TEILHARD EM PORTUGAL Hoje

Boletim da Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal

IV TRIM. 2014 / I TRIM. 2015 ANO IX Nº 23

SUMÁRIO:

✓ **EDITORIAL**
60º aniversário da morte de Teilhard de Chardin

✓ **TEILHARD DE CHARDIN**
«par lui-même»
Entrevista inédita, 1951

✓ **"CRISTOLOGIA CÓSMICA"**
«Cristo em Evolução», Ilia Delio
Apresentação por J. M. Lozano-Gotor
«Conclusão», *Ilia Delio*

✓ **TEILHARD**
profeta do pós-humano
Andreas Lind sj

✓ **Anúncio de Conferência:**
«Ilia Delio – na senda mística de Teilhard a partir da tradição franciscana»
José Manuel Lozano-Gotor

✓ **AAPTCP – Actividades**
- Assembleia-geral 17.3.2015
- 60º aniversário da morte de Teilhard de Chardin
- Novo *site* da AAPTCP
- Balanço 9 anos da AAPTCP

✓ **ORANDO com Teilhard nos 60 anos da sua morte**

✓ **LA PENSÉE de Teilhard**

Ω

Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal

R.Vila Catió, 397 - 6º esq.
1800-348 LISBOA
teilhard.portugal@sapo.pt
www.opet.pt/teilhard/

Visite o site da AAPTCP

EDITORIAL

60 anos da morte de Teilhard

1955-2015

Nova Iorque, 10 de Abril de 1955. É domingo de Páscoa e o sol brilha sobre a cidade. Teilhard de Chardin acaba de assistir à missa solene na Catedral de St. Patrick, na 5ª Avenida.

É em Nova Iorque que, desde 1951, o Padre Teilhard reside na casa de S. Inácio, Park Avenue, e trabalha na Wenner-Grenn Foundation, a dois passos na mesma avenida, como cientista convidado. Depois de ter regressado da China, em 1946, logo a seguir à II Grande Guerra, instalara-se em Paris, onde foi recebido entusiasticamente pelos seus admiradores que, durante a sua longa ausência, tinham acompanhado à distância a sua surpreendente manifestação de posições de fé profunda mas inovadora, através de escritos passados clandestinamente, nos salões de intelectuais da capital francesa.
Quando esta popularidade crescente começa a tornar-se incómoda para a sua Ordem e para Roma, Teilhard é atingido por um enfarte que o deixa prostrado por toda a segunda metade do ano de 1947. Ainda entre a vida e a morte, em junho desse ano, é promovido a Oficial da Legião de Honra por «serviços eminentes prestados à irradiação intelectual e científica francesa». Em fevereiro de 1948, sentindo-se recuperado, aceita o convite para ir aos Estados Unidos, onde profere diversas conferências. Mas, em outubro desse mesmo ano, decide ir, a seu pedido, a Roma, a fim de tentar esclarecer, «duma vez por todas», os equívocos pendentes entre ele e a Ordem, sobretudo o caso da autorização para publicar «O Fenómeno Humano», que se arrastava cronicamente, e apresentar o pedido para aceitar uma cátedra que lhe fora oferecida no Collège de France. Apesar da «franqueza e humanidade» com que é recebido pelo Padre Janssens, o Geral da Companhia, esta sua missão a Roma salda-se por um fracasso absoluto: nem publicação do livro, nem Collège de France, nem abertura para publicar seja o que for, fora da sua actividade estritamente científica. Teilhard regressa a Paris, deprimido, mas sereno e firme na sua intenção de *bien finir*, isto é, viver o resto dos seus dias a trabalhar *dans l'ombre et l'éloignement*, como escreverá mais tarde ao seu amigo Père Leroy.
Depois de ter sido nomeado director do CNRS (Centre National des Recherches Scientifiques), ocupa os seus dias, remetido ao seu quarto de Paris na Rue Monsieur, sede da Revista Études, a cuja comunidade tinha passado a pertencer, continuando a escrever, ensaio após ensaio, para a gaveta, até que em maio de 1950 é eleito membro da Academia das Ciências. Esta eleição foi justificada, não somente «pelos seus trabalhos científicos, mas também pela alta figura intelectual e espiritual que ele representa», no dizer de Edith de la Héronnière, na sua biografia de Teilhard (onde algumas destas notas foram recolhidas). É, entretanto, convidado pelo Prof. Jean Piveteau para dar uma série de cursos de paleontologia na Sorbonne, o que lhe permite voltar a falar em público do tema fenómeno humano, paixão da sua vida. Vive-se novamente em França uma época de tensão entre Roma e o os jesuítas franceses, cinco dos quais foram apeados das suas cadeiras de teologia em Lyon. E sobre Teilhard também se adensa o clima de desconfiança, quer pelas suas aulas na Sorbonne, quer pelas diversas conferências que vai proferindo e a que nunca faltam membros na assistência prontos a denunciar às autoridades religiosas o que consideram «desvios à ortodoxia».
Em meados de 1951, Teilhard parte para uma expedição científica ao Transvaal, mas antes, por recomendação do seu superior, Père Jouve, que temia a possibilidade da sua morte próxima, fez o legado de todos os seus escritos à sua directa colaboradora voluntária, Mlle Jeane Mortier, porque, como ela ouviu do próprio Père Jouve, *nous, les Jésuites, ne pourrons jamais les publier*. Foi graças a este gesto previdente que foi possível, logo após a morte de Teilhard de Chardin em 1955, começarem a ser publicados, com um êxito estrondoso, todos os seus escritos retidos na gaveta durante décadas, por imposição da Ordem. Esta expedição africana, que dura vários meses, salda-se por enormes êxitos científicos da equipa de altíssimo nível que ele integrou e possibilitou-lhe vir a estabelecer, numa dedução pioneira, ser a região do Quénia e do Uganda o berço de toda a humanidade. De África, dirige-se directamente aos Estados Unidos, onde já o espera a sua integração na Wenner-Grenn Foundation, deste modo obedecendo a mais uma advertência vinda de Roma de se «acantonar à ciência pura». Até à sua morte, Teilhard mantém uma vida ocupada científica e espiritualmente, escrevendo, trabalhando na Fundação, viajando em missões de estudo pelos Estados Unidos, dando conferências aqui e ali, colaborando com a UNESCO e a ONU, criadas, para sua grande alegria, logo após a guerra, e gozando de uma certa folga que a distância dos centros nevrálgicos de Paris e Roma lhe parecia permitir, mas que efectivamente continuavam vigilantes, como algumas vezes lhe foi feito sentir.

Nessa serena tarde primaveril de domingo de Páscoa em Nova Iorque, Teilhard visita a sua amiga Rhoda de Terra, onde toma chá com um grupo de amigos. De repente cai inanimado e, abrindo ainda os olhos, exclama «*this time it is terrible*». Tinha-se cumprido o seu desejo, expresso algumas semanas antes, de vir a morrer num dia da Ressurreição. Em breve completaria 74 anos. Os seus confrades sepultaram-no em Poughkeepsie, NY.
A carta que escreveu ao Padre Janssens durante a viagem de África para os Estados Unidos terminava com esta frase: *je tiens [...] à vous affirmer que en dépit de certaines apparences, je suis décidé à rester "enfant d'obéissance". Evidemment je ne puis (sous peine de catastrophe intérieure) m'arrêter de chercher pour moi-même*». Escrupulosamente, cumpriu este propósito até ao fim.

"Nem utópico beat, nem milenarista". Entrevista inédita com Pierre Teilhard de Chardin [1]

Pierre Teilhard de Chardin (Orcines, 1º de maio de 1881 – Nova York, 10 de abril de 1955) foi um dos mais renomados teólogos-cientistas do século XX. Jesuíta e paleontólogo, elaborou uma teoria que unia criação e evolução no **Ponto Ômega**, representado por **Cristo**.

A entrevista que segue foi concedida a **Marcel Brion** e publicada em janeiro de 1951 na revista francesa **Les Nouvelles Littéraires**: aqui, ele explica a sua concepção teológica e científica e rejeita as acusações que lhe foram dirigidas por ignorar o papel do mal e do sofrimento na vida.

A entrevista foi republicada pelo jornal dos bispos italianos, **Avvenire**, 06-08-2012. A tradução é de **Moisés Sbardelotto**.

Todas as vezes em que eu encontro o padre **Teilhard de Chardin**, sou capturado por aquele "clima" de alta espiritualidade e de ciência pura que ele leva consigo para todo lugar. No quarto da Rue Monsieur, como nos campos de escavação na **China** ou no laboratório do Museu, ele sempre tem a mesma graça amável e irônica, aquela fineza aguda e benevolente ao mesmo tempo e aquela distinção oxfordiana que levam a pensar em algum *scholar* inglês que é, ao mesmo tempo, **Darwin** e **Newman**.

Ele está ao mesmo tempo contente e inquieto pelo fato de que a sua doutrina – chamá-la de teoria ou de sistema seria insuficiente – chega a um público cada vez mais vasto, cada vez mais atento e, acrescentaria, cada vez mais entusiasta e convicto, apesar dos obstáculos com que a difusão do seu pensamento se deparou às vezes, até hoje. Contente porque esse sábio traz à humanidade uma mensagem de confiança, de esperança, de dinamismo vital, de convite a uma consciência mais elevada das possibilidades de progresso que lhe são oferecidas, mas também das crescentes responsabilidades que isso implica.

Inquieto porque essa doutrina, formulada explicitamente há pouco tempo, encontrou-se desfigurada, deformada, falsamente interpretada em certos âmbitos científicos e não só, e, consequentemente, nasceram muitos mal-entendidos e acenderam-se polêmicas até mesmo antes de serem publicadas as obras nas quais o padre **Teilhard de Chardin** expunha, em uma visão de conjunto, os resultados dos seus trabalhos científicos e das suas reflexões.

Eis a entrevista.

Como o senhor chegou às descobertas que tornaram o seu nome popular e o levaram a formular uma teoria do ser humano e do universo completamente nova?

