TEILHARD EM PORTUGAL Hoje

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

III e IV TRIM. 2017 ANO XII Nº 29

SUMÁRIO:

EDITORIAL:

PROF. DR. JOSÉ GOMES SILVESTRE

✓ **ESCREVENDO SOBRE TEILHARD EM PORTUGUÊS:**

«ACÇÃO E SENTIDO EM TEILHARD DE CHARDIN – EPOPEIA CÓSMICA DO FUTURO HUMANO»
Abertura
José Gomes Silvestre

✓ **«O MAL E O DEMÓNIO»**
um novo livro do Padre Vasco Pinto de Magalhães sj

✓ **ORANDO com Teilhard**
«A Missa sobre o Mundo»

✓ **LA PENSÉE de Teilhard**
"L'Avenir de l'homme"

Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal

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

Divulgue a AAPTCP junto dos seus amigos

teilhard.portugal@sapo.pt
www.amigosteilhardportugal.pt

EDITORIAL

PROF. DOUTOR JOSÉ GOMES SILVESTRE

Falecido em 2012, o Professor José Gomes Silvestre notabilizou-se como docente, primeiramente na Universidade de Aveiro e, mais tarde, na Escola Superior de Educação Jean Piaget, em Viseu, onde exerceu o cargo de professor coordenador.
Licenciado em Filosofia na Universidade de Salamanca, foi doutorado em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa.
O Professor José Gomes Silvestre foi sócio fundador da nossa Associação, tendo participado como palestrante no Colóquio que a Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, da Universidade Nova de Lisboa, organizou em Abril de 2005, tratando o tema «Teilhard de Chardin – Evolução e Esperança», por ocasião das comemorações do quinquagésimo aniversário da morte de Teilhard de Chardin.
Entre a sua obra de caracter filosófico, conta-se o importante estudo, de 2002, sobre Teilhard de Chardin, intitulado **ACÇÃO E SENTIDO EM TEILHARD DE CHARDIN – EPOPEIA CÓSMICA DO FUTURO HUMANO**, editado nesse mesmo ano na colecção «Pensamento e Filosofia», do Instituo Piaget, 532 páginas.
É talvez a obra mais abrangente em língua portuguesa tratando a figura e o pensamento de Teilhard de Chardin, como o atestam os títulos dos diversos temas abordados: *Sentido Cósmico, Busca de Sentido através da Convergência Metafísica do Cosmos à Cosmogénese, Evolução - Vertente Fenomenológica da Convergência Universal, Sentido Humano, Sentido Crístico, Acção e Sentido.*
Poderá afirmar-se, com propriedade, que não ficou um só aspecto do pensamento fenómeno-cristológico de Teilhard por abordar nesta monumental obra, como p. ex.: o Cristo na Matéria, o Eterno Feminino, a União Criadora, Cone do Tempo, Complexidade-consciência, Noosfera, Ómega e irreversibilidade, Pancristismo, Acção humana e ciência. O volume é ainda enriquecido por 22 densas páginas com uma lista exaustiva de toda a bibliografia de Teilhard e de obras sobre Teilhard, cuidadosamente anotada quanto a datas e edições. Esta lista bibliográfica é preciosa para quem pretenda empreender um estudo sobre Teilhard de Chardin ou, simplesmente, para referenciar ou localizar qualquer obra dele ou sobre ele.
Em Junho de 2013, o Instituto Piaget de Viseu promoveu uma homenagem ao Professor José Gomes Silvestre, dando o seu nome ao Anfiteatro nº 6 e descerrando uma lápida onde se lê**: «AO PROFESSOR DOUTOR JOSÉ GOMES SILVESTRE, PELA PAIXÃO ABRANGENTE DE AMAR TUDO O QUE É BELO, POR AQUELA VISÃO LARGA DE ABRAÇAR TERRA E CÉUS»** (Placa descerrada pelos Cooperadores e pela Família).
Como homenagem póstuma a este tão ilustre membro da AAPTCP, temos o gosto de publicar no presente Boletim o capítulo **«Abertura»** da citada obra, que constitui um *abrégé* da mesma, o que fazemos com a autorização expressa da viúva, Exmª Senhora D. Mª da Conceição Moreira Carvalho Silvestre.

Acção e Sentido em Teilhard de Chardin

JOSÉ SILVESTRE

Há, em Teilhard de Chardin, uma pluralidade de sentidos: sentido da espécie, sentido da Terra, sentido humano, sentido da vida, sentido cósmico, sentido de Ómega, sentido eclesial, que são outros tantos eixos de penetração no real que acabam por convergir todos no seu Cristo parusíaco e ressuscitado.

Todos estes sentidos arrancam de um impulso agónico que, atravessando toda a vida de Teilhard, o levam a aceitar todos os desafios, a defrontar todas as aporias à procura de um absoluto de sentido, de um sentido absoluto. *Sim ou não é necessário reconhecer um futuro, uma saída ao universo?* (V p.62).

> *Ou a vida não se dirige para algum temo que se possa recolher e consumar a sua obra: e então o mundo é absurdo e destruidor de si mesmo, condenado pelo primeiro olhar reflexivo que ele fez nascer ao preço de um imenso esforço e novamente a revolta, não somente como tentação, mas como um dever. Ou alguma coisa (Alguém) existe, na qual cada elemento encontra, gradualmente na sua união com o todo, o que de salvável na sua individualidade se construiu: e então vale a pena dobrar-se, dedicar-se ao trabalho: mas um esforço que tome a forma de adoração (111, p.110).*

Mas esse *Alguém* será acessível ao naturalista, ao filósofo, ao sábio, ou apenas e só, ao *Horno mysticus,* ao *Homo religiosus?* Sendo assim, tal sentido acabará apenas por ter sentido, não no horizonte de um saber mas de uma fé. E então Teilhard, como todos os homens, tem medo do futuro demasiado misterioso e novo para o qual é empurrado pela duração.

A partir do momento em que a evolução se pensa, não pode aceitar-se ou autoprolongar-se, se se não reconhecer irreversível, quer dizer imortal (V pp. 264-265), de contrário tudo seguiria a vida entropizante, regressiva, para desaguar numa consciência de nada, num nada de consciência.

Nesta perspectiva, não estaria a humanidade a assumir não heróica mas absurdamente o papel de Sísifo? E a mesma agónica pergunta voltaria como um retornelo: «Sim ou não, é preciso reconhecer um sentido, um futuro, uma saída ao universo?» (V, p.62).

Albert Camus, por ter de se defrontar com estes mesmos problemas, simultaneamente irrecusáveis e insolúveis, num horizonte puramente imanentista, pode afirmar solenemente: «Não há senão um problema filosófico absolutamente sério: julgar se a vida vale ou não a pena ser vivida, é responder à questão fundamental da filosofia».[1]

O sentido do Absoluto é o elemento onde Teilhard de Chardin tem necessariamente de mover-se para ser e conhecer. É o ígneo magma que irrompe de mil formas no seu espírito e no seu coração, na sua inteligência e na sua sensibilidade: no universo religioso o absoluto constitui-se em pessoa, no fenomenológico, em sentido evolutivo, *em lei da complexidade-consciência¡* no filosófico, através da *união criadora,* constitui-se em síntese estruturante da fenomenología, da ciência e da religião: síntese fenomenológica em superfície subordinada à lei da *complexidade-consciência,* síntese ontológica em profundidade regida pela lei da *união criadora,* «deriva profunda, ontológica, total do universo» (XIII, p.33).

