESEN, *Obra Poética I*, p.9.

⁸² *Ibid.*

BIBLIOGRAFIA

Fontes

ANDRESEN Sophia de Mello Breyner

- Luís de Camões – Ensombramentos e Descobrimentos” in *Cadernos de Literatura*, n.º 5, Coimbra, 1980.
- *Obras Poéticas I, II e III*, Editorial Caminho, 1999.
- *O Búzio de Cós e Outros Poemas*, 3ª edição, Lisboa, Editorial Caminho, 1997.
- “Poesia e Realidade” in *Colóquio – Revista de Artes e Letras*, n. 8, Abril de 1960.

Entrevistas

ANDRESEN Sophia de Mello Breyner

- «Sophia: “as navegações portuguesas foram uma epopeia de espanto”», entrevista de Virgílio Lemos, *Oceanos* n.º4, (Julho de 1990).
- «Sophia “sou uma mistura de Norte e Sul”». Entrevista de Miguel Serras Pereira *Jornal de Letras*. (5 a 11 de Fevereiro de 1985)

Bibliografia Geral

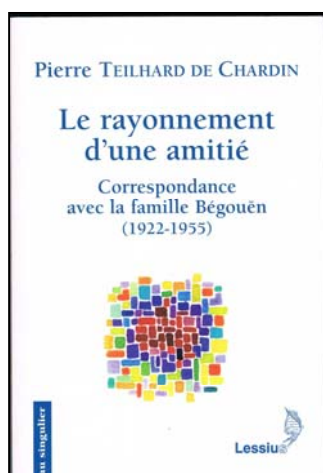
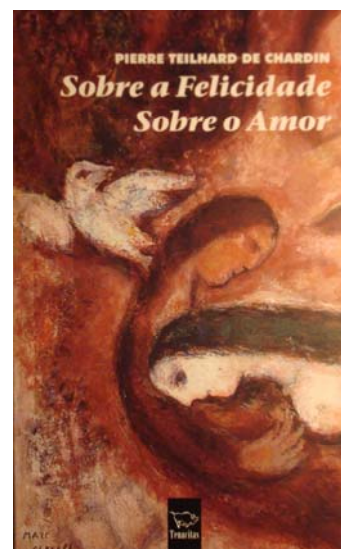
- AQUINO, Tomás de, *O ente e a essência*, Instituto Piaget, 2000.
- BERRINI, Beatriz, “Referência a Sophia” in *Eça e Pessoa*, Lisboa, Regra do Jogo, 1984, p. 78-103.
- CAPONE Domenico, *La Teologia della Coscienza Morale nel Concilio e Dopo il Concilio* in *StMor* 24, 1986.
- CAPORALE, Vincenzo, «Antropologia e cristologia nella “Gaudium et Spes”» in *Rassegna di Teologia*, 1988/2.
- CHARDIN, Teilhard de, *O Meio Divino: ensaio de vida interior*, Lisboa, Ed. Presença, [1957].
- COELHO, Eduardo Prado, “Sophia a Lírica e a Lógica” in *Colóquio / Letras*, n.º 57, 1980.
- “O Real, a Aliança e o Excesso na Poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen” in *A Palavra sobre a Palavra*, Ed. Portucalense, 1972.
- *DICIONÁRIO DE LITERATURA PORTUGUESA*, Dir. Álvaro Manuel Machado, Lisboa, Ed. Presença, 1996.
- HEIDEGGER, Martin, *A Essência do Fundamento*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- KLOBUCKA, Ana, “Sophia escreve Pessoa” in *Colóquio / Letras* n.º 140 e 141, Abril-Setembro, 1996.
- LOPES, Oscar, “Sophia de Mello Breyner – Livro Sexto” in *Os Sinais e os Sentidos. Literatura Portuguesa do século XX*, Lisboa, Editorial Caminho, 1986, p. 107-129.
- LOTZ, Johannes B., *Martin Heidegger e S. Tomás de Aquino*, Instituto Piaget, 2002.
- LOURENÇO, Eduardo, “Prefácio” in ANDRESEN Sophia de Mello Breyner, *Antologia*, Lisboa, Portugalígia; 5ª edição aum., Porto, Figueirinhas, 1985.
- MARINHO, Maria de Fátima, “Um original cruzamento de tendências”, *Viseu, Separata de Máthesis*, n.º 10, Universidade Católica, 2001.
- RIBEIRO, Margarida Calafate, “Relendo Poesia I de Sophia de Mello Breyner Andresen” in *Dossier Sophia de Mello Breyner Andresen. Letras e Letras*, n.º 47, (15 de Maio de 1991).
- ROCHA, Clara Crabée, “Poesia e Magia.” in *Colóquio / Letras* n.º 132/133, Abril-Setembro, 1994.
- ROSA, António Ramos, «O “Grito Puro” de Sophia». *Jornal de Letras*. (25 de Junho a 1 de Julho de 1991).
- SANTOS, Helena, “Sophia de Mello Breyner - uma leitura de Grades” in *Brotéria*, Vol. 114, n.º 2, (Fevereiro de 1992).
- WILDIERS, N.M., *Teilhard de Chardin*, Editorial Presença, 1965.