A minha primeira infância foi passada entre as pedras, nas montanhas de **Auvergne**, ao lado de um pai naturalista que me transmitiu o gosto pela natureza e guiou a minha crescente paixão pela geologia. Os passeios entre as rochas fizeram nascer em mim o desejo de conhecer esse mundo mineral, tão misterioso e fascinante, que já exercia sobre a minha mente de criança uma atração poderosa e tenaz. Depois, eu estudei no colégio de **Mongré**, perto de **Lyon**, e foi seguramente por ter respirado a atmosfera daquela santa casa que, logo depois dos estudos, entrei para a **Companhia de Jesus**. Você a conhece, não? Em **Aix**, na calma e silenciosa Rue Lacépède, você que viveu por muito tempo em **Aix-en-Provence**? Ali eu passei o período do noviciado, animado por feriados e férias na nossa casa de campo de **Tholonet**.

Nessa paisagem tão intensamente geológica da Montagne Sainte Victoire, da qual Cézanne fez uma espécie de mito cósmico, de divindade original, de elemento primário, elevado na veemência mineral da metamorfose?

Sim, mas logo deixei a **França** pelas ilhas anglo-normanas: naquele tempo, as congregações eram expulsas do país e obrigadas a se refugiar no exterior. Enquanto eu continuava os meus estudos de filosofia em **Jersey**, naquela ilha eu tive a sorte de encontrar um autêntico jardim mineralógico, onde pude iniciar cientificamente no estudo da matéria: um objeto que sempre me fascinara.

[1] *In* Newsletter IHU online, de 16.08.2012, INTITUTO HUMANITAS UNISINOS, jesuítas do Brasil.

Eu lembro que o senhor escreveu: "Através das rochas, me encontrei envolvido na estrada do planetário". Instintivamente, no mineral, o senhor procurava, ao mesmo tempo, o durável, o incorruptível. Quando criança, o senhor se desesperou no dia em que descobriu que o ferro era perecível e enferrujava...

Sim, tanto que, para me consolar, procurava equivalentes em outros lugares. Às vezes, em uma chama azul flutuante (ao mesmo tempo tão material, inaferrável e pura) nas cepas na lareira. Mais frequentemente, em alguma pedra mais transparentes ou mais colorida: cristais de quartzo ou de ametista, e principalmente fragmentos brilhantes de calcedônia, como eu podia coletar na minha região de **Auvergne**. Nesse caso, naturalmente, era preciso que a substância escolhida fosse resistente, inatacável e dura.

Já então o seu senso atual de uma irreversibilidade do movimento que vitaliza o mundo...

E foi assim que, pouco a pouco, despertei para o conceito de "matéria das coisas". Gradual e sutilmente, essa famosa consistência, que até então eu tinha perseguido no sólido e no denso, eu a descobria na direção de um elementar espalhado por toda parte, cuja própria ubiquidade formava a incorruptibilidade. Mais tarde, quando eu me ocuparia com a geologia, se podia acreditar que eu simplesmente sondava, com convicção e sucesso, as oportunidades de uma carreira científica. Mas, na realidade, o que, por toda a minha vida, me levou inevitavelmente (mesmo que às custas da paleontologia) ao estudo das grandes massas eruptivas e das zonas continentais não foi nada mais do que uma insaciável necessidade de manter o contato com uma espécie de raiz, ou de matriz, universal dos seres. É curioso, eu admito, o lugar axial invariavelmente ocupado pela paixão e pela ciência das pedras durante toda a minha embriogênese espiritual.

O senhor deixou Jersey, acredito, no fim daquela iniciação mineralógica, mais ou menos em 1905?

Sim, porque fui nomeado professor de física no Egito. Uma autêntica oportunidade, porque foi justamente no vale do Nilo, onde nasceu e se desenvolveu por milênios uma civilização prodigiosa, que o estudo dos fósseis trazidos à superfície do deserto me fez desviar para a paleontologia.

Que é, eu sei, a sua grande especialização...

Na realidade, o meu interesse científico sempre foi, e continua sendo, dividido entre a paleontologia humana e as questões da geologia continental, um pouco, se se quiser, como **Darwin** entre os fósseis e os cristais. Nessa competição, no entanto, no fim, foi o estudo do fenômeno humano que ganhou a dianteira nos meus gostos. (...) Sim, na ordem do pensamento científico, foi a descoberta, a tomada de consciência, eu diria, da ideia da evolução – de evolução biológica, quero dizer – que me permitiu conectar, no campo da experiência, os conceitos de energia material e de energia psíquica.

E depois o senhor teve que deixar o Museu, em 1914, para causa do fronte, dos zuavos e dos soldados. Mas não foi exatamente no fronte que germinou no senhor o conceito, tão original e fecundo, de uma noosfera em torno da Terra? O senhor gostaria de definir para os nossos leitores o que entende com o termo noosfera?

Eu usei esse termo pela primeira vez em um dos meus primeiros ensaios sobre o ***Fenômeno Humano***, mais ou menos em 1927, mas, efetivamente, a ideia de uma comunidade espiritual humana adjacente ao orgânico havia nascido em mim nas trincheiras: a ideia, quero dizer, de uma espécie de "megaunidade" biológica especial que constitui o invólucro pensante da terra. Essa é, para mim, a noosfera.

No fim da guerra, o senhor retomou imediatamente os seus trabalhos no campo e no laboratório?

Não imediatamente. Em **Verdun**, havia morrido o meu querido amigo **Jean Boussac**, genro de [**Pierre-Marie**] **Termier**e, como ele, geólogo, e me foi dada a honra de pensarem em mim para a cátedra de geologia no **Instituto Católico de Paris**. Mas eu não fiquei lá por muito tempo. Eu havia recém-posto o pé lá quando, de repente, chegou a segunda grande oportunidade da minha vida. O padre **Emile Licent**, o explorador da **China** do Norte e fundador do **Museu de Tianjin**, estava procurando um geólogo que o acompanhasse. Graças à proteção do meu mestre **Boule** e do falecido **Lacroix**, um dos pilares da **Academia das Ciências**, em 1923, eu me encontrei como encarregado do **Museu da Missão na China**. Foi então que eu e o padre **Licent** tivemos a sorte de pôr a mão, no loess da bacia do **Rio Amarelo**, nos primeiros vestígios conhecidos de um paleolítico da **China**. Descoberta importante, mas que seria logo eclipsada por uma descoberta ainda mais sensacional: a descoberta feita por **Andersson**, **Black** e pelo **Serviço Geológico da China** do homem de **Pequim** ou sinantropo, um parente próximo do pitecantropo de **Java**, ambos, talvez, os homens fósseis mais antigos e mais primitivos por nós conhecidos.

Eu também sei que o senhor colaborou muito de perto (outra sorte da sua vida!) com a descoberta que valeu à ciência seis crânios de sinantropos, ao menos meia dúzia de mandíbulas e diversas dezenas de dentes isolados, em cerca de dez anos de pesquisa, de 1927 a 1937...

Esses restos humanos, pertencentes a cerca de 30 indivíduos, foram coletados durante escavações importantes e prolongadas em uma grande vala (50 metros) que constituía a área de uma antiga gruta enterrada e nivelada: muitos utensílios de pedra montados e uma enorme quantidade de ossos fósseis de veados, elefantes, rinocerontes, camelos, búfalos, antílopes e diversos carnívoros, quase todos representantes de espécies extintas há muito tempo. Naturalmente, ainda é difícil datar em anos esse distante primo do homem moderno. Mas podemos afirmar que, quando estava vivo, o manto das terras amarelas ainda não havia se depositado sobre o solo chinês. Fato este que nos remete para muito, muito atrás no tempo. Ao menos centenas de milhares de anos...

Eu conheço as conclusões gerais às quais essa longa carreira de estudioso lhe levou. Gostaria de resumi-las para os nossos leitores? Não se trata, naturalmente, de entrar nos detalhes dos problemas, mas apenas de entrever aquele "ultra-humano" que, cientificamente, em sua opinião, se desenha no término da evolução do *Homo sapiens*, de como a paleontologia nos faz conhecê-la e nos convida a levá-la adiante?

Especificamente, note-se bem, eu não sou nem filósofo, nem teólogo, mas sim um estudioso "do fenômeno" (um físico, no antigo sentido grego). Bem, nesse modesto nível de conhecimento, o que domina a minha visão das coisas é a metamorfose que o homem nos obriga a submeter o universo em torno a nós, a partir do momento em que (conforme aos imperiosos convites da ciência) nos decidimos a considerá-lo como constituinte, como parte integrante, nativa, do resto da vida. Em consequência a esse esforço de incorporação, emergem, se não me equivoco, duas constatações capitais na nossa percepção experimental das coisas.

A primeira é que o universo, muito mais do que "entropia" (que o leva novamente aos estados físicos mais prováveis), é caracterizado por um desvio preferencial de uma parte da sua matéria para estados cada vez mais complexos e sustentados por intensidades crescente de "consciência". Desse ponto de vista estritamente experimental, a vida não é mais uma exceção no mundo, mas aparece como um produto característico – o mais característico – do desvio psicoquímico universal. E o humano, ao mesmo tempo, torna-se, no campo da nossa observação, o termo provisoriamente extremo de todo o movimento. O humano: uma cabeça do mundo...

Posto isso, a segunda constatação à qual, a meu ver, somos conduzidos por uma aceitação científica integral do fenômeno humano é que a corrente de complexidade-consciência, da qual o psiquismo reflexo (isto é, o pensamento) brotou experimentalmente, ainda não parou, mas sim, através da totalização biológica da massa humana, continua funcionando, arrastando-nos, por efeito biológico de socialização, para certos estados ainda irrepresentáveis de reflexão coletiva, ou seja, como eu digo, para algum "ultra-humano". Tudo isso, repito, por simples extrapolação de uma lei de recorrência positivamente observável, sobre toda a extensão do passado, isto é, fora de todo sentimentalismo e de toda metafísica.