[1] CAMUS, Albert, *Le Mythe de Sisyphe. Ed.* Gallimard. 1961, p. 15

Foi o contacto imediato com o incondicionado, com o absoluto, com este fundo magmático de todo o ser e de todo o conhecer que lhe permitiu promover o progresso das ciências, satisfazer o gosto das descobertas, perscrutar os mistérios da Terra e da vida (mais como devoto do que como sábio), mostrar a sua complexidade, ganhar a sua substância; mais que tudo, dar-se inteiro aos homens como homem tal qual é: com a sua vida religiosa, os seus conhecimentos em ciência, em filosofia, em teologia, em mística. Homem entre os homens a falar de um passado, de um presente, de um futuro que é de todos. Homem que sabe esquematizar, simplificar, sem reduzir, sem empobrecer, que sabe dar o justo valor humano aos conjuntos doutrinais, que sabe extrair o essencial de um conjunto de informações, que sabe dar o sopro do profeta do génio a uma amálgama de convicções esparsas, ineficazes e fracas, que sabe falar a todos aqueles que sabem compreender as suas inclinações mais profundas para a Terra e para o Céu, a todos aqueles que sentem a exigência do todo, apesar de todas as soluções de renúncia que lhe são feitas. Fala aos homens que ainda é um sentido da sua própria nobreza e que se sentem «heróis», filhos da Terra e filhos do Céu.[2]

SENTIDO CÓSMICO

O sentido cósmico, o sentido humano, o sentido crístico, formam o transfundo de todo o pensamento teilhardiano.

Teilhard define o sentido cósmico como afinidade mais ou menos confusa que psicologicamente nos religa ao todo que nos envolve. Este sentimento tão vasto como o mundo, nasce da comunhão com os grandes espaços: mares, florestas, estrelas, desertos, brota do fundo de toda a grande música, poesia, religião. A sua sedução profunda e envolvente pode levar-nos a desejar a dissolução anónima no oceano cósmico, espécie de divindade amorfa e inconsciente.

Entre todos os outros sentidos, o sentido cósmico é o sentido primeiro, a expressão mais profunda de Teilhard de Chardin. Nele lançam raízes todas as suas volições, todas as suas crenças, toda a sua mística, toda a sua religião. É o seu *élan* primordial. Ligado por todas as suas fibras a tudo quanto o que o rodeia, sentia uma certa consanguinidade com o universo. Não somente se sentia ligado a um tecido, mas levado por uma corrente. Tudo à sua volta, por toda a parte, ligações e correntes, mil afinidades sofridas o deslocam e o impelem para um fim ignorado. Para ele, «a pessoa, a mónada humana, como qualquer outra mónada, é essencialmente cósmica» (XII, pp. 5-6).

Pelo que diz e pelo que não diz, Teilhard sente-se absolutamente no seu meio quando nos fala do universo. Há lirismo, há consanguínea ternura, há uma ardente e quase impartilhável paixão. Sem grande margem para dúvida poder-se-ia asseverar que somente quando conseguiu transpor para Cristo o encanto e a magnitude das belezas cósmicas, é que começou a amá-lo como uma pessoa alargada às proporções do mundo. Numa primeira fase há um *cosmos cristificado,* e somente numa segunda fase há um *Cristo cosmicizado.*

Por isso mesmo, existe um inultrapassável abismo entre as propostas de Gide ou de Nietzsche e as de Teilhard de Chardin ao proclamar-se filho da Terra, não estava Nietzsche, apesar da sua infinita intuição, consciente do peso desmedido que a sua afirmação comportava. As suas palavras não sabem a Terra, nem sobem da Terra como as de Teilhard.

Na fase da consciência divergente, ou sentido da raiz, foi para a matéria que Teilhard decididamente se voltou: matéria formal, matéria concreta, matéria universal, matéria total, matéria relativa, matéria ressuscitada. Ela é a matéria *matrix,* a maior, a mais forte, a mais durável, a que engendra, a que envolve, que sobe como uma maré, que se identifica connosco e cujo destino é edificar alguma coisa que virá a florir em Alguém.

---

[2] Cf. Colloque de **Milan,** Ed. Seuil, **p.54**

Há uma vocação espiritual, totalizante, transfenomenal na sensação de Teilhard que, ultrapassando os seus sentidos e as suas afecções, vai direito ao coração da matéria onde bate o coração de Deus.

> *Que outros anunciem, seguindo a sua Junção mais alta, os esplendores do vosso puro espírito: para mim, dominado por uma vocação que se radica nas últimas fibras da minha natureza, não quero nem posso proclamar outra coisa que os inumeráveis prolongamentos do vosso ser encarnados através da matéria.*

O Teilhard geólogo, o Teilhard «geófilo», o Teilhard poeta, o Teilhard filósofo, o Teilhard místico, não viu senão uma única coisa: a diafania crística através da matéria. Por isso, o brilho do cosmos, a beleza embriagante da matéria nunca o estontearam como tantas vezes o lirismo das suas expressões poderia levar a pensar. Por vezes a película das cores e dos lugares entristeciam-no até às lágrimas. Porque o que ele amava já não se via.[3]

> *A intuição mística fundamental pode levar à descoberta de uma unidade supra real difusa na imensidade do mundo. Por desenvolvimento natural, esta visão primeira toma imediatamente corpo numa outra percepção muito vizinha, a saber, que existe um substrato universal muito sensível e muito subtil, graças ao qual a totalidade dos seres subsiste (XII,* p. 143*).*

E este substrato universal que dá uma dimensão ôntica e subsistente às coisas e ela que presentifica os seres dos entes.

> *O que tu viste passar como o mundo por detrás do canto, da cor e do olhar, não está aqui nem além: é uma presença difusa por toda a parte, uma presença única em face das outras presenças. Presença vaga ainda para a vista débil, para o teu ser grosseiro, mas progressiva e profunda, na qual toda a diversidade e toda a impureza aspiram a fundir-se (XII, p.139).*

O princípio incorruptível do cosmos foi finalmente encontrado e está por toda a parte difuso. «O mundo está cheio absolutamente cheio.» (XII, p. 144).

A procura do absoluto ou da consistência em Teilhard não é simplesmente a resolução de um problema intelectual, mas de um problema concreto, um problema vital. «Sem esta consistência cromossómica não teria nunca interiorizado a matéria, imaginado uma energética do espírito, concebido, através da entropia, uma noogénese ascendente, dando um sentido, uma flecha, pontos críticos à evolução, fazer com que todas as coisas se inflectissem em Alguém (1, p. 321).

Nesta fase da sua vida, a matéria continua a ser a essência de todas as consistências, de todas as uniões. Daí, a tendência theilhardiana de dar à ordem natural uma espécie de *estabilidade divina,* expressa num certo hiloteísmo.

Todo o seu esforço visa chegar ao coração das coisas, redescobrir a alma do mundo à força de se perder nos seus braços. A Terra é Deméter, a matriz, a rainha de todas as promessas, «a origem comum dos seres, o único termo com que podemos sonhar, a essência primitiva e indestrutível de onde tudo emana e a que tudo retorna» (XII, p. 21). O seu *Milieu Divin* tem cósmicas ressonâncias, cósmicas funduras, pois, para ele, a Terra é o corpo de Cristo, a tangibilidade de Deus. Por isso o «primeiro impulso do homem que se abriu à consciência do cosmos é de se lançar em seus braços» (XII, p. 19).

Que angústia para este faminto de absoluto sentir fugirem-lhe as coisas no fluir evanescente do mundo!... Como Santo Agostinho, teve de se consolidar em Deus, *Solidabor in Te,* para justificar a sua vida, irreversibilizar a sua acção.

Só a energia e a vida crísticas difundindo-se na matéria podiam consolidá-la e, simultaneamente,

[3] Cf. Carta de 26 de Abril de 1926

realizar aquela aspiração tão cara a Teilhard de Chardin: o centro a encontrar a sua esfera; a esfera a encontrar o seu centro. No fundo, a «cristificação do cosmos traduz-se uma cosmicização de Deus».

É Cristo velado sobre as potências do mundo que se lhe apresenta como a universal consolidação. Era a época estática do cosmos-crístico. O mundo já se tinha inflamado todo por dentro, mas ainda não se tinha posto em movimento, não se tinha omegalizado. Não havia convergencia cósmica e, consequentemente, não podia haver emergência crística.

