

Teilhard de Chardin em 1917: Das trincheiras à génese de um Pensamento Místico

*Michel Renaud**

Em 1917¹, em plena «grande guerra», nesta guerra destinada a chamar-se ulteriormente a primeira guerra mundial, Pierre Teilhard de Chardin, nascido em 1881, tinha trinta e seis anos, isto é, uma idade suficientemente jovem para ser chamado pelo exército. Poucos anos antes, tinha sido ordenado e já tinha sido enviado para dar aulas num Colégio no Egipto. Mas quando se lê os seus escritos de guerra, publicados no penúltimo da série completa das suas obras em treze volumes, notamos que já estava fortemente impregnado pelas ideias que ulteriormente iriam dar origem a um pensamento no qual se encontram, entrecruzadas, a ciência, a filosofia, elementos de teologia, e um forte cariz místico².

* Professor Catedrático de Filosofia aposentado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

¹ A primeira parte deste artigo corresponde a uma Comunicação proferida no *Terceiro colóquio sobre a primeira guerra mundial* organizado pela *Academia das Ciências de Lisboa*, no dia 9 de Novembro de 2017.

² Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Écrits du temps de la guerre (1916-1919)*, Paris, Grasset, 1965; obra publicada de novo pelas Edições du Seuil, como tomo 12 das Obras Completas de Teilhard. Para o capítulo *La nostalgie du front*, cfr p. 199-214 na edição Grasset, e para o capítulo *O Meio místico*, cfr p. 133-167 da mesma edição. A paginação do tomo 12 das Obras Completas (Seuil) é ligeiramente diferente da primeira edição do mesmo livro (Grasset). Seguimos aqui a paginação da primeira edição.

Mesmo para quem já teve acesso, ainda que parcial, às grandes ideias do cientista jesuíta, a admiração é grande. Como é possível que este jovem padre de trinta e seis anos tenha conseguido estar nas trincheiras junto dos outros soldados, os «poilus» da linha da frente, de que se ocupava como maqueiro, e ter tido a capacidade de elaborar os lineamentos de uma autêntica mística cristã? Estando à vontade na lama das trincheiras, bem como nos quartos pouco confortáveis e mal iluminados das casas nas semanas em que os militares da frente eram substituídos para refazer as suas forças, Teilhard aproveitou esses momentos mais tranquilos para pensar, meditar e escrever. Contudo, como foi possível, mentalmente, viver em dois registos de pensamento e de acção tão contraditórios? Por um lado, a guerra, cruel e sangrenta, com todo o horror que a envolve, por outro, a vida nos cumes incandescentes de uma mística, que tem a intuição de um Cosmos habitado por Deus. Só uma natureza superdotada, com um espírito excepcional, pôde assim conciliar os opostos sem cair na esquizofrenia!

Quatro textos foram escritos em 1917, num total de mais de cem páginas, às quais se junta uma vastíssima correspondência, de que, felizmente, se conservou pelo menos uma parte, de primeira importância, graças à sua destinatária de eleição, a prima Marguerite Teilhard-Chambon.

Um ano mais velha que o seu ilustre primo e tendo falecido em 1959, quatro anos depois dele, Marguerite foi a confidente privilegiada de Teilhard durante a guerra; depois de 1955, ano da morte de Teilhard, decidiu autorizar a publicação das suas cartas de guerra, edição que ela preparou de perto, sem ter tido contudo o tempo de vida suficiente para ter o livro na mão. Contudo, graças ao seu esforço, a edição dessas cartas teve lugar em 1961, com o título *Genèse d'une pensée. Lettres 1914-1918*³. O *Avant-propos*

desta edição nota com muita justeza a ideia que a leitura das cartas de guerra nos dá do espírito de Teilhard. «Mergulhado nos acontecimentos, não está submerso nem esmagado por eles. Está conjuntamente dentro e fora. Só é suficiente notar as datas e os lugares nos quais essas cartas foram escritas – e estes ensaios – para se dar conta desta extraordinária serenidade que não podia ter a sua fonte senão numa visão da Unidade».

No pano de fundo dessas cartas, limitar-me-ei aqui a comentar dois ensaios escritos em 1917, e publicados em 1965, *A nostalgia da frente* e *O meio místico*.

1. «A nostalgia da frente». Uma surpresa está à espera do leitor que abre o capítulo *A nostalgia da frente*. Como é que alguém podia ter nostalgia das trincheiras? O que anuncia este título, principalmente por parte de quem conheceu os horrores da guerra? Aliás, é o próprio Teilhard que, numa carta à prima Marguerite datada de 7 de Outubro de 1915, o reconhece. «Dir-te-ei que não me sinto cansado? Seria mentir. Assim que perde toda a atracção de uma novidade, a trincheira torna-se facilmente repugnante – talvez sobretudo quando, como eu, estamos destinados a ver, uma a uma toda as tristezas, sem participar na luta e na conquista. Pede a Nosso Senhor que me dê forças para me manter o tempo que ele quiser» (p. 91; trad. port., p. 81). Para o leitor do livro de Jacques Meyer, *La vie quotidienne des soldats durant la grande guerre*⁴, é evidente que os soldados, que, com barbas não feitas, receberam o título de «poilus», viviam em condições quase desumanas. Como pode Teilhard falar da nostalgia da «frente»?

³ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Genèse d'une pensée. Lettres 1914-1918*, Paris, Grasset, Trad. portuguesa: *Génese de um pensamento*, Lisboa, Morais, 1966.

⁴ Jacques MEYER, *La vie quotidienne des soldats durant la grande guerre*, Paris, Hachette, 1966 (cfr, p. 148 e ss.)

É então que, com uma invulgar capacidade de auto-análise aliada a um notável dom de expressão literária, Teilhard começa a desvendar os seus sentimentos. De modo ainda superficial reconhece nele «o “eu” da aventura e da investigação, aquele que quer ir até aos extremos limites do mundo, para ter visões novas e raras, e para dizer que vai “a frente” [qu’il est en avant]» (p. 205). Todavia, reconhece que há algo de mais importante; nem sequer se está no âmago da questão quando deixa falar nele uma tendência espontânea de se elevar a uma totalização não imediatamente discernível. «A frente permanece para mim como o Continente cheio de mistérios e de perigos, que surgiu no nosso Universo falsificado e desvendado. Percebo-a sempre como a fronteira do Mundo conhecido, a Terra prometida aberta aos audaciosos, a orla do *no man’s land*» (p. 205). Também esta consideração, confessa, não vai muito além de um «exotismo geográfico», que cede rapidamente o passo a um dado fundamental, para nós, de novo surpreendente.

«A experiência inesquecível da Frente é, em meu entender, a de uma imensa liberdade». Tenho a impressão que, se estivesse nas trincheiras, o sentimento de liberdade seria aquele ao qual menos pensaria. O que quer Teilhard transmitir desta maneira?