Pois bem, essa posição estritamente objetiva, mal-entendida, fez nascer e correr sob às minhas custas um certo número de lendas, em que as mais prejudiciais podem remeter às seguintes. Acima de tudo, eu fui considerado um otimista ou um utópico *beat*, que sonha com euforia humana ou com milenarismo confortável. Como se a maturação humana, que os fatos têm o fôlego para anunciar, não se apresentasse, nas minhas perspectivas, não como um repouso, mas até como uma crise de tensão, paga por um imenso rastro de desordens e de sofrimentos: crise totalmente repleta de riscos e, portanto, ainda mais dramática, por causa da enormidade do que está em jogo (o sucesso de um universo, nada menos!), de todas as fantasias egoístas e mórbidas do existencialismo contemporâneo.

Ainda mais grave, repete-se que eu seria o profeta de um universo destruidor de valores individuais: porque, a meu ver, o mundo se dirige, experimentalmente, a um estado sintético. Mas, na realidade, a minha grande preocupação sempre foi a de afirmar, em nome dos fatos, que a autêntica união não confunde, mas diferencia, e também que, no caso de seres pensantes e amantes (como o ser humano), longe de mecanizar, personaliza, e duplamente: primeiro, intelectualmente, por super-reflexão, e depois afetivamente, por unanimização. Assim, apesar do primado que eu concedo tecnicamente a tudo com relação ao elemento, eu me encontro, assim como a própria estrutura do meu pensamento científico, nos antípodas tanto de um totalitarismo social que leva ao formigueiro, quanto de um panteísmo hinduizante que busca saída e a figura última do espiritual na direção de uma identificação dos seres com um fundo comum subjacente à variedade dos eventos e das coisas.

Nem mecanização, portanto, nem identificação por fusão e perda de consciência, mas sim unificação por ultradeterminação laboriosa e amor. É preciso reconhecer que essas visões biológicas podem ter uma certa incidência sobre a nossa avaliação dos valores humanos. Fazem-nos propender para um humanismo renovado, baseado não mais, como no século XVI, em uma redescoberta do passado, mas sim sobre possibilidades inesperadas conservadas para nós pelo futuro. Mas o nascimento, ao nosso redor, de um tal "neo-humanismo" (ligado, no meu pensamento religioso, aos progressos da "caridade") não é precisamente uma das características distintivas dos tempos que estamos atravessando?

‘Cristo em evolução’

Ilia Delio *

(Ed. Sal Terrae)

Muitos poderão sentir-se chocados pela ousadia do título desta obra; isso resulta, conforme nos diz a autora, de continuarmos a projectar sobre Cristo categorias de uma obsoleta concepção estática da realidade.

A ciência contemporânea descobre-nos um universo dinâmico e interrelacionado, gerador de novidade. Pensar conjuntamente Cristo e a evolução exige não somente descobrir a presença de Cristo nos processos evolutivos, como também considerar em que medida a sua realidade possa estar sujeita a alteração e transformação.

Esta ideia não é tão problemática como pode parecer, se se considerar a íntima relação entre Cristo e o universo que deriva da sua mediação criadora e da sua encarnação. Isso reflete-se já, ainda que num quadro não evolucionista, na noção neotestamentária de “Cristo cósmico”, bem como nas obras de alguns Padres da Igreja e de franciscanos medievais como Boaventura e Duns Escoto.

Mais tarde, já num quadro evolucionista, o P. Teilhard de Chardin reflectiu sobre isso com uma profundidade vertiginosa: se Cristo e o universo estão unidos de forma tão estreita e o universo se encontra ainda em evolução, a realidade de Cristo não estará completa até que a criação alcance a sua consumação n’ Ele. Daí que Cristo, sem deixar de ser uno e o mesmo, evolua em certo sentido.

Para além de serem demasiado estáticas, as categorias com que pensamos Cristo padecem de intelectualismo, como opina Ilia Delio. Daí que considere necessário aprofundar a cristologia pela via da experiência espiritual e mística.

O grosso do livro dedica-se a apontar caminhos neste sentido. Além de Teilhard, que proporciona a intuição fundamental da obra, a autora recorre a três magníficos guias: R. Pannikar, para quem Cristo é o símbolo central de toda a realidade e toca o âmago de cada persona; Thomas Merton, cuja reflexão se centra na natureza transcultural de Cristo, que se encarna em todos os homens e que, pela sua ressurreição, se converte na pessoa verdadeiramente integrada; e B. Griffiths, trapista inglês aculturado na India, que experienciou Cristo como o ego de uma humanidade redimida.

Destas propostas cristológicas decorrem implicações tanto antropológicas como práticas (p. ex., exortação ao diálogo de religiões e cultura). O quadro que se destaca ao analisar em detalhe cada um destes autores é muito rico, tanto que, por vezes, o leitor pode perder de vista o propósito fundamental do livro.

Especialmente original é o último capítulo, ao abordar dois temas a que a teologia corrente presta pouca atenção, mas que colocam um sério repto intelectual: o crescente entrelaçamento de vida humana com a tecnologia, causa de um suposto novo estádio evolutivo (cyborg ou *techno-sapiens*); e a possibilidade da existência de vida extraterrestre no cosmos. Ambas as perspectivas têm grande relevância para a ideia de Cristo em evolução. Para a autora, servem como banco de prova das reflexões que apresentou anteriormente, especialmente duas ideias: a de que o conceito de “encarnação” é mais amplo do que o de “humanização” e a de que a encarnação do *Logos* não obedece tanto à necessidade de redenção do pecado quanto ao amor divino que deseja que todo o criado chegue à sua plenitude. Aqui está em jogo a superação da estreita visão antropocêntrica da realidade.

Ilia Delio é uma franciscana estado-unidense, catedrática de teologia em Georgetown, especializada no diálogo teologia-ciência e excelente conhecedora da teologia e espiritualidade franciscana medieval.

Esta combinação confere aos seus escritos uma especial vitalidade e converte-a numa das vozes mais interessantes da actual teologia norte-americana. É de desejar que continuem a chegar-nos traduções das suas obras.

JOSÉ MANUEL LOZANO-GOTOR

(Publicado a 30.05.2014 em «Vida Nueva», tradução de TPH)

(*) **Ilia Delio**, OSF, é professora da cadeira de Estudos de Espiritualidade, na União Teológica de Washington, onde também dirige o Centro Franciscano. É directora dos Estudos Católicos na Georgetown University, Washington, onde é professora convidada. Tem um doutoramento em História da Teologia pela Fordham University, New York. Entre muitas obras focadas no estudo da relação ciência/religião, publicou, em 2008, “Christ in Evolution” (Orbis Books, Maryknoll, New York), tendo sido a organizadora duma colectânea de ensaios sobre Teilhard de Chardin, intitulada “From Teilhard to Omega” (2014, Orbis Books, Maryknoll, New York). A obra “Christ in Evolution” foi recentemente editada em Espanha, em castelhano, pela editora Sal Terrae, e sobre essa edição escreveu José Manuel Lozano-Gotor o presente artigo que, com a sua autorização, aqui reproduzimos na versão portuguesa.

Ilia Delio

«A cristologia cósmica de Ilia Delio, a par com o caracter trinitário do seu pensamento, constitui um bom ponto de partida para uma teologia que serenamente integre um entendimento científico do universo com a ideia dum amor e duma fidelidade divinos que apenas farão sentido se Deus for pessoal»

Excerto do prefácio de John F. Haught, Professor na Georgetown University,
ao livro de Ilia Delio **«Christ in Evolution»**, Orbis Books, New York, 2014

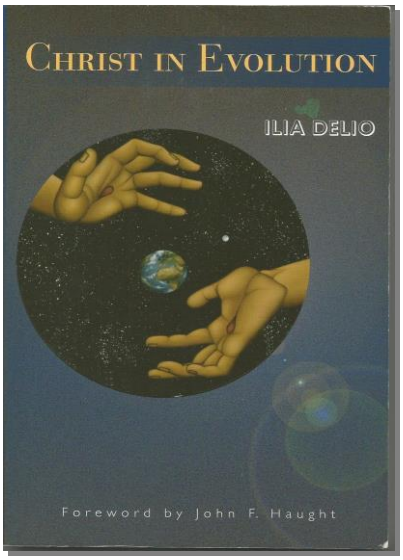
Conforme afirma José Manuel Lozano-Gotor no texto acima, publicado em meados do ano passado na revista espanhola «Vida Nueva», a propósito da edição em Espanha do livro de **Ilia Delio**, «**Cristo en Evolución**», *"Pensar conjuntamente Cristo e a evolução exige não somente descobrir a presença de Cristo nos processos evolutivos, como também considerar em que medida a sua realidade possa estar sujeita a alteração e transformação"*. Esta obra de Ilia Delio realiza aquilo que John F. Haught preconiza, no prefácio, como uma nova forma de teologicamente encarar a relação do Cristo com o Universo, eixo central do pensamento cristológico de Teilhard de Chardin e que a autora aqui coloca numa visão integrada com o de outros místicos, cujas equivalências analisa e relaciona. Não estando esta obra traduzida e publicada em Portugal, achamos que, pelo interesse que ela desperta, faz sentido ser apresentada aos nossos leitores, o que de seguida fazemos, com a devida autorização da editora, publicando em versão portuguesa o seu capítulo final, «Conclusão».
Acrescentamos que, em 15 de junho próximo, conforme convite inserido noutro local deste boletim, teremos o prazer de escutar pessoalmente o Dr. Lozano-Gotor numa conferência que versará sobre o conteúdo do livro desta reconhecida teóloga americana. Esta conferência, que terá por título **Ilia Delio - na senda mística de Teilhard a partir da tradição franciscana**, marca o primeiro momento da nossa **comemoração do 60º aniversário da morte de Teilhard**, que este ano se celebra em todas as comunidades que se reclamam de suas amigas. O segundo momento, que ocorrerá em outubro, terá um outro orador que nos visitará a partir de França, precisamente do centro de reflexão do pensamento de Teilhard de Chardin.

«Christ in Evolution»

Ilia Delio

CONCLUSÃO

Num breve ensaio intitulado "A Revolução de Jesus", o monge camáldulo Bruno Barnhart levanta a questão, «O que é distintivo no Cristianismo?», ou, «O que é realmente novo no acontecimento Cristo que não tenha já sido apresentado, quer na tradição bíblica, quer em outras tradições religiosas no mundo?» Num certo sentido, colocámos aqui as mesmas questões, mas com ênfase na vida cristã. Qual é o significado de Cristo para a vida cristã? Faz alguma diferença professar a crença em Cristo? Estas questões foram colocadas não para afirmar que Cristo é a base da vida cristã, mas porque o significado de Cristo parece ter decaído na vivência do cristianismo e estar a tornar-se obscuro frente ao pluralismo religioso.