Sobre a Felicidade, sobre o Amor 2ª Edição

Pierre Teilhard de Chardin (*Tenacitas, Coimbra, 2008*)

Este pequeno livro de Pierre Teilhard de Chardin – padre jesuíta, reconhecido cientista e crente desassombrado – reúne um conjunto variado de textos: reflexões, discursos de casamento, uma história de alpinistas e extractos de ensaios mais extensos. Nesta obra, Teilhard de Chardin ajuda-nos a entender em profundidade a condição humana e oferece um todo coerente, teórico-prático, sobre a felicidade e o amor, conduzido por uma perspectiva muito particular que torna real o ideal e possibilita a felicidade como um ir mais além de si mesmo e das gratificações imediatas, mas enganadoras.

Vasco Pinto de Magalhães, s.j.



“Le rayonnement d’une amitié” (inédito)

Pierre Teilhard de Chardin (*Lessius, Bruxelas, 2011*)

«Entre as numerosas cartas de Pierre Teilhard, ocupam um lugar privilegiado as cerca duma centena enviadas aos Begouën.

É em 1913, no encontro com o conde Henri Begouën, apaixonado pela pré-história, que inicia a relação de Teilhard com esta família. Durante a guerra, esta relação estende-se a Max, o filho mais velho, e, em seguida, a Simone, sua mulher. Na sua correspondência, Teilhard testemunha uma amizade profunda e fiel por este casal, que ele conta entre os seus mais íntimos amigos. Em total liberdade, revela-lhes os caminhos do seu pensamento e os progressos dos seus escritos, confia-lhes as suas dificuldades com as autoridades religiosas e toma posições sobre as

correntes políticas e ideológicas que abalam a França e o mundo.

Através de numerosas recordações reunidas por Max e de algumas cópias de cartas suas para Teilhard, apreende-se a influência determinante que o jesuíta teve na sua vida e na sua actividade profissional em África. Igualmente se revela a riqueza da personalidade do casal que em muito contribuiu para a irradiação do pensamento de Teilhard. Desde 1928, Simone reproduz e difunde os ensaios enviados da China por Teilhard, iniciativa que, pouco conhecida até agora, facilitou a edição rápida das obras completas.

Em posfácio, quatro especialistas da obra de Teilhard, Jean-Pierre Demoulin, François Euvé, Henri Madelin e Gustave Martelet, revelam o contributo destas cartas para a compreensão da personalidade e da visão do mundo do jesuíta.

Deste conjunto, ressalta claramente que o pensamento teilhardiano transvasa os círculos científicos e pode esclarecer os cristãos desejosos de construir uma sociedade mais justa e mais fraterna.

Foi nas edições Lessius que foram igualmente publicadas as obras *Correspondance de Pierre Teilhard de Chardin avec Lucile Swan* (2008) e *Teilhard de Chardin, prophète d’un Christ toujours plus grand*, de Gustave Martelet (2005).

(tradução da nota da contra-capla da edição original)

Homenagem ao

PROFESSOR ALMERINDO LESSA

O Professor Almerindo de Vasconcelos Lessa foi uma reconhecida personalidade do meio científico e académico português do século XX. Para além da área científica em que foi precursor, a hematologia, dedicou-se, entre muitas outros campos de interesse do seu espírito de humanista, ao estudo e divulgação do pensamento de Pierre Teilhard de Chardin, tendo ocupado cargos relevantes em organizações internacionais europeias, formadas com os mesmos intuitos. A sua admiração pelo padre jesuíta está expressa no testemunho e na homenagem que publicamente lhe prestou: *«Não posso dizer se o Padre Teilhard levou em vida muitas almas para o seio da Igreja Católica. Mas sei que sozinho, pelo convívio pessoal ou o diálogo póstumo com os leitores, conduziu, só por si, para os caminhos de Cristo, muitos homens renitentes ou hesitantes. Eu sou um deles».*