Tudo se passa, na linha da frente como se todas as pequenas preocupações da vida quotidiana se esbatessem, a ponto de desaparecer. A frente «anuncia uma libertação muito mais íntima do mau egoísmo e da personalidade estreita» (p. 207). Mergulhado numa tarefa gigantesca que requer todos os esforços, o soldado da frente liberta-se da preocupação por ele próprio; a causa comum à qual se dedica absorve toda a sua atenção, a ponto de deixar de se preocupar pela sua possível morte. A experiência do combatente gera um sentimento de superação que lhe faz sentir que deixa de pertencer a si próprio. É um além da sua própria personalidade que

conta. Teilhard continua a sua auto-análise: «a minha vida parecia-me mais preciosa do que nunca; e contudo, tê-la-ia deixado nesse momento sem lamento, porque já não pertencia a mim mesmo. Estava liberto, aliviado, até de mim mesmo. Sentia-me dotado de uma ligeireza inexplicável» (p. 208). Teilhard está confrontado com uma vida para nós horrível e sente que ela o leva à experiência mais alta que um ser possa fazer: «nesta distensão, levada até à exaustão de si próprio, subjaz a liberdade suprema, a libertação de tudo aquilo que está latente em nós, em matéria de aspirações ignoradas e de potencialidades ansiosas, que não podemos muitas vezes desenvolver, por falta de matéria e de espaço (...)» (p. 209). Porém, direi, para descobrir este sentimento, é preciso ter uma alma, uma personalidade enraizada num desejo de se superar a si próprio não apenas nas tarefas do dia a dia, mas de modo muito mais radical.

É aqui que se pode ver aflorar um elemento quase místico, que nos permite discernir um elo de ligação entre este escrito datado de Setembro de 1917 e o ensaio acabado à volta do dia 5 de Agosto sobre «*O meio místico*». Aliás, o autor reconhece-o imediatamente após esta última citação. «É preciso chegar a estas considerações quase místicas se se quer explicar até ao fim todo o vazio e o desencantamento dos regressos mais desejados para a retaguarda...» (p. 209). As últimas páginas deste ensaio descrevem a existência nova de que foi investido alguém que viveu na linha da frente. Esta é uma vivência que faz do combatente um outro homem, um homem que passou por uma experiência que ninguém que não a tenha vivido poderá compreender. Teilhard fala mesmo de «uma personalidade de uma outra ordem [que] se descobre, que recobre e apaga o homem de todos os dias» (p. 210).

Não será sem interesse que se pode evocar, a propósito deste ensaio, uma outra figura religiosa e intelectual e também mística à

sua maneira, o Padre Éloi Leclerc. Este Padre Franciscano (1921-2016) publicou muitos livros sobre Francisco de Assis, assim como comentários dos Evangelhos que transmitem uma leitura serena, aprofundada e contemporânea da figura de Jesus de Nazaré. O eco que recebemos dos seus livros⁵ não nos permite adivinhar que, durante os seus estudos, foi em Julho de 1944 transferido para o campo de concentração de Buchewald até ao fim da guerra. Foi apenas no seu livro *O sol levanta-se em Assis*, que veio a confrontar a sua experiência do campo nazi com a crise pela qual passou São Francisco no fim da sua vida. Eloi Leclerc teve uma experiência diferente de Teilhard, mas também revela que o campo de concentração fez dele um outro homem, de certeza não com um sentimento de nostalgia, mas a partir de uma crise sobre o sentido último da existência humana. Ambos, porém, tanto Eloi Leclerc como Teilhard, tiveram a capacidade de transcender a sua experiência negativa da guerra, cada um à sua maneira, em proveito de uma intuição que contribuiu para insuflar um ritmo quase místico a toda a sua respectiva obra. Teilhard fala de uma *desindividuação*; esta «faz com que o combatente alcance uma qualquer essência humana mais alta do que ele próprio é o segredo último da incomparável impressão de liberdade que ele experiencia e que nunca mais esquecerá». Em sentido diferente, Éloi Leclerc teve que lutar contra o desespero do sentido, no confronto com o absurdo do mal, como se se tratasse de uma essência humana radicalmente mais baixa do que uma qualquer vida humana possível.

O fim do ensaio de Teilhard parece, à sua maneira, reproduzir o contraste que acaba de ser sublinhado na figura de Eloi Leclerc.

⁵ Eloi LECLERC, *Le soleil se lève sur Assise*. Paris, DDB, 1999 (cfr a primeira parte, na qual, pela primeira vez, nos seus livros, o autor lembra a sua passagem pelo campo de concentração nazi).

Por um lado, no penúltimo parágrafo, vemos Teilhard concluir de modo por assim dizer irénico, num sobressalto de fé. Oiçamo-lo: os «sobreviventes da Frente», «que o saibam: a realidade sobrehumana que se manifestou a eles entre os buracos dos obuses e os arames farpados não se retirará completamente do Mundo apaziguado. Ela continuará a habitá-lo, mas de modo mais escondido. E aquele poderá reconhecê-la, e ainda unir-se a ela, que se dedicará aos trabalhos da existência quotidiana, já não egoistamente como antes, mas *religiosamente*, com a consciência de prosseguir, em Deus e para Deus, o grande trabalho de criação e de santificação de uma humanidade que nasce sobretudo nas horas de crise, mas que não pode senão acabar-se na paz» (p. 213). Eis a viragem terminal, pela qual Teilhard, o grande crente, recupera o sobrehumano da guerra nas trincheiras, da qual descobriu, diremos, um momento gerador de autotransformação.

Por outro lado, porém, um último parágrafo – parágrafo, dizem os editores, omitido em 1920, na primeira publicação deste ensaio na Revista parisiense *Études* – retrata uma imagem contrastante, que mostra a ambiguidade do fenómeno que Teilhard descreve. Ao concluir a lembrança da linha da frente, vem-lhe a «intuição» de que esta linha evoca uma «Coisa superior, muito nobre», que o faz pensar «nesses cataclismos de uma prodigiosa grandeza, que outrora não tiveram senão animais como testemunhas. – E pareceu-me, nesse instante, que eu estava, diante desta Coisa que estava a fazer-se, parecido a um animal, cuja alma desperta, e que presencia grupos de realidades conexas, sem poder captar a ligação daquilo que representam» (p. 213). Desta vez, ressalta a ideia de algo de sublime, talvez *fascinosum et tremendum* (no sentido de Rudolf Otto no seu livro de 1917 *O Sagrado*), mas que deixa perplexo o ser humano, sem a garantia de compreender o modo como esta dimensão sublime pode cooperar com a criação divina. Ora, entre a «cons-

ciência de prosseguir, em Deus e para Deus, o grande trabalho de criação e de santificação» de uma nova humanidade, por um lado, e, por outro, estar parecido com um animal confrontado com uma «Coisa superior e nobre», mas que se apresenta como cataclismo, surge um hiato, que, em meu entender, é mais respeitador da profunda ambiguidade do fenómeno da guerra e, mesmo, da nostalgia da Frente. Todavia não esqueçamos que, diante destes dramáticos acontecimentos rememorados, Teilhard tem a intuição de ser um «animal», todavia um animal «cuja alma desperta», isto é, já aberto a uma busca de compreensão, embora sem a pretensão de poder desvendar o seu mistério. Em termos literariamente metafóricos e de uma beleza pouco comum, Teilhard exprime a tensão que sente, mesmo no seio do seu universo de fé, quando está confrontado com tantas formas caóticas do mal.