A crença de que Cristo significa uma nova relação com Deus no mundo é fundamental. Há já demasiado tempo que a confissão cristã tornou Cristo numa figura estática que paira sobre o mundo e o julga. Cristo tornou-se mais uma lei de vida do que um caminho de vida. Esta figura estática de Cristo perfila-se como uma força de resistência opondo-se à ideia de Cristo em evolução. E aqui reside o problema que eu apresentei neste livro. O mundo estático do cosmos grego/medieval era o mundo no qual era concebido o entendimento tradicional de Jesus Cristo. Nesse mundo marcado pela ordem, hierarquia, estrutura, Jesus Cristo era retratado como um simples indivíduo que viveu e nasceu em absoluto espaço/tempo. Um mundo estático, ordenado e hierárquico deu origem a um entendimento estático, ordenado e hierárquico de Jesus Cristo como Deus e homem. Não sendo a unidade do divino com o humano o tema central desta obra, é-o, sim, o significado de Jesus como o Cristo. Através dum labirinto de cosmologia e terminologia gregas, de concílios ecuménicos e de batalhas políticas, aprisionámos o mistério de Deus num indivíduo humano, Jesus Cristo, de forma que Jesus Cristo se tornou num super-herói e nós nos tornámos meros espectadores do drama divino. Mas Jesus é o

Cristo, o Messias, o ungido, o ressuscitado dos mortos e transfigurado na glória. É realmente difícil abarcar o significado de Jesus Cristo para a vida cristã se a nossa confissão de fé é governada por uma cosmologia medieval e um lugar fixo para uma humanidade decaída. A visão evolutiva do mundo, contudo, abriu-nos todo um novo significado de humanidade e, dentro da humanidade, a emergência de Jesus Cristo. John Haught referiu-se à evolução como uma dádiva de Darwin à teologia, mas eu penso poder afirmar aqui que a evolução é, em particular, um presente de Darwin à Cristologia. E isso porque todo o conceito de evolução libertou Cristo dos limites do homem Jesus e permitiu-nos colocar Cristo no âmago da criação: o primado do amor de Deus, o paradigma da criação, o princípio central da evolução e o ponto Ómega dum universo evolutivo. Em vez de fixar a nossa atenção numa figura isolada e estática de Jesus Cristo, podemos agora situar Cristo no coração de todo o processo evolutivo: desde a evolução cósmica à biológica, à da consciência e cultura humanas. No âmbito da evolução da consciência humana, Jesus emerge como o Cristo, a plenitude de comunicação do próprio Deus na história e a expressão absoluta dessa comunicação divina no amor. Teólogos como Rahner ou Pannikar ajudam-nos a compreender que Cristo é a vida dinâmica do mundo. Cristo simboliza a plenitude da vida em Deus. Jesus *é* o Cristo porque em Jesus nos foi dada a plenitude da própria comunicação divina; realizou-se n'Ele a promessa de Deus para o mundo. Porque Jesus de Nazaré é verdadeiramente o ser humano no qual a plenitude da comunicação divina se expressa, é que Jesus é o símbolo de toda a pessoa em relação com Deus. Tal como Jesus, toda a pessoa e criatura está destinada a levantar-se dos mortos e a partilhar a glória de Deus. Jesus Cristo é a realização daquilo que esperamos para o universo: união e transformação em Deus.

Porém, Cristo é mais do que Jesus. Cristo é o Mundo incarnado, Aquele por meio do qual todas as coisas são criadas e Aquele no qual todas as coisas alcançarão a completude em Deus. Toda a pessoa e o universo inteiro encontram significado em Cristo, o qual estabelece uma relação distinta e única com todos os seres; tudo está relacionado com Cristo. Assim, Cristo é a união da humanidade e da criação com Deus, o verdadeiro centro integrador do universo. Porque o significado de Cristo está ligado ao todo – a criação humana e não-humana – é razoável que se fale da "natureza cósmica" de Cristo, no sentido em que se entende "natureza" não definível como substância (uma "coisa" propriamente dita) mas como relacionação (o Verbo através do qual todas as coisas são feitas). Teilhard escreveu: «O seu nascimento e gradual consumação constitui *fisicamente* a única realidade definitiva em que se exprime a evolução do mundo; temos aí o único Deus a quem podemos adorar sinceramente». O acontecimento Cristo é um evento orgânico; é vivo, dinâmico e relacionado com o desdobrar físico e espiritual da vida no universo. O universo encontra a sua consistência em Cristo, como escreveu S. Paulo, «É Ele que dá consistência a tudo o que existe» (Col 1:17). Daí que o significado de Cristo não possa ser considerado aparte do universo material e do seu anseio espiritual para Deus.

Se Cristo está em evolução rumo a uma complexidade sempre maior, de tal forma que o *mistério* de Cristo deixa de estar confinado a um indivíduo (Jesus) ou a uma cultura local ou tribo (os cristãos), então um tal conhecimento de Cristo só pode ser adquirido pela relação com Cristo. Para Merton, essa relação começa com a vida de oração e num despertar da nossa identidade, i.e., quem nós somos em Deus. Ao começar a conhecermo-nos a nós próprios em Deus e a conhecermos Deus em nós, chegamos a um entendimento mais profundo de Jesus como caminho de vida. O que ocorre em Jesus deverá igualmente ocorrer nas nossas vidas, se estamos destinados a atingir a plenitude de vida em Deus. Como vimos em Boaventura, a espiritualidade é chave para conhecer Cristo e o significado de Cristo crucificado como centro teológico, já que tudo o que podemos conhecer de Deus (teologia) é revelado em Cristo crucificado. Esse conhecimento faz-se menos pela mente do que pelo coração, pois só com o coração centrado em Deus podemos conhecer a verdade de Deus e contemplar Deus, tal como Deus se revela a si próprio na frágil criação. As inspirações dos místicos nossos mestres indicam que a espiritualdade é essencial para realizar Cristologia no segundo período axial [*]; a oração e a graça devem acompanhar os esforços intelectuais. Bede Griffiths recorda-nos que «é somente através do ser humano que o universo alcança novas realidades». Portanto, apenas o conhecimento é insuficiente para fazer renascer Cristo hoje. Antes, este novo nascimento, como qualquer nascimento, tem que ter lugar através do amor crucificado, uma vez que o amor nasce sujeito ao dom de si mesmo, ou seja, em relação.

O aprofundamento das nossas vidas em Cristo não só nos desperta para quem nós somos, como nos conduz a uma nova fonte de energia, uma energia livre e libertadora que brota do coração. Barnhart afirma que «o despertar para a transcendência ou para a realidade espiritual provoca uma revolução pessoal ao relativizar tudo que se experienciou ou conheceu anteriormente, abrindo uma nova profundidade de consciência e uma nova relação com a realidade para além do eu». Acorda-se para a constatação de que o significado de Jesus Cristo é, de algum modo, o centro da realidade; sente-se que a nossa vida tem de ser reorientada para corresponder a essa verificação. Segundo Boaventura, começamos a ver (contemplar) o mistério de Cristo como sendo o mistério das nossas vidas. Somos imagens de Cristo; desse modo, somos criados para albergar Cristo dentro de nós e expressar no mundo a vida de Cristo. Os místicos indicam que, para vivermos o mistério de Cristo temos de *participar* no mistério. Para os cristãos, essa participação ocorre na vida sacramental da Igreja e na vida sacramental do mundo, no qual a Igreja, corpo de Cristo, realmente existe. O significado de Cristo tem de mudar-se do

[*] No primeiro capítulo da obra, a autora insere um sub-capítulo intitulado "Axial-Period Consciousness", onde se faz referência à distinção que Karl Jaspers fez em 1949 dos períodos da história da humanidade, dividindo-os em «primeiro período axial» e «segundo período axial». O primeiro situa-se entre os anos 800aC e 200aC, o segundo, até aos nossos dias, destacando-se pela emergência de uma nova mentalidade em diversas áreas do Globo, China, Índia, Pérsia e Grécia. Enquanto o primeiro período se caracterizou pelo predomínio da consciência individual, de autorreflexão, o segundo período axial é o resultado amplo da criatividade e inventividade humanas, à escala comunitária. (NT)

altar da Igreja para o altar do Mundo. Participação no mundo, essencial ao segundo período axial, é participação em Cristo, na medida em que a fé em Cristo potencia uma nova visão para o mundo, que apenas pode desenvolver-se em nós e por meio de nós. À medida que aprofundamos as nossas vidas em Cristo por meio duma vida espiritual activa, vemos o significado de Cristo «expandindo-se», desde a humanidade de Jesus até à contemplação de Jesus nos nossos irmãos e irmãs, bem como nas criaturas não-humanas da Terra. Mas sem uma espiritualidade como coração da Cristologia, envolvemo-nos num cristomonismo estéril que torna hirto o sentido de Cristo. Barnhart resume bem esta ideia ao escrever,

> A revolução intelectual cristocêntrica, se reprimida, pode conduzir a uma visão que deixa de ser libertadora e passa a ser constrangedora. Pode produzir um «cristomonismo», reduzindo a Cristandade às dimensões dum Cristo refreado e refreador; ou seja, um Cristo a quem não foi permitido que se expandisse até à sua plena magnitude, até à sua inteira dimensionalidade. Isto é muitas vezes um literalismo ou fundamentalismo que brande o nome de Cristo como uma arma rude, suprimindo as dimensões do Pai (a profundidade unitiva) e do Espírito Sant (o dinamismo), insistindo exclusivamente na imagem objectiva de Cristo à custa da divinização da pessoa, a realização subjectiva do Cristo-acontecimento. O verdadeiro cristocentrismo é uma revolução coperniciana, na qual qualquer modo de pensamento, qualquer estrutura filosófica ou teológica, tem que ceder terreno e encontrar a sua relação orbital com o Verbo Incarnado e com o Cristo-acontecimento como o centro vivo e activo da história.