> *Num universo estático só poderia haver Cristo glorioso, influência secretamente difusa no seio da matéria, centro rutilante onde se religam as fibras sem nome do Múltiplo, potência implacável como o mundo é quente como a vida, cuja fronte é de neve, olhos de fogo, pés mais cintilantes que o oiro em fusão, cujas mãos aprisionam as estrelas e que é o primeiro e o último, o vivo, o morto, o ressuscitado, o Cristo que conjuga, na sua unicidade, todos os encantos, todas as forças, todos os estados (HU, p.34).*

Esta é a atmosfera em que se vive na *Missa sobre O Mundo,* nas Três Histórias como Benson, no *Meio Místico,* na *Potência Espiritual da Matéria.* Neste período em que Teilhard procurava o Absoluto na raiz das coisas, a consistência fundamenta-se ontologicamente numa substância e não numa convergência, num *cosmo-crístico* e não num *Cristo-cósmico,* num *Cristo-consolidador* e não num *Cristo-evolutor.*

Nas Três Histórias como Benson, os *vestidos* de Cristo eram tecidos com a flor da própria matéria, onde se cruzavam fios de todas as energias e de todas as substâncias do mundo, a figura dominadora de Cristo tomava as dimensões do universo e «nas profundezas do seu olhar passava tudo o que encanta, tudo o que vive» (XII, pp. 94-96).

Em Teilhard de Chardin nada do que é terrestre, nada do que é humano, nada do que é divino lhe foi alheio. Como filho da Terra, não temia banhar-se na matéria, «mergulhar nas suas ondas ardentes, pois ela era a fonte e a juventude da sua vida» (XII, p. 440).

Lutava com a matéria, como Jacob com o Anjo, para encontrar nela «a única essência incircunscrita que penetra, que trabalha todas as coisas desde dentro - longe da vida mortal onde se agitam as pessoas e os nomes (XII, p. 441).

Lutou para experimentar um casto contacto com o que é o mesmo em tudo. Banhou-se na sua corrente, mergulhou onde ela é mais violente e mais profunda. Pois sabia ter sido ela que «o embalou na sua inconsciência e que o levaria até Deus» (XII, p.442).

Da matéria vê Teilhard de Chardin emergir «uma realidade misteriosa, rutilante de energia que se lhe revelava universal na sua presença, imutável na sua verdade, implacável no seu desenvolvimento, inalterável na sua serenidade, maternal e segura na sua protecção» (XII, p.442).

Sabe-se que Teilhard não pensa, como Hegel, que as leis da natureza e as leis da história são as leis de um deus que se faz; que o movimento cósmico é uma teofania aumentativa e fremente. Mas certo é que, roçando tão de perto este tentador vulcão, pode correr o risco de nele queimar as suas asas.

Nestas vertiginosas alturas tudo é extremamente complexo e perigoso, mas afigura-se-nos que o absoluto teilhardiano não estará num «Deus puro», radicalmente separado da matéria, nem numa matéria pura que nada tem a ver com o espírito e muito menos com Deus. Mas no Cristo parusíaco, ou no Cristo plerómico, suprema realização quantitativa e qualitativa do universo em Deus, Sobrenatural Organismo, em que o Múltiplo criado e o Uno incriado se unem sem confusão numa única totalidade.[4]

Assim se constituirá o complexo orgânico «Deus-mundo», o pleroma, realidade misteriosa que não podemos dizer mais bela que Deus, mas que não podemos considerar absolutamente gratuita, absolutamente acessória, sem tornar incompreensível a criação, absurda a paixão de Cristo e sem

[4] Cf. Cuenot, *Nouveau Lexique de Teilhard de Chardin.* Seuil, pp.156 a 171

interesse o nosso esforço.[5]

A época do panteísmo difuso corresponde, na vida Teilhard, ao período em que ele, privilegiando excessivamente o pólo imanentista das coisas comuns dos seres, o único termo com que podemos sonhar, a essência primitiva e indestrutível donde tudo emerge e para onde tudo retorna, ponto de partida de todo o crescimento e limite de toda a destruição.

Sente-se uma densa e inebriante atmosfera saturada de dionisíacos perfumes em que o «pecado da individuação» se desvanecia na pânica melodia do Uno primordial. Era a hora pagã de Teilhard «em que das religiões profundas das primeiras alegrias e do primeiro encontro, eu acreditasse nas primeiras cintilações, nos perfumes, nos espaços livres, nos abismos, me confiasse à matéria. Queria ver se, conforme as vastas esperanças depositadas no meu coração com o cósmico despertar, eu pudesse, deixando-me levar na corrente dos seres, chegar ao coração das coisas, reencontrar a alma do mundo à força de perder em seus braços» (XII, p.2l).

Neste momento, Teilhard sentiu a vertigem do nada, e do mais fundo do seu ser viu subir agonicamente como uma nuvem de Morte, a náusea que liberta:

> *Eis que à medida que me deixava correr para o centro cada vez mais distendido [...] senti que a luz da vida se me obscureceu para sempre [XII, p.21).*

A partir daqui, buscou o sentido do mundo através da convergência metafísica, passando do cosmo estático à cosmogénese dinâmica, colocando no espírito a suprema síntese da convergência cósmica.

A revolução coperniciana de Teilhard consiste em não procurar a figura do mundo a partir do ultrassimples mas do ultrassintético. A partir daqui, explicar a figura do mundo equivale a explicar a génese do espírito, tomando como pressuposto de todos os pressupostos o cósmico dever, a evolução universal.

Agora o problema e o segredo da Criação consistirá em reduzir e inverter a dissociação do Múltiplo puro, de modo a obter mónadas cada vez mais sintéticas. Quanto mais perfeita for a união realizada, mais o ser se apresenta complexo e consistente. A vida, a alma, o ser de cada ser são proporcionais à união: *plus esse = plus et a pluribus unire.* A vida, o espírito, a reflexão nasceram desta poeira inicial. Quanto maior for o número de mónadas que a união consiga agregar, mais complexo, mais divinamente novo é o ser dela resultante. «A união ontológica, melhor, ontogénica [...] é fundamentalmente criadora. A criação faz-se unindo e a união realiza-se criando (XII, p. 78). O psiquismo mais refinado coincide, no nosso universo, com o suporte material mais complexo.

A figura do universo bergsoniano, criada por uma *vis atergo,* está nos antípodas do universo teilhardiano criado por uma *vis ab ante.* Na perspectiva de Teilhard, esta *vis ab ante* não pode ser puramente imanente, porque o múltiplo puro não poderá agrupar-se, complexificar-se, progredir, sendo como é, uma pura potência de dispersão, apenas uma ânsia, um esboço, uma sombra implorante de ser. Mas esta sombra, se alguma positividade possui, é já uma resultante de um primeiro impulso da união. Daqui, Teilhard ter forçosamente de concluir que o múltiplo se unifica graças à atracção de uma realidade transcendente. Sem esta atracção, todas as potências do mundo seriam incapazes de engendrar o espírito, o universo nunca poderia constituir um perfeito organismo integralmente ordenado à produção das almas.

O fio condutor capaz de nos guiar através da multidão dos seres é o enrolamento do universo sobre si mesmo na procura ansiosa da intimidade. A ontogénese pressente-se num certo tombar do universo, seguindo o eixo da sua complexidade crescente, para o seu centro gravitacional maior - Ómega, ou seja, Cristo.

---

[5] Cf. Cuenot, *op. cit.,* pp. 156 a 171

Nesta perspectiva, o universo apresenta-se-nos não somente como *curvatura que aproxima,* mas como *curvatura que ordena.* Irresistível vórtice torcendo em si, tecendo em si, do mais complexo ao mais simples, o estofo do universo.

Para Teilhard, criar é um mistério de amor, alicerçado num acto de liberdade que, no fundo, é um acto de amor também. Criar é centrificar - a criação é centro-génese, é o passar da *centricidade fragmentária* à *centricidade filética.* Toda a realidade é definível geneticamente pelo movimento de união, de centração que a engendra. Deus cria e cria-se na medida em que une e que se une. Criar, para Deus, é imergir-se, em linguagem teológica, encarnar-se. A criação leva inevitavelmente Deus a unis o múltiplo para nele se «incorporar». Assim se compreende a coextensividade da criação e da encarnação não localizável no espaço-tempo mas coetânea de todo o ser e de toda a duração. «Deus, num sentido absolutamente verdadeiro, não existe senão unindo-se, não se acaba senão unindo-se» (XI, p.209). Se Deus, de algum modo, não se «cria criando», se não se avaliza o ser com o seu Ser, em rigor não há criação nem o menor fundamento para agir. O homem para a mover-se num horizonte de radical inutilidade, num vazio imenso de si mesmo. Pois a contingência, a inutilidade do universo ferem de morte o gosto humano de ser e de viver.