Tal é a *nostalgia da frente*, que Teilhard tentou clarificar para ele próprio. Ora, é sintomático que, quinze meses depois, isto é, dois dias após o armistício de 11 de Novembro de 1918, Teilhard confessa na carta enviada à sua prima, confidente do seu tempo de guerra, quase o seu receio de perder em tempo de paz «o espírito de esforço» ao qual a guerra o obrigava: «sinto já, e sentirei ainda mais, qualquer toque dos sentimentos que antecipei nos últimos parágrafos da *Nostalgia da frente*. A atmosfera sensível vai tornar-se mais pesada e mais banal à minha volta. Trata-se de dominar esta insipidez exterior por uma vida e por uma visão interiores mais intensas que nunca» (Idem, p. 327; trad. port., p. 289).

2. «O Meio místico». Entre o dia 10 de Junho de 1917 e acerca do 5 de Agosto do mesmo ano, isto é, menos de dois meses antes da redacção do ensaio que acabamos de percorrer, Teilhard de Chardin concretiza o seu projecto de pôr por escrito as ideias que amadu-

receu nas trincheiras sobre o *Meio místico*⁶. Este ensaio é particularmente importante porque constitui um esboço que, retomado, dará origem à obra *O meio divino*, o qual tomará forma oito anos e meio mais tarde, quer dizer entre Novembro de 1926 e Fevereiro de 1927, e que pode a justo título ser considerado como o melhor concentrado da espiritualidade do Padre Teilhard. Ora, o escrito *O Meio místico* aparece como que uma prefiguração do *Meio divino*.

Na sua carta de 10 de Junho de 1917, Teilhard escreve à sua prima Marguerite: «tendo para pôr mais em destaque ainda o Realismo de que a mística vive e a decompor mais nitidamente o movimento alternativo que leva a alma (e sucessivamente a afasta) do Meio divino, homogéneo e essencial, às determinações particulares do real a conhecer, a amar e a consumir» (*Génese de um pensamento*, p. 254; trad. port., p. 224).

Para situar o contexto deste ensaio, convém não esquecer alguns dos acontecimentos contemporâneos das actividades intelectuais de Teilhard. Na frente ocidental da guerra, os Britânicos preparam com bombardeamentos e começam em 31 de Julho a sua terceira ofensiva contra a cidade belga de Ypres, ofensiva que devem suspender no dia 2 de Agosto por causa das chuvas abundantes, mas que retomam entre 16 e 18 de Agosto, com o resultado mitigado de umas centenas de metros ganhas aos Alemães⁷. Ora, é durante os seus dias de descanso na retaguarda da frente que se pode imaginar Teilhard mergulhado no seu mundo interior, merecedor de toda a nossa atenção.

⁶ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Écrits du temps de la guerre (1916-1919)*, Paris, Grasset, 1965. Para o capítulo *O Meio místico*, cfr p. 133-167. A paginação é ligeiramente diferente da edição do mesmo livro, como tomo 12 das Obras completas de Teilhard publicadas anteriormente pelas Edições du Seuil.

⁷ Cfr Jan WESTWELL, *1ª Guerra mundial día a día – 1914-1918*, Madrid, Editorial Libsa, 2003 (trad. española de *World War 1. Day by Day*, Osceola (USA), MBI Publishing Company, 2000).

Neste tempo conturbado Teilhard escreve então o *Meio místico*. O estilo deste ensaio é também fortemente literário e cheio de metáforas, o que lhe confere uma inegável tonalidade poética. Os filósofos poderiam esperar um escrito mais conceptual na sua formulação, mas de todo o modo, a estrutura é clara e solidamente apresentada. É espantoso que um homem, que está a ver a guerra de perto, tenha tido a capacidade de moldar o seu universo espiritual depois de ter passado o seu tempo nas trincheiras a transportar mortos e feridos. A lucidez e a fé que mantinha com força devem tê-lo ajudado a manter o seu equilíbrio psicológico e humano. Mas para nós, este escrito permanece actual; parece-me ainda hoje uma excelente iniciação à compreensão da mística cristã em geral, ao mesmo tempo que uma excelente introdução à espiritualidade própria do Padre Teilhard.

A sua leitura evoca, numa linguagem mais contemporânea, momentos de Magister Eckart, por oposição à forma, que lembra as Confissões de Santo Agostinho. Com efeito, a exposição das ideias incorpora textos à maneira de uma oração pessoal, quando, muito espontaneamente, Teilhard se dirige pessoalmente ao *Senhor* – sem a distinção (salvo no fim do ensaio) entre Deus Pai e o Cristo Jesus – para exprimir ainda com mais força aquilo que vive existencialmente.

De modo não esperado, esta leitura suscitou em mim duas ordens de reflexões, reflexões que ultrapassam o formalismo das considerações metodológicas. A primeira reflexão que se destaca da análise sublinha a proximidade do estilo do pensamento místico com a ritmo da metafísica, apesar das reservas que lateralmente Teilhard emite relativamente à filosofia. A segunda reflexão provém da estrutura dialéctica da apresentação da mística. Dispomos assim de duas chaves de interpretação deste texto. Aliás, como é que um jovem Padre de trinta e seis anos conseguiu elevar-se a

uma compreensão tão justa, não apenas do discurso místico, mas da sua própria espiritualidade marcada pelo conteúdo da vivência mística? Compreendemos que estamos a seguir os primeiros desenvolvimentos intelectuais e espirituais de uma personalidade que se revelará excepcional, tanto no plano estritamente humano como no plano da fé cristã. Repito que do ponto de vista literário, o ensaio é uma pequena obra de arte; toda a sua vida, Teilhard manifestará uma facilidade de elocução, apoiada numa imaginação que confere ao seu estilo a força expressiva e a elegância de um escritor de alto nível.

A primeira parte do ensaio escrito apresenta três círculos, respectivamente o círculo da presença, o círculo da consistência e o círculo da energia. Não se começa por explicar o sentido do termo círculo, mas este sentido vai aparecer rapidamente e quase espontaneamente.