A significância de Cristo na evolução é a complexificação do mistério de Cristo, em que o sentido de Cristo se deslocou da pessoa individual, existente historicamente (Jesus de Nazaré), para a pessoa cósmica simbolizada pela humanidade de Jesus. A emergência da consciência individual e a de Jesus Cristo como mediador de transcendência pessoal durante o primeiro período axial é retomada no segundo período axial e transformada em consciência relacional. Qualquer pessoa de qualquer religião e o próprio mundo natural podem agora ser entendidos com referência a Cristo. A emergência da globalização, forjada nos avanços da ciência e da tecnologia, da economia e da política, desembocou numa complexificação da consciência humana e, em particular, da consciência religiosa. Hoje, estamos confrontados com o inter-relacional, quer aceitemos ou não a relacionação e encontremos ou não nela a nossa identidade. A menos que comecemos a fazer por ganhar sentido metafísico de pluralismo religioso, corremos o risco de agravar o fundamentalismo e a fragmentação, uma vez que as religiões preservam tenazmente as suas culturas e identidades. Luiz Carlos Susin descreve, habilmente, as dificuldades deste paradigma emergente:

> Confrontadas com o pluralismo e complexidade da nossa era, as sociedades contemporâneas ou se exasperam mutuamente insistindo em afirmar as suas identidades com uma tónica de fundamentalismo religioso, ou se fragmentam sem horizontes religiosos unificadores… A globalização pode aportar valores positivos, tal como o encorajamento à democracia e aos direitos humanos. No entanto, vista das vastas regiões onde as pessoas são cada vez mais excluídas dos seus benefícios, ela empurra aqueles que sentem os seus malévolos efeitos a procurar vias de resistência na sua condição humana, recorrendo às mais profundas fontes das suas raízes religiosas. O pluralismo religioso pode, então, tornar-se ambíguo: por um lado, pode ser fruto de resistência fundamentalista e mesmo de violência, ao afirmar uma identidade própria; por outro, pode ser uma expressão legítima e civilizada da identidade cultural, das suas raízes religiosas, da sua «alma» com o direito a ser diferente no meio da biodiversidade e resistindo ao poder avassalador da afirmação de universalidade baseada no privilégio de se ser o mais poderoso.

Não há dúvida de que cada avanço evolucionário encerra forças de resistência; cada movimento em direcção a uma maior complexidade tem de lutar com alguma inércia. O problema pode residir na velocidade do avanço evolucionário, o qual, como indicam os especialistas em tecnologia, corre mais depressa do que o intelecto humano pode compreender devido à engenhosidade e à criatividade dos próprios humanos. Alguns podem perguntar se o indivíduo será ou não engolido pela nova tribo global da humanidade ou pela noosfera do mundo da internet. Enquanto o medo pode impelir os indivíduos a afirmar autonomia sobre e contra os outros, o verdadeiro indivíduo (e assim a pessoa) emergirá através da relacionação. A tecnologia está a possibilitar a descoberta dum novo tipo de personalidade por meio da comunicação imediata e da realidade virtual. Assim, podemos afirmar que o segundo período axial contém em si uma redescoberta do indivíduo em relação comunitária, senão mesmo global, o que reforça a ideia de Teilhard de que, num universo crístico, todas as coias estão precisamente em união umas com as outras. Todavia, a questão que eu me coloco é: à medida que avançamos em complexificação e consciência religiosa, onde se situa o Cristão, do lado da resistência ou no horizonte do avanço?

Tentei mostrar aqui que a emergência da consciência global, no segundo período axial, pode ajudar-nos a percepcionar que Cristo é o centro orgânico, integrador da criação. A vida em Cristo não é somente uma subida para Deus, mas também uma descida no Deus incarnado, que nos move à solidariedade com o outro que é diferente de mim, mas em quem Deus habita. Podemos, agora, apreender melhor o evento Cristo, não apenas à escala da história humana, mas à escala do próprio universo evolucionário. Barnhart escreve que "Jesus entra na trajectória evolucionária *omnem novitatem portans*: trazendo consigo toda a novidade, trazendo a transformação necessária, a consumação esperada por um mundo a morrer (se bem que sempre em evolução)". Através da pessoa humana, uma nova realidade emerge nascida de novas estruturas de consciência. Cristo traz um "coração novo" à humanidade, tanto no plano individual como no colectivo. Tal como Teilhard salienta, a humanidade torna-se um novo "centro criativo" no seio do processo evolutivo, de tal modo que o trajecto dessa evolução se torna agora explicitamente dirigido; a evolução é uma finalidade. Revela-se o "inteligente design" da criação. O desenvolvimento evolucionário "do cosmos à cosmogénese" ocorre sob a influência do poder divino criador, que está presente desde o princípio, mas agora tornado explicito na pessoa humana. Cristo torna-se no ponto focal concreto, ou Ómega, da nova centração no universo e na vida

cristã, o botão do rebento de toda a tendência evolucionária.
Panikkar usa o termo "cristofania" para libertar a designação de Cristo da sua forma "baptizada" e para colocar o mistério de Cristo como o mistério central de qualquer pessoa. Ele escreve "Cada pessoa traz dentro de si o mistério de Cristo. A principal tarefa de qualquer criatura, portanto, é completar e aperfeiçoar o seu ícone de realidade". A forma como cada um aperfeiçoa o seu ícone de realidade é inerente ao mistério de Cristo, da mesma maneira em que esse mistério é parte integrante de todas as religiões do mundo. Alguns certamente perguntarão, e então aqueles que não conhecem Cristo ou não acreditam nele? Também eles tomam parte na evolução de Cristo? Denis Edwards aborda esta questão ao escrever,

> A tarefa humana de completar a criação adquire o seu significado pela vontade redentora e divinizadora de Deus. Isto aplica-se mesmo àqueles que não conhecem o significado dos seus contributos. Aqueles cujas acções são dirigidas ao bem do cosmos, tanto crentes como descrentes, caem sob a acção da graça. As suas acções têm valor eterno.

Quer se conheça explicitamente Cristo quer não, o mistério de Cristo está no cerne da vida humana e da vida no universo. Porque a natureza humana não é ocasional para Cristo, não pode ser ocasional para a pessoa humana; toda a humanidade/criação é intrínseca ao mistério de Cristo. Sem nós, Cristo não existe e sem Cristo não temos esperança no universo. Assim, todas as religiões estão intrinsecamente centradas em Cristo, na medida em que tenham um centro pessoal e procurem a unidade com Deus. Teilhard, no entanto, sustentava que o Cristianismo é a única religião que se reclama dum centro pessoal e personalizante do universo. Os cristãos, portanto, têm uma missão particular no universo, que consiste em ajudar a realizar a completude de Cristo ao seguir o exemplo de Jesus. Ser-se cristão, é tornar Cristo vivo através de relações de amor, é entrar em diálogo com pessoas de outras religiões e culturas, é partilhar vida com os outros – é "vestir" Cristo. Na opinião de Teilhard, isto significa mergulharmos no mundo, envolvermo-nos com as tribos da humanidade, com a gente da Terra e com a própria Terra. A sua "mística da acção" inclui o desenvolvimento criativo da tecnologia e considera que a criatividade humana e a emergência do *tecnosapiens* confere nova expressão a Cristo em evolução. Cristo é o mistério unificador daquilo que queremos de Deus, caso tenhamos esperança em Deus.

Porque, como humanos, estamos em evolução, devemos igualmente ver Cristo em evolução – a humanidade de Cristo é a nossa humanidade, a vida de Cristo é a nossa vida. Embora Cristo seja o centro energizador e a finalidade da criação, é o Espírito continuamente actuante na criação que nos atrai ao mistério de Cristo. O Espírito enviado por Cristo conduz-nos para Cristo e, através de Cristo, conduz-nos ao Pai. Esta é a razão por que a vida em Cristo nunca pode ser privada ou isolada, visto que Cristo é a Palavra do Pai e a fonte do Espírito. Cristo é, por definição, relação, logo, fonte de comunidade. Os nossos guias para o segundo período axial abrem-nos este mistério de Cristo e indicam-nos que devemos libertar Cristo das formas intelectuais ocidentais que são lógicas, abstractas, privatizadas e individualizadas. Temos que nos empenhar na complexificação de Cristo no segundo período axial, o que significa aceitar a diversidade e as diferenças do outro como inerentes a nós próprios e, assim, inerentes ao significado de Cristo. Empenhamento no outro não é dissolvermo-nos no outro mas sermos verdadeiros connosco mesmos – com a nossa identidade – e encontrarmo-nos em Deus e Deus nos outros. Cristo tem que ser livre *de ser Cristo*, se este universo tiver de ter alguma esperança em Deus, e nós temos de ser livres de ser Cristãos, se quisermos ser portadores dessa esperança.
Cristo é o poder de Deus entre nós e no meio de nós, a plenitude da Terra e a vida no universo. Nós, humanos, temos o potencial de tornar Cristo vivo; foi para isso que fomos criados. Viver o mistério de Cristo não é falar acerca de Cristo mas vivermos na rendição ao amor, à pobreza de ser e à lei do coração. Se na verdade podemos permitir que o Espírito tome conta de nós e nos liberte dos nossos medos, ansiedades, necessidades e desejos de poder e de controlo, então também podemos encontrar os vivos no meio dos mortos; podemos viver no Cristo ressuscitado que nos dá o poder de construir esta nova criação. Podemos olhar para o tempo em que haverá uma pessoa cósmica unindo todas as pessoas, uma humanidade cósmica unindo toda a humanidade, um Cristo no qual Deus será tudo em todos.