Teilhard entende que é preciso rever o dogma de uma total liberdade de Deus na criação, porque «numa época em que o homem desperta para a consciência das suas responsabilidades do planetário futuro, o Cristianismo, qualquer que seja a beleza do seu evangelho, perderia a nossos olhos todo o valor religioso se nós pudéssemos supor que nos tornaria o universo insípido à força de exaltar o criador. E isso bastaria para eliminar o Cristianismo das crenças energicamente possíveis» (XI, p.270).

A pleromização, consumação do mundo em Deus e de Deus através do mundo, não visa somente a plenitude da criatura, mas também a plenificação do criador. A união criadora afecta duplamente o próprio absoluto que não pode, senão por trinitização, não pode criar, senão por imersão no múltiplo, para o poder incorporar. Não se trata de uma união hipostática de uma «divinização» da natureza, mas de uma cosmicização de Deus. A trinitização é a oposição de Deus a si próprio para se reapoderar de si pelo amor.

EVOLUÇÃO: VERTENTE FENOMENOLÓGICA DA CONVERGÊNCIA UNIVERSAL

No universo evolutivo dissipam-se, como nuvens ao abrir do Sol, muitas das antigas aporias e contradições: matéria e espírito, corpo e alma, consciente e inconsciente, passam a não ser coisas em si, mas dois estados, duas faces do mesmo tecido do mundo, segundo se olhe no sentido em que o universo se faz ou no sentido em que o universo se desfaz. Longe de se dissipar numa materialidade evanescente, o universo inclina-se para a frente, para o espírito, como a sua forma segura e irresistível da estabilidade e consolidação.

> *Por outras palavras, prolongada, penetrada até ao fundo, seguindo o seu verdadeiro sentido, a matéria, em lugar de se ultramaterializar [...] metamorfiza-se, ao contrário, em espírito. Não metafísica, mas geneticamente considerado,* **o** *espírito, longe de ser antagonista ou antípoda da matéria, tornava-se o coração da própria tangibilidade que eu procurava atingir (XIII,p.36).*

A partir daqui, a Evolução passou a ocupar todo o horizonte da mundivisão teilhardiana. Deixou de ser uma simples hipótese para se tornar em condição a que todas as hipóteses terão de obedecer.

Foi a passagem do mundo de estado de cosmos ao estado de cosmogénese que deu forma e estrutura à visão primitiva de Teilhard, evitando a ruptura entre o cósmico e o crístico e sanando a agonia que deste fundo dilemático necessariamente teria de brotar. De futuro, a evolução do mundo consistirá numa cristogénese velada de cosmogénese. O natural e o sobrenatural hão-de interpenetrar-se,

complementarizar-se e, finalmente, como que «unir-se».

Logo que a cosmogénese substitui um cosmos *estatificado,* tudo passa a entrar neste devir, inclusive o sujeito que pensa. Por isso, o pensar teilhardiano tem uma densidade, uma amplitude com a qual Descartes nunca sonhou. Um pensar que está dentro e fora do cósmico devir. Porque qualquer que seja a estrutura íntima e profunda do real, nós a somos, *empreendemos e compreendemos,* desde dentro nós mesmos. Somos o resultado do devir da evolução e a própria evolução em devir. A fusão do sujeito que, mesmo em Hegel, só se realiza em termos de pensamento, em Teilhard de Chardin realiza-se através de uma praxis cósmica, de uma universal acção.

> *Deste ponto de vista, pode prever-se que, se nos encaminhamos para uma era humana da ciência, esta será iminentemente uma era da ciência humana. O homem, sujeito do conhecimento, aperceber-se-á, enfim, de que o homem, objecto do conhecimento, é a chave de toda a ciência da natureza. (I, p. 310).*

Num universo estático, o homem teorizava, ficando a pairar como um Deus acima e fora das coisas. Num mundo em estado de cosmogénese, é o homem que é «teorizado» pelo mundo, pois já não é o homem que pensa, mas o mundo que pensa nele e, sobretudo, através dele. É o mundo, com o homem e pelo homem, a tomar consciência de si mesmo.

O homem deixa de ser esse desconhecido de Carrel, para se tornar a solução, o viático de tudo quanto que podemos conhecer. Tudo se conhece e reconhece no homem, porque antecipadamente tudo no homem se realizou, consumou. É ele o *conhecimento do ser* depois de ter sido o *ser do conhecimento. A antropogénese* é o coração e o sentido da própria cosmogénese. Daí o mundo realizar-se em nós fisicamente, primeiro, e só noeticamente, depois. É sobre esta base que a noogénese põe nas nossas cabeças a vera coroa de cósmicos reis.

> *Nunca foi o homem que se antecipou ao universo, mas sim o universo que sempre se antecipou ao homem.*

Ser evolucionista, no fundo, é admitir como possível a historização da vida, quer dizer, a construção de um determinismo evolutivo que fundamente a passagem do narrativo ao *genético.* A história é o espaço aberto onde unicamente as coisas são legíveis. É a história que passa a essenciar os entes a naturar os seres.

Conhecer não é imobilizar, bloquear o fluxo do real. Mas como pensavam Bergson e Nietzsche, é instalar-se no movimento, comungar a própria vida das coisas. Ser primeiro aquilo que se conhece, para conhecer aquilo que se é, depois. Do fundo da matéria ao fastígio do espírito não há senão evolução. Tudo nasce de tudo.

Uma lei universal de recorrência religa a antropologia à biologia, à físico-química, à astronomia. Pela sua génese, pelo seu ser, pela sua história cada ser, todo o ser, é coextensivo à cósmica temporalidade e espacialização.

DO SENTIDO HUMANO

De uma extremidade à outra do domínio experimental, não há senão um vasto fenómeno em curso que, no domínio do fotografável, do tangível, se pode reduzir ao fenómeno da hominização. Fenómeno com que são tecidos todos os outros fenómenos. É o fenómeno fundamental, o fenómeno fundante, o fenómeno por excelência.

Para Teilhard de Chardin, «do ponto de vista mais friamente positivista, o fenómeno humano não representa nada menos que uma transformação geral da Terra, através do estabelecimento à sua volta

de um invólucro pensante, mais vibrante e mais condutor que todo o metal; mais expansivo que todo o vapor, mais móbil que todo o fluído; mais assimilador e mais sensível que toda a matéria organizada (III, p.230). O Homem é a face nova da vida na Terra. Com o homem é a vida que começa. O interesse, a esperança e a ansiedade pelo ingente fenómeno tudo invade: as cátedras universitárias, a fundura mística dos mosteiros, a calma quietude dos nossos laboratórios, em uníssono todos clamam que o homem é a parte mais característica, mais polar, mais vivente da vida.

Mas se o homem, vértice e consciência da evolução, está encarregado de levar e transmitir o peso e toda a fortuna do mundo, se é nele que a vida, pelo menos a terrestre, se concentra e emerge sob a sua forma mais acabada, se o movimento interno do mundo sob a sua forma mais central e mais viva, passa actualmente através de nós, que devemos fazer para favorecer o seu avanço? Que organizações escolher? Que relações criar entre os povos? Que moral adoptar? Para que ideal arregimentar as nossas energias? Para que esperança orientar a massa humana no seu gosto sagrado de investigação e de progresso?

Como lucidamente afirma o autor do *Fenómeno Humano:* «não se pode dizer o que é bem e o que é mal, enquanto não se fixar uma direcção, enquanto não se der um sentido à evolução que nos faz e nos transporta» (V p.l 19). Com o homem é o universo inteiro que a si próprio se agarra e se reflecte integral em si mesmo. Humanizou o mundo, vencendo o espaço que o separa das coisas e vencendo o tempo que o separa de si mesmo.

O homem não é um elemento perdido nas solidões cósmicas: mas é antes uma universal vontade de viver que nele converge e se hominiza. A transcendência é quem guarda, quem protege o homem na sua essência e faz dele um centro permanente de novidade e de criação. No homem, o universo abre-se como uma flor ao sol do espírito. Desde o início, no silêncio dos mundos, o homem é a energia, o ímpeto, a força seminal e germinal, que fez evoluir toda a matéria. Na sua íntima textura, o estafo do universo é *urdido do espírito* e, no estádio da mais alta complexidade noosférica, é *urdido pelo espírito. O* homem não é somente indicador de como o universo se fez, mas também o avalizador de como o universo se fará, tornando-se, deste modo, a essência mesma do mundo, o sonho realizado dos seus mais profundos anseios. Por isso, em plena maturidade, Teilhard escrevia: «Hoje o homem (mais exactamente o humano), forma o pivô no qual se apoia, se articula, se coordena, se move o edifício inteiro do meu universo interior» (XIII, p. 38).