O círculo da presença começa com a descrição de três minúsculas experiências, um som, um raio de luz, o olhar de um sorriso de um ser amado, três emoções estéticas, que desencadeiam uma dilatação do ser, a qual quebra o núcleo da nossa individuação - «la coque où sommeillait mon coeur a éclaté» – para a alargar à dimensão do universo. Já se nota a dimensão metafórica desta descrição que se reporta a sensações, o nível mais básico da experiência mística.

Comentarei estas sensações estéticas com um exemplo: quem já dedicou pelo menos uma hora à contemplação silenciosa e totalmente calma de uma obra de arte ou de uma maravilha da natureza, por exemplo uma pintura de um grande artista ou uma paisagem que nos encanta, percebe o que Teilhard quer dizer: após um pouco de tempo, é a pintura ou a paisagem que absorve a nossa individualidade, como se a nossa consciência tivesse alcançado, como diz Teilhard (p. 139), «a zona do extrapessoal e do supra-sensível».

Com efeito, no início desta contemplação, somos nós que entramos na obra de arte e a dominamos, mas pouco a pouco é o mundo da obra ou da própria paisagem que, nesta sensação, toma posse de nós, de tal modo que «se desvenda em nós o único Essencial do Universo».

Teilhard recorreu a três sensações privilegiadas para fazer compreender que, já no nível básico da experiência estética, a nossa individualidade chega a viver-se como integrada numa Unidade. Deste modo, operou-se uma espécie de inversão, que se traduz como um segundo percurso semi-circular: é esta Unidade que, por sua vez, nos assume e nos situa dentro dela, mais do que nós a situamos a partir do nosso espaço individual. A esta unidade, Teilhard dá o nome de *Presença*.

O círculo provém daquilo que, se devêssemos falar a partir da hermenêutica filosófica, reconheceríamos como constituindo um movimento de reinterpretação. Ora, este movimento é igualmente, além da experiência da arte, o que, em meu entender, se opera quer na ontologia, quer na metafísica: na ontologia, o ser humano que estuda o que é o seu ser, a sua realidade profunda, entra num movimento pelo qual ele se descobre como dado a si próprio a partir da unidade do ser. Por exemplo, toda a ontologia de Heidegger tentou exprimir que é o ser que dá a todos os entes a possibilidade de ser, é no e pelo ser que, em particular, se descobre a realidade humana. Já na escolástica tomista, o ser humano, ao descobrir Deus como criador e fim último, compreende-se a partir de Deus; o espírito humano *está em* Deus. Esta ideia do «estar em» repousa na metáfora do espaço, mas aqui, o espaço está envolvido numa transmutação conceptual que lhe faz designar a inerência do ser do homem no ser divino, que está além de todo o espaço. Tal como, em Heidegger, a inerência do ser humano no ser exprime-se necessariamente numa linguagem inicialmente metafórica. A este

respeito, considero o texto de Jean Ladrière sobre as relações entre «Metafísica e mística» como uma das melhores tentativas de compreender as diferenças e similitudes entre essas duas atitudes do espírito⁸.

Agora, voltando a Teilhard, vemos que em vez do «ser» metafísico, se trata, no campo inicial das sensações, do conceito de Presença. Uma Presença que se torna universal, «uma Presença difundida por todo o lado, Presença única das outras presenças, pela qual estamos presentes uns aos outros» (p. 139).

O segundo Círculo, o da Consistência, abre-se por um movimento de aprofundamento. Desde o primeiro momento, Teilhard sabe que a sua análise se refere a uma intuição, e precisamente a uma «intuição mística» (primeira palavra deste segundo círculo). O vocabulário relativo à intuição e à luz não se altera, porque logo a seguir, fala do «Vidente»: «o Vidente, fiel à sua luz, vê desenhar-se progressivamente a Forma e os atributos de um *elemento último*, em que toda a coisa encontra a sua Consistência definitiva» (p. 143). É estranho, poderíamos dizer, porque este movimento de passagem do aparecer dos seres para o seu «substrato universal», para a sua «consistência definitiva», é precisamente o que a metafísica tenta fazer quando procura o fundamento de todo o real. Mas enquanto

⁸ Cfr Jean LADRIÈRE, no capítulo «Métaphysique et mystique» do seu livro *Le temps do possible* (Louvain-Paris e Louvain-la-Neuve, Editions Peters e Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2004, p. 101-120). «Se o pensamento especulativo não é possível senão na base deste momento de ratificação que o acorda antecipadamente ao Princípio, poder-se-á reconhecer no acto instaurador da metafísica a presença de uma dimensão mística, com a condição de entender assim esta disposição do espírito que o torna capaz de se abrir à solicitação prévia [prévenante] do Princípio, e de assumir no seu próprio querer o que se propõe a ele nesta solicitação. O que, apesar de tudo, diferencia a metafísica da mística, é que, no caso da metafísica, a relação ao Princípio que está envolvida na solicitação fundadora é de ordem cognitiva, ao passo que, tal como pudemos dizer, no caso da mística, a relação ao Princípio que está entregue pelo dom que o próprio Princípio faz da sua presença ao espírito, é da ordem da fruição (p. 117-118, tradução nossa).

que a filosofia articula esta passagem de modo conceptual, Teilhard mantém-se na dimensão de uma experiência que se caracteriza por uma visão interior, que descreve, sem a necessidade de argumentar. «Mais do que ninguém, o místico sofre da “*pulverulência*” dos seres [9]. Instintivamente, obstinadamente, procura o estável, o inalterável, o absoluto» (p. 143). O olhar de Teilhard procura na multiplicidade de todo o real uma unidade mais profunda: a *Matéria*, o *Espírito*, o *Cosmos* (p. 144) apresentam-se numa tensão para a unidade, que a linguagem tenta formular com metáforas que se completam: «Suporte único», «Alma absoluta», «Realidade sintética», «Realidade única», «misteriosa luz da Omnipresença», «Consistência universal», «Coisa essencial» ; até as maiúsculas dos referidos termos – e de tantos outros – indicam que eles devem ser entendidos não de modo meramente racional, mas como metáforas aptas a dizer o indizível da visão interior de Teilhard.. Seria errado intervir agora enquanto filósofo para dizer que esta experiência está desprovida de sentido rigoroso; uma tal experiência descreve-se, narra-se e ouve-se atentamente. Também a presença de parágrafos escritos sob forma de oração comprova a pertinência desta interpretação. Ora, nesta descoberta que repousa numa vivência interior, surge de repente uma viragem não esperada.