Bibliografia:

- Bruno Barnhart, "The Revolution of Jesus"
- Pierre Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution*
- *A Human Search : Bede Griffiths and His Life,* ed. John Swindells, foreword by Wayne Teasdale (Ligouri, Mo.: Triumph Books, 1997), 108
- Luiz Carlos Susin, "Introduction: Emergence and Urgency of the New Pluralist Paradigm", trans. Paul Burns, in *Pluralist Thelogy: The Emerging Paradigm*, ed. Luiz Carlos Susin, Andrés Torres Queiruga, José Maria Vigil, *Conciluim*. Vol. 1 (London: SCM Press, 2007), 8.
- Francis d'Sa, foreword to Raimon Panikkar *Christophany: The Fullness of Man*, trans. Alfred DiLascia (Maryknoll, NY.: Orbis Books, 2004), XX
- Denis Edwards, *Jesus and the Cosmos*

Teilhard, profeta do *pós-humano*?

Andreas Lind sj (*)

Introdução

O início do século XX, logo no seu ponto alfa, o ano de 1900, presenciou à morte de Friedrich Nietzsche, influente filósofo alemão. O autor faleceu, sim, mas, contudo, a sua obra permaneceu, influenciando e transformando profundamente a mentalidade ocidental contemporânea. De facto, pode-se ver em Nietzsche, nomeadamente no anúncio e apelo em prole de uma autonomia cada vez mais radical, o percursor da chamada *pós-modernidade*.[2]

Uma das suas profecias que, aliás, constitui um desafio a cada um de nós no presente, consiste em declarar, não apenas a *morte de Deus*, mas sobretudo a *superação* da *natureza humana*. O seu Zaratustra, com efeito, afirma: "Eu vos anuncio o Super-homem[3]. O homem é algo que deve ser superado."[4] Trata-se, de facto, de um desejo de *superar* a condição presente; um desejo que explicitamente pressupõe a teoria darwinista da evolução.

"O que é o macaco para o homem? Uma irrisão ou uma dolorosa vergonha. Tal será o homem para o Super-homem. Percorrestes o caminho que vai do verme ao homem, e ainda em vós resta muito de verme. Outrora fostes macacos."[5]

Passados mais de cem anos deste anúncio, podemos fazer avaliar brevemente a nossa situação actual: com os progressos científicos e com as capacidades tecnológicas hoje alcançadas, estamos já num ponto posterior à superação? Seremos nós ainda *humanos*, no mesmo sentido que a palavra tinha no passado? Estaremos ainda a caminho? Visando que ponto? Com que direção? Por que motivo?

Autores pós-humanistas, bem como autores que pensam a realidade do *pós-humano* – tais como Peter Sloterdijk, Nick Bostrom, Carl Mitcham, Katherine Hayles, David Roden e Paolo Benanti –, defendem que os últimos desenvolvimentos na biotecnologia nos permitem pensar uma *superação* da *natureza humana* já realizada. O ser humano, portanto, não contém em si uma natureza fixa e estática. O humano é, então, um ser cuja *matéria* e *forma* são, por assim dizer, maleáveis e flexíveis, no sentido de serem construídas, alteradas, segundo a vontade subjectiva dos indivíduos que habitam o presente.

Certamente que este caminho implica riscos, desafios e incertezas, além de levantar, seguramente, questões éticas e religiosas. No entanto, parece-me que abordagens críticas, como as de Katherine Hayles[6] e de Paolo Benanti[7], contêm o mérito de não rejeitar *a priori* a ambição pós-humana. Inspirado em tais abordagens, procurarei traçar aqui, muito brevemente, as caraterísticas que conciliam a *visão cristã teilhardiana* com o movimento pós-humano.

De facto, parece-me muito interessante notar como esta prespectiva de desejo e empenho pela superação da condição natural e actual do homem contrasta com um certo existencialismo, próprio dos anos sessenta e setenta, de Albert Camus e Jean-Paul Sartre, indelevelmente caracterizado por um pessimismo relativo à vida dos homens e mulheres que acidentalmente vêm

(*) licenciado em Economia e Filosofia, membro da Companhia de Jesus

[2] Cf. J. LECHTE, *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Post-Humanism*, Routledge, London & New York 2008, pp. 282-283.
[3] No original alemão se usa a palavra *Übermensch*, isto é, *sobre-humano*.
[4] F. NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, Tradução de Alfredo Margarido, Guimarães editores, Lisboa 2008, p. 11.
[5] *Ibid.*.
[6] Ver K. HEYLES, *How to Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1999.
[7] Ver P. BENANTI, *The Cyborg: Corpo e Corporeità nell'Epoca del Post-umano*, Cittadella Editrice, Assisi 2012.

habitar este mundo. Nesse sentido, o movimento pós-humano, sobretudo incentivado pelo progresso biotecnológico, alimenta e faz renascer um novo *enhancement* humano.[8]

1 – Movimento pós-humano, pós-humanista e transumano

O movimento pós-humano e a filosofia pós-humanista nasceu, segundo Paolo Benanti, de uma mudança ao interno da *filosofia da tecnologia*: enquanto que, no passado próprio da modernidade, se analisava a tecnologia a partir das suas condições de possibilidade no sujeito humano, autonomamente capaz de fabricar objectos exteriores a si, agora a tecnologia é concebida como sendo parte constitutiva do mesmo sujeito que se *recria* a si mesmo segundo a sua vontade.[9] A tecnologia, portanto, não provém de um sujeito autónomo no sentido cartesiano. Antes, constitui a possibilidade de um sujeito se tornar cada vez mais autónomo.

Assim, o construtivismo nietzschiano parece triunfar: o ser humano é, de facto, um *sujeito criador*: não apenas fabricador de um mundo exterior, mas criador de si mesmo, transcendendo os limites da sua própria natureza.[10] Não se trata, portanto, de transformar apenas o mundo, em vez de o interpretar, segundo o imperativo de Karl Marx[11]: trata-se de transformar o próprio homem, levando-nos a pensar numa realidade *pós-humana*. Esta viragem ao interno da filosofia segue, portanto, a abordagem nietzschiana, de criar um Super-homem, transfigurando o humano, consumando a sua vontade.

O movimento pós-humano contesta, sobretudo, a existência *a priori* de uma ideia de humano, ou de humanidade – uma *essência* –, que seja imutável. O ser humano é, então, concebido como um ente maleável, suscetível de ser modificado, sobretudo através da tecnologia: esta é, para Paolo Benanti, a *condição pós-humana*.[12]

A terminologia *pós-humano* denota, contudo, fenómenos diversos: (i) em primeiro lugar, significa *pós-humanismo*, no sentido em que não se crê mais numa essência fixa e universal de homem, aplicada a todos os indivíduos humanos; (ii) em segundo lugar, significa que os desenvolvimentos científico-tecnológicos conduzem a uma fusão entre biologia e tecnologia, que altera o modo de conceber o humano; (iii) em terceiro lugar, significa a crença e o empenho pela criação de uma nova espécie pós-humana, superior à humanidade actual.[13] Este último significado é, sobretudo, partilhado pelas *correntes trans-humanistas*, segundo as quais é eticamente justo eliminar as limitações da natureza humana actual e potenciar ao máximo as suas capacidades físicas e intelectuais, através da aplicação tecnológica.[14]

É interessante notar neste sentido que as correntes pós-humanistas se afastam, num certo sentido, de Descartes. Em primeiro lugar, porque se deixa tendencialmente de conceber o sujeito humano capaz de *representar* no seu intelecto a realidade exterior: em vez disso, o sujeito humano, não *representa* o mundo, mas transforma-o e transforma-se a partir da ciência. A ciência, o conhecimento, não serve para aceder a uma realidade estática, mas para transformar o real segundo a vontade do sujeito.[15] Em segundo lugar, não se concebe a *autonomia* do sujeito ao modo cartesiano, segundo o qual o sujeito situado fora do mundo, pensa e compreende a realidade exterior: em vez disso, o sujeito integra elementos exteriores a si para criar uma nova realidade da qual faz parte ou que participa do seu intelecto.[16]

---

[8] Cf. *Ibid.*, p. 11.
[9] Cf. *Ibid.*, p. 120.
[10] Cf. J. RICHARDSON, "Nietzsche contra Darwin", in: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. LXV, n. 3 (2002), pp. 539-541.
[11] "Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo" (K. MARX – F. ENGELS, *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*, Boitempo, São Paulo 2009, p. 535).
[12] Cf. P. BENANTI, *op. cit.*, p. 91.
[13] Cf. *Ibid.*, pp. 84-85.
[14] Cf. *Ibid.*, p. 130.
[15] Cf. D. RODEN, *Posthuman Life: Pfilosophy at the Edge of the Human*, Routledge, London & New York 2015, pp. 42-43.
[16] Cf. *Ibid.*, pp. 35-37.

2 – Visão Teilhard enquanto uma possibilidade no quadro pós-humano

Esta visão, que hoje nos parece radical e ainda um tanto ou quanto utópica, talvez nos escandalize, a nós crentes, cristãos. No entanto, creio que muitas das caraterísticas do pensamento pós-humano e as principais novidades que o mesmo insere no horizonte filosófico foram, ainda que de forma muito embrionária, antecipadas por Teilhard de Chardin, cientista e jesuíta francês, na sua peculiar *visão* da evolução.

No final da década de sessenta do século passado, Ferkiss afirmou que a síntese entre tecnologia pós-moderna e homem industrial seria tanto capaz de produzir uma nova civilização superior, como de destruir a actual raça humana.[17] Este imaginário pós-humano foi sendo alimentado pela literatura, bem como pela indústria cinematográfica, onde podemos assistir a ficções sobre o futuro, sejam no sentido de melhoramento ou de destruição massiva e definitiva.[18]

A visão de Teilhard, antes de mais, prima por um certo *optimismo*, em relação ao desenvolvimento tecnológico e ao uso das suas potencialidades.[19] Nesse sentido, o jesuíta francês aproxima-se das correntes que veem um *progresso* e o estimulam, como as correntes *trans-humanistas*, as quais superaram claramente o pessimismo existencialista de Sartre e Camus.

Teilhard de Chardin vê, realmente, no homem o ser a partir do qual a *evolução* deixa de ser deterministicamente determinada pelas leis da física e da biologia, mas sobretudo pela vontade e decisão humanas. Nesse sentido, o jesuíta francês provavelmente não iria nomear o período futuro de pós-humano, mas talvez de *ultra-humano*. O homem, no fundo, é o universo consciente de si mesmo; é o ser de quem depende o curso da *evolução*.[20] Caminhar no sentido de um ser ainda mais autónomo, significa, de certa forma, humanizar, dado que o processo evolutivo que *humanizou* – que conduziu ao homem – se fez no sentido de uma crescente autonomia.