Teilhard só pode realizar o seu equilíbrio vital e humano quando logrou concentrar todo o sentido do esforço cósmico no fenómeno humano, quando fez passar todas as seivas do mundo para estados ultra-humanos. Para Teilhard, todo o trabalho da terra, todo o esforço da vida, convergem para o homem. Ele é o agente transformador por excelência e, dentro dos parâmetros tangíveis, a suprema força organizativa do universo, reguladora de todos os acasos, libertadora dos sonhos mais belos da Terra, por isso mesmo o mais íntimo do mundo, o mais novo no futuro. E o nome único do que está aquém e alem de tudo o que é possível nomear.

É a alma da atracção, da consistência, da união, sem a qual a radical pluralidade do universo não teria jamais saído do caos original. É o visionário, o profeta capaz de interpretar o mistério da Terra e tudo quanto ela quer e espera. É o epicentro deste furacão que é o mundo das suas invencíveis energias. Com o homem o oriente nasceu no coração do «universo ardente, porque é o único e verdadeiro parâmetro para medir, com vigor extremo, a força ascensional do mundo, e a crista da vaga neguentrópica em que as energias cósmicas antagónicamente se dividem. Dentro do nosso horizonte tangível, é a perfeita figura da organicidade, da complexidade do real, pois é convergindo para o homem que as energias universais adquirem forma e significação.

A realeza, a dignidade do homem está precisamente em ser ele a «dignidade» pura, o referencial absoluto, o supremo paradigma, o fio de Ariane capaz de nos guiar em todos os labirintos do mundo. Melhor ainda, de ser a realidade intima e última de tudo o que no mundo é e se faz. Daí «por mais

solitário que tenha surgido, o homem surgiu de um tenteio geral da Terra, nasceu em linha recta, de um esforço total da vida. Sobreeminente dignidade e valor axial da nossa espécie. Para satisfazer as exigências da nossa inteligência e o valor axial da nossa acção, não temos necessidade de saber mais nada» (I, p. 199). Precisamos apenas de humanizar a ciência de molde a que no seu mundo de fórmulas e de leis, possa não só dar-se conta do «fora», mas também e sobretudo do «dentro» das coisas. Deste modo, o homem que é a intimidade do mundo, tornar-se-á a chave de toda a ciência da natureza, deixando se ser «esse desconhecido de Carrel, para se tornar a solução de tudo aquilo que podemos conhecer».

Para Teilhard, a consciência, entrevista como um clarão, possui extensão cósmica, prolongamentos temporais e espaciais indefinidos. O nó de fibras de que resultou mergulha as suas raízes no mais recuado tempo, no mais longínquo espaço. É extensível a todo o ser, a toda a duração em grau e densidade variáveis. É o fenómeno de tal magnitude que nada se lhe pode comparar. É o mais espantoso, o mais temerário, o mais paroxísmico. O único que revolucionou verdadeiramente a Terra, a vida e se pode medir com o próprio mundo. Com o homem não surge apenas uma nova espécie de vida, mas uma vida de nova espécie. Para tantos, é preciso dizer aos sábios que o homem transcende a natureza; e aos filósofos, que o homem é natureza. O homem emerge de um nó de fibras que acorrem dos quatro cantos do mundo.

Na perspectiva de Teilhard, a matéria e o espírito são duas direcções, dois sentidos em que as coisas se fazem ou se desfazem, se organizam ou desorganizam. Os verdadeiros átomos indestrutíveis que formam o estofo do universo são grãos de pensamento. O homem é o florir da consciência no cimo do eixo vivo do tempo. Pensar é o abismo e a noite onde o homem se perde; a luz e o dia onde unicamente se encontra. Através do pensamento, o homem sabe que chave do conhecimento do homem está no mundo; que a chave do conhecimento do mundo está no homem.

O homem tornou-se o nó onde todas as fibras do mundo vêm juntar-se - é um campo virtualmente indefinido de conexões espácio-temporais. E em vez de lidar com coisas, o homem lida só consigo mesmo. Da vida simples que a si mesma se ignora, salta o homem para a vida consciente que se sabe e que se vê no fundo e no cimo de si mesma.

Para atingir a plenitude se si mesmo, o homem terá de se planetizar, estádio último da socialização humana que nenhuma força do mundo poderá deter, uma vez que é a própria força do mundo que a quer. E não há nenhuma força do mundo que a própria força do mundo se poderá opor.

O mesmo vento de espírito que impele à união os simples elementos atómicos, congrega na mais alta esfera do ser e da vida os ultracomplexos cérebros humanos. Tão importante é para Teilhard o fenómeno da co-reflexão, que não hesita em chamar-lhe a *segunda hominização.* A primeira hominização amanheceu como o fenómeno da reflexão. Uma vez, há já centenas de milhões de anos, a consciência logrou «centrar-se» e, por isso, pensar através de um cérebro chegado ao limite da sua complexidade neuronal e aconteceu a primeira hominização da vida sobre a Terra.

> *Uma vez ainda, depois de milhares de milhões de anos, a mesma consciência pode e deve supercentrar-se no foco de uma humanidade totalmente reflectida sobre si mesma (V p.169). Um ordenamento planetário da massa humana e da energia humana coincidindo com a máxima intensificação do pensamento, uma planetização simultaneamente interna e externa da humanidade, eis para onde o universo verdadeira e infalivelmente tende. A Terra esquivar-se-á mais facilmente às influências que a fazem contrair sobre si mesma, os astros escaparam sem dificuldade á curvatura que os precipita uns sobre os outros, que nós poderemos resistir às forças cósmicas de um universo convergente (V, p.168).*

A planetização é uma fase tão necessária, embora noutro limiar, noutra esfera, como a corpusculização da matéria, a emergência da vida, o aparecimento da reflexão. Sem a convergência

humana seria impossível qualquer tipo de hominização. O homem solitário, o homem selvagem em pouco difere do simples animal.

Planetização: uma humanidade que se realiza por cima e para além de todas as fronteiras individuais e sociais. A técnica e a ciência são o corpo e a noosfera é o espírito da plenitude da sua consciência, no limite das suas possibilidades de É a partir do ultrassintético que as maiores realizações da humanidade se tornaram possíveis. «O que pensa, o que trabalha no homem e para além do homem é ainda aqui e sempre a humanidade» (VII, p. 45).

> *A maioria das energias ainda em reserva não é a que procuramos libertar decompondo os átomos. Mas a jornada por afinidades ainda dormentes que precipitarão um dia uns contra os outros os elementos mais conscientes do universo (VII, p. 46).*
> *As colectividades humanas aparecem-nos sempre como produto não de uma segregação mas de uma síntese (III, p. 291).*

A noosfera está para a monádica reflexão como o macróbio está para o unicelular.

Para além do direito das nações, por mais justo e respeitável que seja, há o direito superior de construir, organizar e fazer progredir a Terra.

Noosfera, essa alma emergente, onde resplandecem todas as virtudes com que deve ser coroado o homem de amanhã.

Um gesto apaixonado de ser e de crescer é o que nos faz falta. Para trás os pusilânimes, os cépticos, os pessimistas, os fatigados, os imobilistas. A vida é perpétua descoberta, a vida é criação, a vida é movimento. A vida tem uma finalidade, esta finalidade é um cimo. A descoberta deste cimo na flecha do tempo exige do homem uma atitude de adoração (V p. 122).

A socialização humana deve constituir-se em facto cósmico para coroar os movimentos profundos da vida. Humanidade quando religada às forças cósmicas é que ganha consistência. «A humanidade para não se tornar opressiva deve tomar sobre-humana figura» (VI, p. 101).