«A fruição e os desabrochamentos [épanouissements] são indispensáveis ao despertar e ao desenvolvimento do gosto místico. Mas *as suas exaltações reunidas não valem o frio de uma desi-*

⁹ Néologismo de Teilhard, que lembra o seu permanente esforço de superar a dispersão dos seres, tal como se mostra no seu ensaio anterior, do mesmo ano 1917, «*Luta contra a multitudine*». Esta ideia de procura da unidade contra a pulverização, contra a dispersão dos seres e, de modo mais particular, contra a justaposição das individualidades humanas será um tema recorrente no seu pensamento. Do ponto de vista filosófico, esta ideia lembra o pensamento de Jean Nabert, filósofo francês contemporâneo de Teilhard (cfr *Eléments pour une éthique* (1942), *Essai sur le mal* (1955), *Le désir de Dieu* (póstumo, 1962).

lusão para nos fazer sentir que vós sois sólido, ó meu Deus. – É pela dor, e não pela alegria, que a vossa divindade adquire pouco a pouco, *na nossa faculdade de sentir*, a Realidade superior que ela possui na natureza das coisas, mas que é tão difícil, mesmo aos mais iniciados, de lhe dar nas suas impressões» (p. 146; sublinhado de Teilhard). Eis que a realidade deste mundo místico se vive agora, já não na experiência da Consistência suprema ou na misteriosa luz de uma Omnipresença gratificante, mas naquilo que, no ulterior livro «O Meio divino», vai aparecer sob o título de «as *passividades*» da existência humana. Se o filósofo podia acompanhar a experiência – quase metafísica – de uma busca de fundamento no olhar projectado sobre todo o real, agora, está quase obrigado a manter-se no silêncio, e a perguntar: como é possível que a vivência do sofrimento se torne assim uma experiência privilegiada da presença divina, ao ponto de dar origem a um canto de triunfo? Podemos apenas responder que esta experiência foi um momento importante do caminho místico de Teilhard, o que, aliás, contrasta com a observação crítica que tantas vezes lhe foi dirigida de ser um optimista acreditando quase ingenuamente no progresso do mundo e do ser humano.

A terceira parte do ensaio abre-se então com o título «O círculo da energia». Aqui compreende-se rapidamente a lógica da descrição: a «Consistência» do real cósmico, humano e espiritual não é estática, como se se tratasse de uma base que de modo imóvel sustenta o universo, mas é uma energia criadora, a «Acção criadora». Teilhard acrescentará que esta acção se apoia numa visão interior que é mais do que uma compreensão filosófica do gesto criador, considerado como mantendo todos os seres na sua existência. O dinamismo reconhece-se na «visão natural das forças» ou «energia cósmica», tanto como, em segundo lugar, nas acções humanas, que esta visão interior apreende na sua unidade imanente. Todo

o campo das acções humanas constitui uma espécie de rede única, graças às suas respectivas interacções; para designar tais interacções no sentido mais geral do termo, Teilhard recorre várias vezes ao termo de «transiência(s)», vocábulo formado a partir do verbo latim *trans-ire*, e visando todas as formas de passagens interactivas. apreendidas na sua unidade multiforme. Num tom quase lírico, Teilhard exclama: «eis o Universo ardente».

Descobrimos então um dos núcleos desta visão mística, cuja descrição, segundo as cartas enviadas à prima Marguerite, foi tão árdua e ainda incoativa, apesar de o seu fio condutor nos parecer extremamente coerente. «De todas essas descobertas, de que cada uma o afunda um pouco mais num oceano de energia, o místico retira uma alegria sem mistura. Esta torna-o insaciável. Pois nunca se sentirá suficientemente dominado pelas potências da Terra e dos Ares para ser subjugado por Deus conforme os seus desejos [au gré de ses désirs]. Deus, só Deus, com efeito, agita com o seu Espírito a massa do Universo em fermentação» (p. 149).

Mais uma vez, Teilhard exprime o modo como *sente* a universalidade da uma presença divina criadora, não na base de uma reflexão metafísica que elabora raciocínios convincentes, mas numa *Weltanschauung*, numa verdadeira intuição do mundo, embora a afirmação que condensa este sentir possa fazer parte de um tratado sobre a criação: «não, a criação nunca cessou. Mas o seu acto é um grande gesto contínuo, espaçado sobre a Totalidade dos Tempos» (*Idem*).

Sem o dizer, Teilhard conduz o seu leitor como se este nunca tivesse ouvido falar da mística; não partiu de uma definição prévia da mística, para mostrar como ela se aplica à sua experiência, mas faz-nos entrar no mundo que o anima, de tal modo que, com ele, somos por assim dizer iniciados à mística de um olhar interior, que procura viver no centro do qual irradia a totalidade do criado.

Contudo, quase poucas linhas depois de ter evocado a «alegria sem mistura», opera-se de novo uma inversão de tom. «O místico recolhe-se, portanto, na comunhão sagrada da Vontade omni-operante. E perde-se com delícias na consciência indefinidamente renovada da sua universal passividade» (p. 150). Enumeram-se então o conjunto de todo o positivo e do negativo das experiências pessoais de encontro, de descoberta, de êxito e de fracasso ou de sofrimento. Quem conhece de perto ou de longe a espiritualidade inaciana sabe que a presença de Deus no coração humano é chamada a viver-se tanto na saúde como na doença, no êxito como no fracasso, na vida longa como na vida breve, tanto na vida como na morte. À sua maneira Teilhard exprime uma experiência semelhante. «Mais do que a liberdade e a exaltação do êxito, aquilo que nos inebria [ce qui nous grise], a nós, seres homens, é a alegria de ter encontrado uma Beleza superior que nos domina: é a ebriedade de sermos possuídos». Mas quando a vida nos corre bem, quando o caminho está plano e linear, é fácil abrir-se a esta experiência de imanência no absoluto e na totalidade experienciada em Deus. Segundo Teilhard, é pelo contrário nas passividades e nos obstáculos encontrados no dia-a-dia da existência, obstáculos que culminam na morte, que podemos melhor fazer a experiência desta imersão no «Meio que domina, que envolve e que arde», e isso é, «para o místico, o cúmulo da sua beatitude» (p. 150). Ainda desta vez, esta mística aparece ao leitor não como um mar de rosas, mas como uma experiência que não se compagina com a ingenuidade nem com a preguiça do bem-estar quotidiano.

Notamos que até agora a terceira parte – o Círculo da energia – privilegiou aquilo que Teilhard chama a *paixão*, entendida num duplo sentido, nomeadamente aquilo que nos atinge involuntariamente, passivamente, assim como o sofrimento provindo a todas as desavenças da vida. Contudo, o nosso autor teve o cuidado de

sublinhar que a aceitação das desgraças, da infelicidade e dor só tem sentido quando não deixamos de lutar contra o seu aparecimento. «O apaixonado pelo meio divino aceitará, portanto, a dor apenas na última extremidade, na estrita medida em que não a pode evitar» (p. 152). Não se trata minimamente de se comprazer na dor, no sofrimento ou nas passividades em geral.