A tecnologia, enquanto progresso científico, é integrada na visão teilhardiana de forma muito positiva. A partir do humano, a *evolução*, para ser inteligível, deve continuar a seguir um desenvolvimento segundo os princípios da *personalização* e *socialização*. No entanto, esses princípios deixam de se realizar só, ou principalmente, ao nível físico, mas essencialmente enquanto *cultura*.[21] Desse modo, a *tecnologia* constitui, por um lado, o resultado prático da *evolução do intelecto humano*[22] e, por outro, a sua massificação criará necessariamente uma nova cultura, que pode ser entendida como uma nova *etapa* no processo evolutivo.

Deste modo, é fácil compreender que para Teilhard não existe uma *essência fixa ou estática* humana: o ser humano é o resultado de um processo evolutivo que ainda não terminou. Esse processo pode continuar a *progredir*, e o seu triunfo depende da acção do próprio homem.[23] Claramente que este afastamento teilhardiano da ontologia e metafísica clássica se aproxima significativamente das correntes pós-humanistas.

Outro aspecto que o movimento pós-humano partilha com a visão de Teilhard consiste em evitar o dualismo entre *natural* e *artificial*. Com efeito, se as correntes trans-humanas hodiernas concebem o homem do futuro – o *pós-humano* – como o resultado da fusão entre ente humano e máquina-tecnologia[24], o jesuíta francês concebe a tecnologia como o natural resultado do processo evolutivo posterior ao intelecto humano.

Para Teilhard de Chardin, de facto, a *evolução* caminhou sempre em direcção a uma cada vez maior *complexidade*, na combinação de células, mecanismos, informação.[25] Nesse sentido, parece-me que Teilhard estaria de acordo com Carl Mitcham, sobretudo quando este autor norte-americano estabelece a passagem do *homo faber* ao *homo loquax*: já não somos apenas sujeitos que fabricam coisas, mas sobretudo seres caracterizados pela *linguagem*, enquanto conjunto de

[17] Cf. P. BENANTI, *op. cit.*, p. 91.
[18] Cf. *Ibid.*, pp. 52-67.
[19] Cf. T. DE CHARDIN, *O Fenómeno Humano*, Livraria Tavares Martins, Porto 1970, pp. 239-240.
[20] O ser humano, para Teilhard, "não é mais do que a Evolução que se tornou consciente de si mesma." (*Ibid.*, p. 287).
[21] Cf. *Ibid.*, p. 187.
[22] Cf. *Ibid.*, pp. 110-113.
[23] Cf. *Ibid.*, pp. 256-257.
[24] Cf. P. BENANTI, *op. cit.*, p. 136.
[25] Cf. T. DE CHARDIN, *op. cit.*, p. 237.

informação que possibilita o recriar-se constantemente, e criar seres com os quais se pode estabelecer relação/ comunicação.[26]

Por último, creio que pensar o *pós-humano* nos leva quase inevitavelmente a reestabelecer o *horizonte teleológico*, esquecido desde os primórdios da pós-modernidade nietzschiana. De facto, apesar de muitos dos autores das correntes pós-humanistas rejeitarem a teleologia, na medida em que só a vontade arbitrária estabelecerá o tipo de mudança, a verdade é que nem que seja só a *techne* em si mesma o *telos* do movimento, a mudança terá necessariamente um *telos*.[27]

Nessa perspectiva, o optimismo teilhardiano em relação à tecnologia pode oferecer um contributo para orientar *teleologicamente* o sentido da aplicação tecnológica nas sociedades futuras. O sucesso do processo evolutivo depende do homem. Como Ferkiss anunciou, o homem pode falhar, ou até desaparecer. Não queremos isso, mas sim uma *mudança*, e uma *mudança* que seja *progresso*. E o progresso só é inteligível no horizonte de um telos. O *Ponto Ómega* proposto por Teilhard, no qual se consuma a *personalização* e a *universalização* que garantem a inteligibilidade do processo evolutivo[28], poderá, então, servir-nos de direcção.

Conclusão

O ano de 1983 é fulcral para o pensamento pós-humano. A célebre revista *Time*, na anual atribuição do título *The man of the year*, a todos sorpreendeu por, pela primeira vez na história, atribuir, nesse exacto ano, tal benemérito a uma *máquina*.

"He is young, reliable, quiet, clean and intelligent. He is good with numbers and will teach or entertain the children without a word of complaint."[29]

Trata-se, portanto, de um constructo humano, avaliado consoante os desejos humanos e sempre numa linguagem humana. Nesse sentido, como Katherine Hayles e David Roden referem, o *pós-humano* será sempre em referimento ao *humano*[30]: o *pós-humano* é humanamente construído e humanamente pensado. Seguindo Teilhard de Chardin, e a mais sã tradição cristã, podemos afirmar hoje, em diálogo com as correntes *pós* e *trans-humanistas*, que o ser humano não se encontra no seu estado final. É, poder-se-ia dizer, uma obra por finalizar.

No caminho do progresso, a tecnologia constitui, sem dúvida, um elemento indispensável. Contudo, as suas potencialidades tanto podem ser no sentido de fazer o homem progredir na sua vida, como no sentido de a destruir. O imaginário ficcionista da sétima arte ilustra esta incerteza. No entanto, apesar de todos os perigos que o movimento pós-humanista contém, creio que a visão optimista de Teilhard de Chardin nos permite vislumbrar um caminho '*pós-humanidade actual*'; e, assim, prosseguir a *cristificação do universo*.

Nesse sentido, ao vislumbrar, no sentido de tal *cristificação*, uma nova etapa posterior ao homem e à humanidade que ele conheceu, Teilhard de Chardin pode ser interpretado como um profeta de um certo modo de pensar o *pós-humano*.[31] Com efeito, trata-se da esperança paulina: "penso que os sofrimentos presentes não têm proporção com a glória que será revelada em nós. A humanidade aguarda na expectativa de que se revelem os filhos de Deus (...) com a esperança de que essa humanidade se emancipará ..." (Rm 8, 18-21). Sim, o homem ainda está por acabar.

---

[26] Estes autores referem sobretudo a realidade do *cyborg* (cf. P. BENANTI, *op. cit.*, pp. 97-98).
[27] Cf. *Ibid.*, p. 105.
[28] Cf. T. DE CHARDIN, *op. cit.*, p. 297.
[29] P. BENANTI, *op. cit.*, p. 86.
[30] Cf. D. RODEN, *op. cit.*, pp. 36-45.
[31] Nesse sentido, partilho da opinião de Eric Steinhart, que liga a visão teilhardiana a aspectos do trans-humanismo hodierno (cf. E. STEINHART, "Teilhard de Chardin and Transhumanism", in: *Journal of Evolution & Theology*, 20 (1), December 2008, pp. 1-22).

ASSOCIAÇÃO DOS AMIGOS DE PIERRE TEILHARD DE CHARDIN EM PORTUGAL

No 60º aniversário da morte de Teilhard de Chardin

temos o prazer de convidar para a conferência

Ilia Delio

na senda mística de Teilhard a partir da tradição franciscana

por

Dr. José Manuel Lozano-Gotor

Doutor em Teologia Dogmática
(Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt-Georgen, Alemanha)
Licenciado em Ciências Físicas
(UNED, Madrid)

(conferência proferida em espanhol)

Segunda-feira, 15 de junho de 2015
21 HORAS
LISBOA
Auditório do Centro Paroquial S. João de Deus
Rua Brás Pacheco, nº 4, Lisboa, à Praça de Londres, LISBOA
(traseiras da Igreja de S. João de Deus)

Terça-feira, 16 de junho de 2015
21 HORAS
PORTO
CREU - Centro de Reflexão e Encontro Universitário
Inácio de Loyola
R. Oliveira Monteiro, 562, PORTO

ENTRADA LIVRE

ASSEMBLEIA-GERAL:

No dia 17 de março de 2015, realizou-se a Assembleia-geral ordinária da Associação, a fim de apreciar e aprovar as contas e o relatório do exercício de 2014, bem como o plano e orçamento para o exercício de 2015, tendo os mesmos sido aprovados por unanimidade. Por motivos de saúde este acto não pôde ser presidido pelo Exmo. Senhor Professor Doutor Adriano Moreira, Presidente da Mesa da AG, pelo que foi nomeado um presidente ad-hoc.
Noutro local deste Boletim publicamos o Plano aprovado para 2015.

COMEMORAÇÃO DO 60º ANIVERSÁRIO DA MOTE DE TEILHARD (10 de Abril de 1955):

Completando-se 10 em abril próximo 60 anos da morte de Teilhard de Chardin, será esta data assinalada por todas as associações nossas congéneres em diversos pontos do globo. A nossa Associação reúne-se à nossa congénere espanhola, participando numa vigília em Córdova, na noite 10 de Abril.
As duas conferências que se realizarão, uma em junho e outra em outubro, a primeira pelo Dr. José Manuel Lozano-Gotor, de Madrid (ver anúncio) e a segunda pelo Prof. Gérard Donnadieu, de Paris (a anunciar proximamente), marcarão também de algum modo este ano de efeméride.

SITE DA AAPTCP:

O novo ***site*** da Associação encontra-se reformulado e em pleno funcionamento.
Convidamos os nossos associados a visitá-lo no endereço

www.opet.pt/teilhard/

onde poderão acompanhar o dia a dia da vida da Associação, recolher informações sobre eventos programados, consultar sites de congéneres estrangeiras, encontrar textos de e sobre Teilhard, ver vídeos documentais sobre a sua vida, reler todos os nossos boletins editados desde a primeira hora, consultar a agenda dos nossos Grupos de Leitura, etc. etc.