A humanidade total não será somente uma humanidade institucional, mas um corpo vivo, um organismo, um ser vivente. E a socialização humana não é um processo artificial desvinculado dos grandes movimentos cósmicos, mas sim um movimento natural que naturalmente se insere no dinamismo fundamental do universo. Esgotada a evolução biológica com a aparição do homem, há que continuar a evolução humana através da socialização: «nesta perspectiva, o movimento evolutivo fundamental do universo não se detém a nível do cérebro humano ou da reflexão humana elementar» (V p. 284), mas exprime-se pela convergência humana coroada pela noogénese. É no homem que a evolução verdadeiramente se interioriza, moraliza, misticiza, socializa, sacraliza.

ÓMEGA

Teilhard foi o visionário apaixonado do sucesso final da aventura cósmica e humana, o profeta e o evangelista do Ómega, sobrevoando os quadros rígidos de um raciocínio lógico evidente. Não é uma matemática, não é uma lógica, nem mesmo uma metafísica dedutiva à Hegel. É um proceder intelectual ousado que, aceita como ponto de partida, suplanta de muito longe as meras hipóteses de trabalho científico. E um ter «fé», um «crer», um querer operadores de uma síntese intelectual que a vontade atinge mas que a própria inteligência não alcança.

O caminho que conduz Teilhard à configuração de um universo evolutivo e convergente é semeado de muitas opções, de muitas pequenas sínteses intelectuais presentes já na adopção de um ponto de partida transferindo-se, em seguida, para o âmbito das suas intuições fundamentais, para chegar enfim à afirmação suprema de um ponto ómega que tudo ilumina, articula, harmoniza e explica.

O postulado ómega resulta de uma decisão extrema: ter-se-á de optar ou pela inteligibilidade,

pela coerência do mundo, ou pelo seu absurdo radical; pela convergência do universo para o pessoal ou pelo retorno à multiplicidade da matéria, por um Ómega animador e colector de todas as energias cósmicas, biológicas, espirituais elaboradas pelo universo.

Toda a problemática de acção está na génese da concepção dom ponto Ómega, chave da abóbada de todo o pensamento teilhardiano, para onde avançam todos os eixos de progressão físicos, filosóficos, místicos, religiosos. A este centro se pode chegar por caminhos da fenomenologia, da dialéctica, da religião. Por isso mesmo, porque Ómega é o avalizador definitivo da cosmogénese e da história humana, vértice soberano da sua síntese doutrinal.

Trata-se de um signo que não aponta para uma realidade unívoca, absolutamente determinada. O seu valor não está encerrado na univocidade de um conceito, mas na unidade estruturante de uma visão. Ómega é a resposta possível, a resposta última à pergunta que dirigimos ao universo, ao homem, à noogénese, à procura de uma direcção e de um sentido. É a ponte necessária e impossível que procura ultrapassar o abismo entre os momentos últimos do devir cósmico, da história humana e o Deus uno e trino do dogma cristão. É que Ómega está além da evolução do universo e aquém do inacessível lugar onde habita Deus.

Ómega não é um postulado, é o «Postulado» sem qual o mundo hominizado não poderá funcionar, não poderá justificar-se e activar a sua acção. Com Blondel, Teilhard quer reconduzir o homem à infinita amplitude do seu querer profundo, obsessivo com a nietzschiana alegria de um ser para sempre.

«A força que cria o mundo não pode ser senão uma *vis ab ante,* uma atracção» (XII 1, p. 179-181). O único motor possível da vida reflectida é um termo absoluto, quer dizer divino (VI, p.53). O drama humano continuará enquanto o homem não se sentir metafisicamente seguro de que trabalha para a eternidade. Toda a dialéctica de Ómega está pré-contida nesta fantástica visão que procura através do desgarramento e da dor, encontrar uma saída para a morte, transformar as servidões da matéria em *parusia* do absoluto, em metafísico êxtase. O itinerário para Ómega é algo mais do que uma física no sentido grego do termo. Arranca de uma reflexão existencial sobre a morte, constitui uma verdadeira fenomenologia da esperança humana colectiva e efectua a passagem dos dados da ordem empírica, dos dados que a ciência recolhe à esfera propriamente metafísica. Se existe um «universo muro», um «universo cerco» sem saída, se tudo reverte «em pó, cinza, nada». Não só com a morte do homem, mas com a morte da humanidade, se a nossa inquietação serve apenas para erguer mais alto as paredes do nosso cárcere, que resta à humanidade senão a angústia e o desespero não meramente especulativo mas existenciais ante esta claustrofobia pânica indefinida num universo fechado.

Nesta perspectiva, o futuro, o sentido da humanidade, aprecem a Teilhard como o problema maior absolutamente irrecusável, iminentemente presente em tudo o que o homem é, em tudo o que o homem sente, em tudo o que o homem pensa, em tudo o que o homem faz. O sentido é a estrutura radical, em linguagem espinosiana, a estrutura estruturante, matriz de todas as estruturas estruturadas. Daí Ómega não poder ser olhado simplesmente como um astro novo que aparece no céu da humanidade, mas como o colector, o condensador da problemática específica do futuro humano, do seu «ser para a morte». Ómega é bifronte, bifacial como *Ianus:* se há uma face que se fecha nos traços severos e misteriosos da morte, há uma outra que se abre aos êxtases, às alegrias solares de todas as ressurreições.

Ómega é para Teilhard o irreversibilizador por excelência. E a irreversibilidade constitui a verdadeira ponte entre o físico, o ultrafísico e o metafísico. Sem se irreversibilizar, todo o universo caminha para o nada, é um logro para sempre.

O homem nunca se porá em movimento senão sob a promessa de eternidade para o seu agir, para o seu ser. Para tanto, Teilhard acredita na infalibilidade do universo e na sua irreversibilidade. «Quanto mais o homem for homem, menos aceitará mover-se a não ser para algo de intérmino e indestrutivelmente novo. A irreversibilidade move-se na globalidade do fenómeno cósmico; a imortalidade, na concreção da pessoa.

SENTIDO CRÍSTICO

O sentido crístico consistirá, antes de mais, na dilatação e na universalização do Cristo histórico até aos limites do espaço-tempo. Ómega na perspectiva do sentido crístico, já não é um simples centro vital da cósmica maturação, mas um centro amante e amável, uma pessoa real e actual, irreversível e transcendente que preenche a avaliza todos os postulados da acção e satisfaz todas as exigências de inteligibilidade do mundo. «Ómega, sob pena de ser impotente para formas o fecho da abóbada da noosfera, não pode ser concebido senão como ponto de encontro entre o universo chegado ao limite da centração e um outro centro ainda mais profundo, centro auto-subsistente e principio absolutamente último da irreversibilidade e de personalização.»

É Cristo que confirma e leva aos seus limites últimos a teoria de um mundo em evolução convergente. É ele que lhe dá todo o alcance e toda a significação ao revelar que a cosmogénese e a antropogénese se realizam segundo um plano estabelecido por Deus. Por isso triunfará. Podem ser ultrapassadas as angústias de um mundo irracional, cego, fechado a todas as ansiedades humanas. A acção humana já em uma luz, um caminho, um sentido, uma justificação.

Para Teilhard de Chardin, o Cristo da revelação não é outro senão o Cristo da evolução, o «Cristo evolutor». Se o universo fosse estático, a sua relação com Cristo não podia apresentar qualquer carácter orgânico, «fisicista», mas tão somente de natureza conceptual «jurídica». Os atributos cósmicos em que São Paulo é pródigo em relação a Cristo, não passariam de realidades puramente verbais. A «cosmicidade crística» nada teria de orgânico, de real, de concreto, desvanecendo-se num mundo puramente virtual.

Ao constatar que vivemos *«num universo»* e de *um universo* que continua interminavelmente a expandir-se e que o Cristo da nossa fé vive encerrado «nas dimensões de um mundo mediterrâneo», inquieta-se profundamente e com alguma veemência interroga-se: «O Cristo evangélico, imaginado e amado no mundo mediterrâneo, é capas de recobrir ou de centrar ainda o nosso universo fantasticamente engrandecido?» (IV p. 24). No «Crístico», cinquenta anos depois, ainda a mesma inquietação e a mesma ansiosa pergunta: «Agora, em que por todos os caminhos da experiência, vemos o universo fantasticamente engrandecer-se, chegou o momento de o Cristianismo despertar para a consciência clara que quanto o dogma da universalidade de Cristo, transposto para estas dimensões, suscita de esperança e levanta de dificuldades» (XII, p. 107). Daí o esforço ousado mas consciente, de universalizar, «imensificar» a figura de Cristo até aos limites do espaço-tempo.