Deve-se ao Professor Almerindo Lessa a iniciativa de ter organizado, em 1964 e 1965, dois colóquios internacionais sobre Teilhard de Chardin, que se realizaram no então Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, numa altura em que o seu pensamento foi revelado e divulgado pela publicação póstuma de toda a sua obra de carácter não científico (13 tomos, editados pela editora Seuil, entre 1955 e 1976, em paralelo com diversos volumes de correspondência). Nesses colóquios participaram destacadas figuras dos meios culturais francófonos: André Ligneul, Jean Charon, Paul Chauchard, Henri Prat, Pierre Narbaitz, Didier Lazard, Dominique Wespín, Louis Darms, Jean Overloop, Hubert Cuypers, Jean Hiernaux, tendo o Professor Almerindo Lessa apresentado, em ambos, importantes comunicações e tendo sido igualmente conferencista, no de 1965, o Professor Adriano Moreira. Os títulos destes dois colóquios são bem significativos da abrangência dos assuntos tratados: *“Teilhard de Chardin e a convergência das civilizações e das ciências”* e *“Teilhard de Chardin et l’unité du genre humain”* (as actas respectivas encontram-se publicadas como separatas ao boletim do ISCSPU, vol. II - 1964, vol. III - 1965).

O conhecimento destas duas iniciativas públicas, a que se junta uma conferência do Professor Almerindo Lessa, proferida em Novembro de 1967 e publicada em separata de *“Semana Médica”*, com o título *“A visão cosmológica de Teilhard de Chardin”*, suscitou na nossa Associação o desejo de promover uma homenagem a este cientista teilhardiano que, na época em que Teilhard de Chardin começava a ser conhecido entre nós, tanto promoveu a divulgação do seu pensamento.

O desígnio de levar a cabo esta homenagem, aprovado por unanimidade na Assembleia-geral da AAPTCP de 22 de Fevereiro de 2011, conduziu à constituição dum grupo de trabalho, encarregado de estabelecer o programa e de organizar o evento. São seus membros o Professor Carlos Portas, a Dr^a Ana Luísa Teixeira e o secretário da associação, Dr. António Paixão, os quais elegeram como patrono e orientador o Professor Adriano Moreira, amigo pessoal de Almerindo Lessa e Presidente da Mesa da Assembleia-geral da AAPTCP.

O programa em preparação compreende uma sessão solene na Academia Internacional de Cultura Portuguesa, de que o homenageado foi presidente, e um colóquio na Universidade de Évora, onde foi professor. Estes dos eventos terão lugar em Novembro deste ano, sendo oportunamente divulgado aos nossos associados o programa detalhado definitivo.

Pensamentos escolhidos por Fernande Tardivel

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

NÃO, NÃO ME PEDIS NADA DE FALSO nem de irrealizável. Mas, simplesmente, pela Vossa Redenção e pela Vossa Graça, forçais o que há de mais humano em nós a tomar enfim consciência de si. A Humanidade dormia – ainda dorme – entorpecida nas alegrias estreitas dos seus pequenos amores fechados. Uma imensa potência espiritual dormita no fundo da nossa multiplicidade e só aparecerá quando formos capazes de *forçar as compartimentações* dos nossos egoísmos, elevando-nos, através duma refundição fundamental das nossas perspectivas, à visão habitual e prática das realidades universais.

Jesus, Salvador da actividade humana, a que trazeis uma razão de agir, Salvador da dor humana, a que trazeis um valor de vida, sede a salvação da unidade humana, forçando-nos a abandonar a nossa pequenez e a aventurarmo-nos, apoiados em Vós, no oceano desconhecido da caridade.

(Pierre Teilhard de Chardin, «*Le milieu Divin*»)

LA PENSÉE de Teilhard

« Envisager le salut comme une réussite et un bonheur strictement personnel est évidemment une petitesse morale (trop souvent exprimée, au moins en apparence par les paroles chrétiennes). Mais s'intéresser a son salut comme à la réussite d'un atome de l'Univers dont on a la responsabilité et la charge, par amour du Tout, ceci n'a plus rien d'égoïsme, et c'est vraiment la seule forme non absurde de total désintéressement.

[...] Le Monde a toujours avancé avec l'impression qu'à chaque instant il se trouvait devant une impasse : ses progrès n'ont été qu'une succession d'obscurs actes de foi. »

(duma carta de Pequim de 18.03.1936, no volume da correspondência trocada entre Teilhard de Chardin e os seus amigos Max e Simone Bégouën, «*Le rayonnement d'une amitié*», 2011, Lessius, Bruxelas)

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