Após a «paixão», a «acção». Noutros termos, esta imersão no «Meio de energia superior», «nas pulsações do Ritmo fundamental» (p. 153) só ganha a sua autenticidade quando desemboca na acção, acção humana que colabora com a «Energia criadora». Nesta descrição compreende-se ainda o sentido do termo «Círculo». Tal como já foi sugerido, a presença recorrente do «círculo» significa que a relação entre os dois pólos que constituem os eixos do pensamento, isto é, a individualidade humana e o Deus absoluto, vê permutar a sua ordem de prioridade. Antes da abertura a Deus, é a referência ao ser humano que parece primordial, mas quando este se elevou aos vários níveis da presença absoluta que se manifestou como divina, é esta presença divina que se torna radical e primordial; com efeito é ela que reinterpreta dentro do seu «Meio superior» o pequeno universo de todos os seres humanos singulares.

Em nosso entender, é deste modo que podemos compreender o que há de místico no «Meio místico»; não me possuo a mim próprio, mas sou possuído por Deus. Não encontro a partir de mim próprio o sentido profundo nem das passividades nem da minha acção, mas é em Deus que encontro e recebo este sentido. A intuição mística não visa « (...) chegar a uma aniquilação da [individualidade humana], que faria evaporar-se o seu ser pessoal, mas para alcançar a identificação que completará a sua natureza, é preciso que por nada dela própria, nem na sua textura, nem nos seus movimentos, a alma já não se distinga do Meio lúcido e vibrante no qual mergulha...». Como se constata em cada passo da viragem circular, é pela

graça das metáforas – «meio lúcido e vibrante», «Ritmo fundamental», etc., que o autor tenta traduzir em palavras a essência da sua visão.

As exigências éticas decorrem então espontaneamente deste projecto de vida; a terceira que Teilhard enuncia (p. 153) esclarece a sua finalidade primordial. «Para que nenhuma mancha não separe [o místico], nem que seja por um átomo dele próprio, da limpidez essencial, ele purifica [épure] sem trégua todas as suas afeições, afastando as mais ligeiras opacidades nas quais hesitaria ou se esbateria [se ternirait] a Luz...».

Estamos quase no âmago do desejo de união e de comunhão, que não é confusão nem dissolução de si em Deus, mesmo quando a linguagem se entusiasma nesta direcção: «indefinidamente, à medida que se torna *instrumento* mais perfeito, [o místico] *confunde-se* sempre mais com a Acção criadora»; contudo *confundir-se* tem aqui o sentido da expressão imediatamente anterior: «aderir *indefinidamente mais* à Divindade ambiental», isto é, ao ambiente cheio da presença divina. Parece que se tenha chegado ao máximo possível do ideal de união e de comunhão, na medida em que tudo é vivido enquanto momento de uma presença absoluta: «tendo chegado a este ponto da sua evolução, o místico não sai da mesma atmosfera sublime e imutável que, em todas as circunstâncias, o domina e contém» (p. 155).

É então que, na apresentação de Teilhard, surge uma nova inversão, uma viragem de cento e oitenta graus. Com efeito, no pano de fundo desta «atmosfera sublime», tudo parece igual, como se actividades, esforços e descobertas perdessem a sua identidade pelo facto de se assemelharem a pontos de paisagens vistas de avião. É precisamente porque estamos, diz Teilhard, no «Círculo do Homogéneo», que faz parecer tudo como absorvido e quase apagado pela sua identificação com a Acção criadora divina. Ora,

acrescenta o autor, isso mostra que o que foi adquirido até agora neste meio místico, tem a aparência de um «sonho superior, no qual as distinções da vida prática parecem secundárias e se velam».

Abramos um parêntese. É verdade que a objecção habitual contra as teorias místicas consiste em sublinhar que elas procuram a perda de si em Deus, quase sob forma de dissolução nele da identidade humana pessoal. É aquilo que, do ponto de vista psicanalítico, é conhecido como o fantasma da fusão. A fusão com a totalidade reenvia para a situação, por assim dizer fusional, da vida uterina, por oposição a toda a actividade da existência humana que procura dar forma à singularidade da nossa identidade pessoal. A meu ver, o texto de Teilhard escapa a este perigo, que grandes moralistas católicos como Xavier Thévenot consideram mesmo como mortífero; mas escapa graças a uma inversão dialéctica, um *capovolgimento*, que se apresenta como a necessidade de passar do «Círculo do Homogéneo» para o «Círculo do Heterogéneo». Com esta terminologia, Teilhard faz-nos passar da espécie de «sonho superior» que era até agora a descrição da vivência mística, para a realidade e realização concreta de todos os seres, na sua respectiva distinção, e de todas as actividades humanas concretas. Do ponto de vista filosófico, esta inversão lembra o itinerário de Hegel, o qual mostrou que todo o universo do pensamento deve *negar-se* – isto é, superar a sua condição de puro pensamento – para realizar-se como realidade efectiva. Recorrendo a uma comparação (que não tem nada que ver, nem com Hegel nem com Teilhard), podemos dizer que quem programa todas as etapas da uma viagem deve *abandonar* – e neste sentido, negar ou ultrapassar – o documento escrito que lhe serve de guia em vista a começar efectivamente a viagem na multiplicidade das suas sucessivas etapas. A metáfora da viagem serve aqui para compreender que a união mística seria ainda irreal se desvalorizasse as actividades humanas, as tarefas

e os encontros concretos, em proveito de uma visão que se limitasse a contemplá-los apenas, como diz Teilhard, na Acção criadora divina.

A inversão do Homogéneo no Heterogéneo, segundo Teilhard, exige a intervenção do Espírito. «O Espírito é o termo prosseguido pela Natureza nos seus longos trabalhos» (p. 156). Com efeito, já não se trata de discernir a acção humana como imersa na Acção criadora divina, mas de *realizar* algo de efectivo no mundo. É preciso não apenas agir em geral, mas *ter êxito* na multiplicidade das nossas tarefas. É deste modo que o meio místico se apresenta como uma tarefa, um devir, no qual Teilhard não hesita em ver a instauração do «Reino de Deus». Dito de outro modo, esta fase do «Círculo do Espírito» torna possível e necessário «não apenas *sentir* o Meio divino, mas *fazê-lo*» (p. 156). Deste modo, o Espírito constitui o dinamismo que, pela transformação do mundo, realiza a ligação entre as actividades humanas concretas e o Reino de Deus. Até o vocabulário de Teilhard multiplica os termos que evocam a realização: a evolução, a luta, o aperfeiçoamento humano.