Numa cosmicidade estática, Cristo poderá ser declarado apenas «rei jurídico» do universo sem que alguma relação orgânica possa existir entre Ele e uma multiplicidade de seres profundamente irredutível. Nesta perspectiva extrinsecista, só se poderá, com muita dificuldade, falar de uma «cosmicidade crística». O mesmo não acontece num universo dinâmico em que Cristo, sem deformação nem esforço, irradia «fisicamente» sobre a totalidade pavorosa das coisas. Porque a cosmogénese, mediatizada pela biogénese e pela noogénese, é, em última análise, uma cristogénese.

Parece que bastaria um único raio, saído deste ingente foco de luz, para abrasar a Terra inteira. Todavia, olhando em seu redor ainda inebriado pela espantosa visão, encontra-se o *«único* da sua espécie a ter visto» esta cósmica eucaristização em que todo o universo se transubstancia em Cristo que nos aparece na sua divina fundura.

> *A verdadeira hóstia, a hóstia total é o universo que cada vez mais intimamente Cristo penetra e vivifica [...] Desde a mais longínqua origem das coisas até à sua imprevisível consumação, através da agitação sem nome, do espaço sem limites, a natureza inteira sofre lenta e irresistivelmente a grande consagração (X, p.190).*

No fundo, bem no fundo de tudo quanto é e se agita, o fenómeno evolutivo, o fenómeno pura e simplesmente consiste e consistirá numa «cristificação» do cosmos e numa cosmicização de Deus». «Uma única coisa se faz desde sempre e para sempre no mundo: o corpo de Cristo» (X, p. 90). Deste modo o Cristianismo tornar-se-á a «mais cósmica das fés e das esperanças» (I, p. 325). Deus tem o seu sacrário mais belo no coração da matéria envolto nesse indecifrável enigma da divina transparência.

Teilhard nunca soube nem pode amar o limitado, o finito: «Por tendência invencivelmente, universalizo o que amo para o poder amar» (IV p. 49). Envolvido, penetrado pelo «meio divino», adere ao absoluto com toda a extensão do universo fazendo que o seu «amor tenha uma raiz em cada coisa» (IX, p. 84).

Assim, Cristo, é a tangibilidade de Deus. O mundo, a tangibilidade de Cristo. Universalizando Cristo, «cristificando» o cosmos em toda a extensão, profundidade e altura, pode ver em cada sedução apenas o fascínio, em cada encanto terrestre, o fulgor da sua beleza.

Teilhard tinha plena consciência de todos os riscos que corria ao erguer o seu Cristo cósmico «ás alturas do mundo para o contrapor à grande tentação do século que tem a sua razão de ser em encontrar o mundo, a natureza, a vida, a humanidade, maiores, mais próximas, mais misteriosas, mais complexas, mais vivas do que o próprio Deus da escritura».

Para ele, a essência do Cristianismo deve ser procurada na crença da unificação do mundo em Deus pela encarnação. Tem, perfeita consciência «do que há de vertiginoso nesta ideia de um ser capaz de reunir, na sua actividade e na sua experiência individual, todas as fibras do cosmos em movimento» (X, p. 146). Mas ao imaginar semelhante maravilha, não faz mais do que «transcrever em termos da realidade física as expressões jurídicas em que a Igreja depositou a sua fé» (X, p. 149).

> *Para ser Alfa e Ómega, Cristo deve, sem perder a seu precisão humana, tornar-se co-extensivo à imensidades físicas da duração e do espaço. Para reinar sobre a Terra, deve sobreanimar o mundo (X, p.149).*

Não é difícil detectar, sem ter necessidade de ler exaustivamente Teilhard, que no fundo de todo o seu pensamento está o binómio «cosmos-Cristo». A realidade é simultaneamente cósmica e crística, em última análise crística sempre. Cristo constitui um transcendental do ser. Para além de bom, verdadeiro, uno, todo o ser é crístico. Esta qualidade transcendental aparece inseparável da realidade, remetendo-a para o *dentro* do universo, para a sua face divina, para a sua teologal fundura, para o seu inobservável mistério, inacessível à força obscura dos sentidos, à luminosidade da razão. Nesta perspectiva, o «crístico» torna-se a verdadeira substância de toda a ulterior adjectivação: é o propriamente substantivo, a verdadeira essência do real, o verdadeiro ser de todo o ente. Fenomenologicamente existe um *dentro* e um *fora* das coisas que tem a sua figuração correlativa no Cristo e no cósmico, face interior e exterior do real a que correspondem duas energias: a energia física e a energia psíquica distribuídas respectivamente pelas folhas internas e externas do mundo **(**Cf. XII**,** p. 108**).**

Simplesmente o «crístico» não é um *«dentro»* das coisas que a fenomenologia possa vislumbrar, não é o cimo vertiginoso do psíquico, mas algo que se situa num limiar qualitativamente superior que só uma visão religiosa pode captar. Seria asfixiante sentirmo-nos confinados a esta face superficial e experimental do nosso cosmos. Mas para quem, através de um acto de fé, queira ver para além de tudo o que é possível ser visto, verá emergir do «coração da matéria» o rosto luminoso de Cristo.

«Permanecendo imutáveis todas as aparências do mundo inferior (determinismos físicos, vicissitudes do acaso, a lei do trabalho, a agitação dos homens, o passo da morte, …) aquele que ousa crer, toca uma esfera do criado em que as coisas, guardando a sua textura habitual, parecem feitas de uma outra substância. Tudo permanece inalterável nos fenómenos, todavia, tudo se torna luminoso, animado, amante... Pela operação da fé, sem nada violentar, é Cristo que aparece nascendo no mundo» (XII, pp. 327-328J. Ou ainda: *«Em todo o lugar à nossa volta, à esquerda, à direita, em cima, em baixo, basta ultrapassar a zona das aparências sensíveis para ver transparecer, surgir a divina presença - tão universalmente irradia, nos envolve, nos*

transpassa que não nos deixa espaço para podemos ajoelhar, mesmo que seja no fundo de nós mesmos» (IV, p. 133).

A ontologia teilhardiana é uma ontologia crística, pancrística, na qual Cristo se torna o ser de todo o ente. Embora partindo, um e outro, de princípios radicalmente diferentes, pode justamente falar-se de um certo acosmismo espinosista. No primeiro caso, não há universo, há Cristo, no segundo, não há mundo, há apenas Deus. Para além da estrutura dos fenómenos, Cristo é o verdadeiramente real e fundacional do ser.

Para Teilhard, a essência do Cristianismo não é mais nem menos do que a crença na unificação do mundo em Deus pela encarnação. Cristo reveste-se com a majestade da própria criação. A natureza cósmica de Cristo como «terceira natureza» do Verbo encarnado. O Cristo de Teilhard vive mais de Cristo Ómega do que de Jesus de Nazaré. A história humana é uma infraestrutura de uma epopeia invisível. Todavia a convergência cósmica não é necessitante em relação à emergência crística, mas apenas o seu sinal.

O laço que liga a criatura ao criador não pode ser visto do lado da necessidade ou do lado do arbitrário sem que caia no absurdo. Os nossos conceitos perdem toda a sua precisão, a sua força ao transpor um certo limiar. O ultra- humano, inferido da curva do crescimento e da socialização, não é o sobrenatural; mas é só o homem visto nos limites do espaço-tempo. Não há ponte, não há caminho para a humanidade poder chegar por si mesma à vida íntima de Deus. «O trabalho do mundo não consiste em gerar em si qualquer realidade suprema mas em se consumar pela união com um ser pré-existente» (V p. 46).

O universo teilhardiano é rico de vozes, de silêncios, de escutas, de cifras, de sinais, erguido para algo que vem mas que nunca chegará. Para Heidegger, só uma espera que não espera nada é verdadeiramente escatológica.