BALANÇO DE 9 ANOS DE EXISTÊNCIA DA AAPTCP:

No próximo dia 6 de Junho contam-se 9 anos que a nossa Associação foi criada. Cabe aos nossos associados ajuizar do que se alcançou neste espaço de tempo, em que a Direcção por eles eleita procurou cumprir os objectivos traçados nos Estatutos e que se focam essencialmente no estudo e divulgação em Portugal do pensamento de Teilhard de Chardin. De algum modo, tem o Boletim **TEILHARD EM PORTUGAL - *HOJE*** sido o espelho dessa acção, agora tornada mais visível pelo ***site***.
Na fase de lançamento da AAPTCP e de divulgação da sua formação junto do público que se pressentia seria a camada mais interessada na existência duma

associação como a nossa, obtivemos uma resposta muito encorajante, tendo-se inscrito no primeiro ano uma meia centena de sócios. Ao longo dos últimos anos, esse número foi crescendo, tendo chegado à centena. Mas, como todo o organismo vivo, o conjunto dos associados não cresceu só, também se desgastou. Assim, constatamos hoje que, dos 99 sócios que se inscreveram, já faleceram 10 e desistiram 34, sendo agora 54 os efectivos na nossa lista.
Com a decisão, tomada recentemente pela Direcção, de estender a regalia de isenção de pagamento de quotas concedida desde o início aos membros da Companhia de Jesus (em homenagem aos seu grande confrade Padre Teilhard), a todos os membros do clero, temos 8 sócios isentos. A este número dos que não pagam quotas vem juntar-se um grupo de sócios que deixou, nos últimos 2 ou 3 anos, de as pagar e que, porque não desistiram, estamos ainda esperançados em que atendam aos nossos apelos. Deste modo, temos presentemente 41 sócios activos e com quotas em dia. Neste capítulo, podemos dizer que não fizemos progressos desde o primeiro ano da nossa vida!
Esta situação, ligada à intenção de procurar angariar sócios junto de camadas jovens, levou a Direcção a tomar a decisão de flexibilizar os valores de quotização anual, do que resultou a seguinte tabela:

Valor da quotização anual:

- **€ 40 para sócios com mais de 35 anos**
- **€ 30 para sócios com menos de 35 anos**
- **€ 60 para casais com ambos os cônjuges de mais de 35anos**
- **€ 50 para casais com um cônjuge de menos de 35 anos**
- **Isentos de quota, estudantes até aos 25 anos**
- **Isentos de quota, todos os membros do clero, diocesano ou religioso**
- Se a admissão se der no **3º trimestre do ano**, a quota será válida para todo o ano seguinte.

Exortamos, pois, todos os associados a procurar angariar novos membros para a nossa Associação, para o que poderão utilizar a ficha de inscrição que a seguir se inclui.

Proposta de Inscrição como Associado na AAPTCP
(enviar pelos CTT para a Sede ou pelo e-mail teilhard.portugal@sapo.pt)

Nome: _____
Morada: _____
Código Postal: _____
Data de nascimento: _____
Membro do clero:_____**Estudante:**_____
(juntar fotocópia de comprovativo da situação)
Telefone: _____
Telemóvel: _____
E-mail: _____
Data: _____

Assinatura:_____

Para pagamento pode ser usado o NIB: 0036 0170 9910 0075 960 71

Plano de Actividades da AAPTCP – 2015

Actividades de carácter cultural:

Boletim:
Continuação da edição regular trimestral do Boletim "Teilhard em Portugal – Hoje". Procurar-se-á, tanto quanto possível, manter a edição trimestral regular, coincidindo cada número com um trimestre certo.
Continuação da participação no projecto de Revista Europeia, com a edição semestral da versão de Portugal, nos moldes que se tem vindo a praticar.

Grupos de Leitura:
Continuação do acompanhamento dos Grupos de Leitura Teilhard de Chardin (em Lisboa, nas paróquias de S. João de Deus, de Colares, do Campo Grande e Porto, funcionando no CREU). Prosseguir o desenvolvimento desta actividade com a sua extensão a outros núcleos, nomeadamente junto do CUPAV, com o objectivo de captar camadas jovens para o conhecimento do pensamento de Teilhard de Chardin .

Curso Teilhard de Chardin:
Tentar um projecto de repetição do curso Teilhard de Chardin numa universidade em Lisboa ou outra localidade, nos moldes do que decorreu em 2010 na Universidade Católica no Porto. O Prof. Michel Renaud projecta estar disponível para organizar este curso no decurso do ano 2015/2016.

Encontros, conferências, mesas-redondas:
Primavera/outono: conferência/debate, a programar.

Actividade internacional:
Colaboração da AAPTCP com as congéneres francesa, espanhola e italiana.

Edição de obras de ou sobre Teilhard de Chardin em português:
Continuar a tentar interessar algumas editoras portuguesas a (re)editar obras que foram editadas em português nos anos 60 pela Moraes Editora, que deixou de existir mas cujos tradutores ou seus herdeiros poderão vir a conceder autorização para o efeito.

Actividades de carácter religioso:
19, 20 e 21 de Junho 2015: Realização do 9º retiro baseado na espiritualidade de Teilhard de Chardin, dirigido pelo Pe. Vasco Pinto de Magalhães, aberto aos associados e a outros interessados.

Comemoração dos aniversários T. de Chardin (nascimento 1 de Maio, morte 10 de Abril):
Passando este ano o 60º aniversário da morte de Teilhard de Chardin, vai-se programar um evento a assinalar esta efeméride, compreendendo a realização de uma conferência em Lisboa e Porto, seguida de celebração da Eucaristia votiva tanto da morte como do seu nascimento.

Actividades de divulgação da AAPTCP:

1. Contactos com meios de comunicação social para acompanhamento das actividades culturais e participação em programas dos meios áudio-visuais (rádio, TV)
2. Distribuição de folhetos de apresentação da AAPTCP (com ficha de inscrição), em eventos com a participação de não associados
3. Realização de campanha de divulgação em órgãos seleccionados, como, p. ex., a revista Brotéria, revista de Filosofia, revista de Bioética, etc.
4. Concretização da actualização periódica do novo *site* da AAPTCP, de forma a permitir uma actualização regular dos conteúdos, com informação sobre as actividades, divulgação de textos de e sobre Teilhard de Chardin (em português, francês e outros idiomas), notícias de carácter internacional, *links* a outros sites, etc

Lisboa, 31 de Dezembro de 2014
A Direcção

9º RETIRO ANUAL

Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal

19 (fim do dia), **20** (todo o dia), **21** (domingo, saída à tarde) **de Junho de 2015**

Casa de Exercícios de Santo Inácio

(Praia Grande, Colares)

orientado pelo

Padre Vasco Pinto de Magalhães s.j.

(na óptica da espiritualidade de **Teilhard de Chardin**)

PREÇO DA INSCRIÇÃO (por pessoa): **€20.00** (não sócios), **€15.00** (sócios)
Custo de estadia completa (2 dias), a pagar directamente à Casa de Retiros:
€144 por casal, **€76** por pessoa isolada, **€68** por pessoa isolada reformada
Preço de refeições tomadas isoladamente: € 13 (não residentes)

Inscrições a partir de 1 de Janeiro até 18 de Maio de 2015 (data limite)
(por ordem de data de chegada, com prioridade a sócios, até ao limite máximo de 50 pessoas)
Confirmação após recepção de cheque à ordem de AAPTCP ou transferência para o
NIB 0036 0170 99100075960 71, **com valor da inscrição**,

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

(destacar pelo picotado e enviar pelos CTT ou reenviar por e-mail: teilhard.portugal@sapo.pt *)*

FICHA DE INSCRIÇÃO PARA O 9º RETIRO DA AAPTCP, 19, 20 e 21 de JUNHO DE 2015

Nome(s): _____
(indicar entre parêntesis se é casal)

Associado da AAPTCP: nº _____ **Não-associado da AAPTCP:** _____ (assinalar com **X**)

Contacto: telefone _____ telemóvel _____
e-mail _____

Ocupação de quarto (assinalar com **X**):

casal _____ **individual** _____ **não residente** (só refeições) _____
Se individual, indicar disponibilidade para partilhar o quarto: sim ____ não ____

Data: _____ **Assinatura:** _____

Enviar, acompanhado do pagamento da taxa de inscrição
(€15 associados, €20 não associados), para:

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

ORANDO com Teilhard de Chardin

No dia em que faz 60 anos que Teilhard morreu:

Quando sobre o meu corpo (e muito mais ainda sobre o meu espírito) começar a pesar a usura da idade; quando se abater sobre mim, do exterior, ou nascer em mim, de dentro, o mal que diminui ou arrasta; no minuto doloroso em que eu tomar de súbito consciência de que estou doente ou de que envelheço; nesse momento extremo, sobretudo, em que sentirei que escapo a mim próprio, absolutamente passivo nas mãos das grandes forças desconhecidas que me formaram; em todas essas horas sombrias, concedei-me, meu Deus, a compreensão de que sois Vós (possa a minha fé ser grande o bastante) que afastais dolorosamente as fibras do meu ser para penetrardes até à medula da minha substância, para me arrebatardes em Vós. *(Milieu Divin)*

Sepultura de Teilhard no cemitério jesuíta de Poughkeepsie, NY

LA PENSÉE de Teilhard

«Dieu n'a pas voulu isolément (et n'aurait pu fabriquer comme des pièces séparées) le soleil, la terre, les plantes, l'homme. Il a voulu son Christ ; – et, pour avoir son Christ, il a dû créer le monde spirituel, les hommes notamment, sur qui germinerait le Christ ; – et, pour avoir l'homme, il a dû lancer l'énorme mouvement de la vie organique (qui n'est donc pas un luxe, mais un organe essentiel du monde) – et afin que celle-ci naquît, il a fallu l'agitation cosmique tout entière.»

[*«Une Pensée par Jour», Médiaspaul, Paris, 2010, 20.novembro*]

«Au commencement, il y avait la puissance intelligente, aimante et active. Au commencement, il y avait le Verbe souverainement capable de s'assujettir et de pétrir toute matière qui naîtrait. Au commencement, il n'y avait pas le froid et les ténèbres ; il y avait le feu. Voilà la vérité.»

[*«Une Pensée par Jour», Médiaspaul, Paris, 2010, 25.dezembro*]

Pierre Teilhard de Chardin

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