Na verdade, os textos deste ensaio não introduzem o conceito de espírito como sendo o Espírito Santo da Trindade cristã, mas o espírito é mais exactamente o princípio e o resultado do agir do ser humano, assim como se pode depreender da seguinte citação. «O Espírito nasce, base criada do Meio místico, substância cósmica na qual deve definitivamente condensar-se o Divino entre nós. Deus está penetrando o Mundo, ao espiritualizá-lo» (p. 157).

Vale a pena citar neste contexto uma frase que parece prefigurar toda a actividade futura de Teilhard, como se ele tivesse, aqui e sem o saber, desenhado antecipadamente o seu programa de acção para toda a vida: o místico «capta sem esforço, no seu elan místico, o ardor implacável que apaixona, para o Progresso, os filhos da Terra» (p. 156). É toda uma espiritualidade da acção humana que se

perfila assim diante dos nossos olhos. Acompanhemos a descrição de Teilhard.

Esta parte intitulada o «Círculo do Espírito» tem duas subpartes, cujos títulos são de novo eminentemente metafóricos: «a Luz que luta» (p. 158), «o Fogo que desce» (p. 161); são metáforas que pretendem apenas sublinhar o dinamismo de realização que o espírito imprime no agir de cada pessoa e de todos os seres humanos em conjunto.

«Por amor pelo divino, que vê brotar por todo o lado em cada novo progresso realizado pela Natureza, o místico lança-se fogueiramente na luta para a Luz» (p. 159). Também aqui o conceito de natureza não está ainda claramente elucidado, mas abrange, no presente ensaio, todo o trabalho dos seres humanos para conhecer o mundo e o transformar. É uma verdadeira divinização do trabalho que subjaz a esta visão. Porém, não há nenhuma ingenuidade a pairar nesta mundividência: aqui, tal como vezes sem conta na sua obra futura, Teilhard não ignora que tudo não está ganho à partida, sabe que «está em causa a sobrevivência e o desenvolvimento do Espírito universal – este Espírito que não está acabado, nem certo ainda de alcançar um total êxito (...)» (p. 158). Mas não há outra alternativa: «pela paixão de se unir a Deus, o homem vê-se inexoravelmente forçado a *dar* às coisas o seu máximo de realidade, quer no seu conhecimento e nas suas afeições, quanto a ele, – quer no ser delas, quanto a elas. No meio do seu sonho, o místico é *um grande realista*» (*idem*).

Logo a seguir, o lirismo de Teilhard junta à lamentação das desilusões da vida a resposta que recebe, mediante a oração na qual, mentalmente, faz falar e ouve Cristo que lhe dirige a palavra. Oicamos um excerto desta resposta, que parece premonitória, quando nos lembramos que até à sua morte Teilhard foi proibido de publicar os seus escritos. Ora, neste texto de 1917, que transmite

a resposta de Cristo mentalmente representada, lemos: «Eis-me aqui, imutável sob as gerações, pronto para salvar, para os que virão, o tesouro que fosse perdido hoje, mas que o futuro herdará; transmitirei um dia o teu pensamento a um outro, que eu conheço. E quando este falar, e ser ouvido, é a ti que se ouvirá. Tu próprio, será que sabes de quem provém a ideia que te agita e que acaricias como se ela te pertencesse?» (p. 160).

Em seguida, o que revela a expressão metafórica «o Fogo que desce»? Aqui estamos no coração da mensagem cristã e no momento culminante da experiência mística de Teilhard. Com efeito, uma nova inversão de atitude surge para o ser humano – Teilhard diria: para a alma – que procura com toda a sua acção unir-se ao Princípio divino mediante a transformação do mundo. Descobre-se com efeito que no fim de contas, esta transformação não pode realizar-se pelo esforço humano, qualquer que seja a sua energia, mas deve esperar-se de Deus. Isso exige então um total despojamento de si próprio, para deixar Deus agir tal um fogo que, ao consumir o coração humano, o torna ardente e unido a todo o universo regenerado. A inversão consiste em realizar que, contrariamente à dialéctica do «círculo da energia», a maior actividade reside agora no deixar-se fazer nas mãos de Deus. «O momento chegou em que a própria substância da criatura, sob o impacto [emprise] divino, torna-se elemento constitutivo do universo regenerado. Mais do que uma simples união, é uma *transformação* que quer operar-se, – no decurso da qual tudo aquilo que a actividade humana pode fazer, é dispor-se, e aceitar, humildemente» (p. 161-162). «E agora o místico deixou de ser apenas ele próprio. Corpo e alma, ele tornou-se numa parcela divina. E por ele, doravante, como num dia sagrado aberto no Universo, Deus passa e irradia» (p. 162). É deste modo que a mística da acção se torna uma mística da contemplação.

Enfim, em quinto e último lugar, surge o «Círculo da pessoa», muito breve e conclusivo. Centra-se inteiramente na pessoa do Cristo Jesus, cujo nome é evocado e invocado no fim de cada parágrafo. É o Cristo ressuscitado, com certeza, que está no cume piramidal desta descrição, mas sobretudo um Cristo que envolve consigo todo o universo, um Cristo que se identifica com o «Corpo místico», e simultaneamente como o «Corpo cósmico». O meio místico de Teilhard culmina neste último círculo, no e pelo qual se realiza a última inversão do ponto de vista: a pessoa do vidente ou crente percebe-se descentrada em proveito de um novo centro definitivo, a pessoa de Cristo, humano e divino, o que, mais tarde, Teilhard chamará o «Ponto Omega». Uma única citação explicitará esta meditação final, redigida à maneira de uma oração. «O movimento que me iniciou tinha começado num *ponto*, sobre uma pessoa, – a minha. (...). Com todos os seres que me envolviam, senti-me capturado por um Movimento superior que mexia [brasait] os elementos do Universo numa ordem nova. Ora, quando me foi dado ver para onde tendia o deslumbrante rasto das belezas individuais e das harmonias parciais, apercebi-me que tudo aquilo voltava a centrar-se num *único ponto*, numa Pessoa, – a Vossa... Jesus!» (p. 164). É assim que a última parte acentua fortemente o cariz cristocêntrico desta meditação mística, sabendo-se que este cristocentrismo traz consigo todo o universo. À sua maneira, Teilhard reinterpreta a teologia do Corpo místico de Cristo: «(...) tudo aquilo que, no Universo, nutre a alma para a vida do Espírito e da Graça, tornou-se *vosso e divino*, – divinizado, divinizante e divinizável» (p. 164-165).

Conclusão. Após o comentário quase a par e passo do Meio místico, algumas perguntas permanecem vivas. Qual é o registo por assim dizer epistemológico deste ensaio? Qual é o estilo de pen-

samento místico que nos propõe? A quem está destinado este itinerário? Qual é a sua dialéctica subjacente? Será que passa progressivamente de uma filosofia tácita para uma teologia explícita? Eis algumas perguntas que merecem uma atenção nem que seja de modo sucinto.

Em primeiro lugar, verificamos que à medida que a leitura progride, as referências religiosas condensam-se. A explicação é fornecida na nota do editor (anónimo) do livro, na nota 33 situada na penúltima página do ensaio. Os três primeiros «círculos», respectivamente da presença, da consistência e da energia privilegiam uma experiência primordialmente humana e «natural», que neste comentário comparei com o gesto inaugural da metafísica e que nos abre à presença cada mais profunda do universo em nós. O ponto de partida não precisa de nenhuma referência à fé cristã, embora apareça a referência a Deus, mas necessita uma atenção àquilo que chamámos a viragem de descentramento da perspectiva individual para a globalidade da nossa posição no cosmos. A partir do «círculo da energia» o meio místico aparece mais nitidamente como a integração do indivíduo que procura identificar-se com o mistério de Deus. Em seguida, na nova viragem que preside, segundo Teilhard, ao momento chamado «o círculo do espírito», celebra-se o encontro do espírito humano com Deus, encontro que faz aparecer o mundo místico como um mundo a fazer, um mundo entregue à acção humana, acção de conhecimento e de transformação. O meio místico no qual se opera a sinergia entre o espírito humano e Deus mostra que quanto mais se vira para o mundo cósmico, mais se opera a comunhão com Deus. É nesta fase que a espiritualidade de Teilhard sublinha também as exigências éticas de purificação interior, mas sempre em relação com o Deus da fé cristã. À maneira de Santo Agostinho, o texto da exposição incorpora momentos de oração, que constituem o diálogo da alma

com Deus e com Cristo. Enfim, a última viragem, que abre o «círculo da pessoa» parece traçar as linhas de força de uma mística explicitamente cristã à qual todo o crente poderia ter acesso se orientasse a sua atenção e o seu esforço nessa direcção. E, como observa o editor, a conclusão de Teilhard fica aquém da descrição dos grandes místicos, que foram objecto de uma união a conceber sempre como o resultado de um dom divino, puro acto gratuito de Deus.

Na medida em que Teilhard descreve uma experiência, isto é, uma *intuição* que nos faz *ver* e nos transforma em «*vidente*», podemos dizer que vários níveis epistemológicos se cruzam nesta descrição. Trata-se efectivamente de uma experiência que o autor viveu e de que se esforça, para ele próprio e para os outros, a traçar de modo compreensível os principais lineamentos. Este texto é ao mesmo tempo uma clarificação e uma propedêutica. Noutros termos, os destinatários do *Meio místico* são evidentemente os leitores, todavia leitores implicitamente convidados a percorrer, cada um à sua maneira, as etapas desta subida à união com a pessoa humana e divina, quer dizer com Cristo, e através dele com o Absoluto divino.

Se pedíssemos a Teilhard para definir a mística *em geral*, talvez recusasse e teria razão; tal como cada grande filósofo renova o sentido da filosofia a partir da sua própria elaboração conceptual, cada místico configura de novo toda a mística pela descrição do seu próprio caminho. É, porém, verdade que, de modo genérico, cada mística se caracteriza pelo facto de repousar numa experiência baseada numa intuição interior, cujo conteúdo incide numa união íntima, sensível ou não, com o Absoluto, seja ele Deus, o cosmos, a totalidade dos seres, ou mesmo eventualmente uma dimensão particular da totalidade, por exemplo, o Absoluto enquanto verdade, beleza ou amor.

Tal como já foi notado na introdução desta segunda parte, a importância deste texto para nós reside no facto de ser o primeiro esboço da espiritualidade teilhardiana, que também cedo atingirá uma maturidade excepcional com *O meio divino* (quarto tomo dos treze volumes das Obras completas). Contudo, o ensaio de 1917 aparece mais propedêutico, começando por um nível de união com a totalidade cósmica, antes de culminar na mística cristã, com Cristo no seu centro. Talvez seja esta característica que mais identifica o caminho de Teilhard, embora não possamos decidir se se trata para ele de um percurso que ele descobriu pouco a pouco e cronologicamente, ou se a sua apresentação seguiu apenas a necessidade de distinguir metodologicamente os vários estratos de uma experiência já globalmente entrevista desde o seu princípio. A leitura do texto sugere, contudo, que não se trata de uma alternativa, mas que é *progressivamente* que Teilhard desenvolveu *simultaneamente* todas as fases ou os níveis do seu percurso.

Mas como foi possível mergulhar nesta visão interior em plena guerra? Terá sido isso uma espécie de fuga, como se Teilhard se tivesse preservado da guerra numa espécie de castelo, refúgio interior? Esta questão tem que ver com a unidade das duas vertentes deste artigo, que confronta *A nostalgia da guerra* com *O meio místico*. A resposta deve apoiar-se nos próprios textos. Ora, na sua espiritualidade, Teilhard incorpora com tanto vigor os fracassos, os sofrimentos e desilusões, integrando-os numa visão de esperança tão profundamente enraizada em Deus, tão vivida pela graça de uma união pessoal com ele, mediante a totalidade cósmica, que a vivência dos acontecimentos da guerra devem ter sido a contraprova da dimensão *realista* da sua mística.

Não esqueçamos, contudo, que a descrição de uma experiência mística não se submete ao critério da verdade e da falsidade, mas mede-se pela sua autenticidade, de tal maneira que, no fim de

contas, é aceite ou não, seguida ou recusada. Por isso mesmo, não se apresenta como uma teoria filosófica. E dado que não é uma teoria a demonstrar, mas a propor na sua coerência razoável e com a sua lógica própria, apoia-se em metáforas, mais próximas da experiência do que os pilares racionais de uma teoria. Mais tarde, em 1926-1927, *O meio divino*, apresentará a mesma espiritualidade de modo mais elaborado conceptualmente e, talvez, um pouco mais longe do primeiro jorro da criatividade metafórica.

A nossa conclusão deve acabar com uma observação semelhante àquela da introdução. Como foi possível a um jovem Padre de trinta e seis anos, cientista por profissão, elaborar a grelha de uma experiência mística, por um lado, tão completa e rica e, por outro, tão próxima da experiência humana comum? Talvez o seu exemplo nos ensine precisamente que isso não é uma surpresa. Com efeito, é na juventude – cuja *acmé* se marca com quarenta anos, como se pensava na Grécia antiga – que os grandes projectos da vida fazem o seu caminho, como se todo o resto da vida fosse a exploração daquilo a que Henri Bergson teria chamado uma intuição originária. E sem esta descoberta interior que, em 1917, teve a capacidade de pôr em palavras, será que o Teilhard jovem teria sido o Teilhard que gostamos tanto de acompanhar e seguir a par e passo até à sua morte em 1955?

(Texto publicado na Revista Brotéria, Vol. 185, N.º 6, Dez. 2017)