O mundo continua a evoluir, a criar-se porque Cristo não acabou de se criar, não reconduziu a si «as últimas dobras do seu manto de carne e amor» (XII, p. 48). Toda a evolução histórica é, no fundo, um devir crístico.

Segundo Cuenot, Teilhard a partir de 1946, tende a considerar a encarnação como uma continuidade e complementaridade trinitização, elevando a cimos vertiginosos a sua metafísica ou hiperfísica da união. É nas ilações extremas, vertiginosas da metafísica da união que Teilhard busca a coincidência estrutural, «orgânica» e entre «o devir» do próprio Deus e o devir do universo e a sua recíproca complementarização.

Deste modo, Cristo, Deus eterno e homem aparecido no espaço-tempo, tem uma relação fundamental com as estruturas evolutivas do mundo de quem é simultaneamente autor, animador, motor, erector, condutor, centro e cabeça, consistência e consolidação, colector, agregador, purificador, recuperador, remate, consumação, flecha e fim. Porque imanente e transcendente ao universo, é Alfa e Ómega da criação, pedra angular e fecho da abóbada, plenitude e plenificante, é aquele que cria e redime, que consolida, que consuma, que é o Aleluia e o Ámen de toda a criação.

ACÇÃO E SENTIDO

Em que condições aceitará o homem tomar em suas mãos a continuidade da obra da evolução? Qual o alcance, o valor da acção humana num universo evolutivo? Estará e energética humana para o mundo noosférico, como está a organicidade para o mundo biológico? Constituirá a energética humana uma evolução de segunda espécie?

Nesta perspectiva, agir é dar continuidade ao movimento evolutivo que gerou a própria humanidade, levar, o mais longe possível, os limites da evolução, tornando-se cada vez mais homem ao tentar prolongar e intensificar pelo nosso esforço a consciência na Terra.

Após o despertar da vida e da consciência da vida, põe-se ¡mediatamente o problema da acção. Até aqui, o homem instintivamente, dia a dia, sem saber porquê e para quem dirigia o seu labor. Mas agora, um campo de actividade, sem limite e sem medida, abre-se à nossa ambição e, em certa medida, à nossa adoração. Para que compreendeu a posição e a significação do pensamento na Terra, a exigência fundamental do homem consiste em assegurar, por todos os meios ao seu alcance, o progresso do mundo de que fazemos parte.

O estado actual da reflexão exige da acção humana um suplemento de lucidez. Não nos lançaremos à tarefa que agora nos é confiada de fazer progredir a noogénese, a não ser com a condição seguinte: «que o esforço que nos é pedido tenha probabilidades de obter êxito e de nos levar o mais longe possível.

O animal pode lançar-se cegamente para um beco ou um precipício. O homem nunca dará um passo numa direcção que ele sabe impraticável. Eis precisamente o mal que nos perturba» (I, p. 246).

Para Teilhard, uma única via permanece aberta diante de nós: «Confiar-nos à infalibilidade e ao valor beatificante da acção que nos engloba. Poderemos não compreender ainda exactamente onde ela nos conduz; mas seria absurdo duvidar que ela nos transporta para algum fim de valor supremo» (VI, p. 156).

A força bioenergética da nossa acção radica precisamente na convicção profunda de que somos imprescindíveis à consumação do universo, que fazemos verdadeiramente «qualquer coisa de grande» (VII, p.62). É preciso, para que não se esgotem as fontes do seu agir, que a mais alta e a mais bela das energias se empenhe na construção de um universo convergente, co-reflectido, amorizado, unanimizado. Mas para que a vida, que nos fez o que somos, mereça que a conduzamos mais além, é preciso que o universo tenha um sentido. Pois quanto mais o homem evolui, quanto mais toma consciência da sua consciência e da sua liberdade, mais cresce nele a possibilidade de recusar o que não parece satisfazer nem o coração nem a razão. Poder-se-á dizer «que por estrutura e por construção, o humano, tornado consciente do seu estado de inacabamento, não pode prestar-se sem revolta, nem sobretudo dar-se com paixão ao movimento que o transporta, se no seu termo não se desenha (a título limite) alguma consumação de tipo definitivo e definido» (V p. 361).

As pesadíssimas tarefas que a vida nos impõe exigem uma justificação total do agir humano na sua globalidade. Daí, na perspectiva de Teilhard, «o único motor possível da vida reflectida só pode ser constituído por um termo absoluto, quer dizer, divino» (VI, p. 53). A religião deixará de ser o «ópio do povo», segundo Marx, ou o «platonismo dos iletrados», na expressão de Nietzsche, para se tornar no principal aguilhão e sustentáculo do progresso da vida. Contrariamente ao que pensam Marx, Feuerbach e Nietzsche, «quanto mais o homem for homem, mais necessidade sentirá de um maior do que ele» (VI, p. 55). Os descrentes do nosso tempo «acreditam num Deus-energia». Mas é impossível, segundo Teilhard, deter-se neste estádio tão vago do panteísmo materialista «sob pena de ser menos evoluída do que os termos que a sua acção anima, a energia universal deve ser uma energia pensante» (VI, pp 55). A acção humana só poderá brotar «de um gosto apaixonado de ser, se agir, em suma, de viver. E este gosto é por sua vez alimentado pela descoberta de que há no cimo uma flecha do tempo» (Y p. 122). A luz que jorra deste cimo faz com que o universo saia da sombra do nada, precise os seus traços, se valorizem, se aqueçam e que, finalmente, se iluminem a partir do seu dentro. É preciso que o homem procure a todo o custo descortinar no insondável futuro um pólo de atracção suficientemente poderoso para estimular intensa e indefinidamente a acção humana, dar sentido e inteligibilidade ao universo.

Para Teilhard de Chardin, «o mais inteligível e o mais activante é necessariamente o mais real e o mais verdadeiro [...] Por necessidade orgânica metafísica, o mundo não pode ser inferior, nem em coerência nem em interesse, às exigências últimas da nossa razão e do nosso coração. Ou sob a forma

positiva: o que a nossa razão e o nosso coração exigem para serem satisfeitos, o mundo o possui» (V p. 64).

Simplesmente porque a razão e o coração são também mundo, são matrizes do mundo e têm no mundo a sua matriz, o universo não deve abrir-nos tão-somente um campo ilimitado de acção, mas corresponder de tal maneira à nossa exigência de mais ser que possa dar-nos sempre mais do que lhe pedimos e que a sua inexorabilidade perdure para sempre. «Suponhamos, com efeito, que, por reflexão sobre nós mesmos, chegávamos a determinar um certo número de propriedades maiores na falta das quais o mundo perderia claramente para nós uma parte importante (e, mais ainda, uma parte vital) da sua activação. Então, em virtude do nosso postulado, estaríamos no direito de afirmar que estas propriedades pertencem realmente e objectivamente ao mundo. Nestes limites e nestas alturas a lei das nossas ambições tornar-se-á a lei das coisas» (IX, p.223). São limites extremos, são alturas de águias que gostam de olhar fixamente as estrelas e os abismos.

Mas o problema que se põe é o de saber se tais propriedades existem, tendo em conta as exigências da nossa razão e do nosso coração. Teilhard que teve acesso a alguns dos segredos mais bem guardados do universo, crê firmemente que tais propriedades existem em proporções que se situam para além de tudo quanto poderíamos imaginar. E é mesmo nesta riqueza de exigências «definidas» que a filosofia da acção sobreleva, sob o ponto de vista da análise do real, a filosofia da inteligibilidade pura (*cf.* IX, p. 223).

Teilhard pensa que o universo deverá satisfazer certas condições gerais para que os motivos do nosso agir não desfaleçam, para que os braços e as asas da nossa acção não sejam irremediavelmente cortados (*cf.* IX, p.223).

Mundo aberto, mundo irreversível, mundo absolutamente precioso: o único tipo de mundo onde a nossa alegria de agir possa ser completa.

> *Eu creio, por inferência, que se o universo pôde vitoriosamente conduzir até aqui o inverosímil trabalho de Jazer nascer o pensamento no seio do que nos parece ser um tecido inimaginável de acasos [...] é porque ele, no fundo de si mesmo, é dirigido por uma potência soberanamente senhora dos elementos que a compõem. Eu creio também por necessidade: porque se pudesse duvidar da inabalável solidez da substancia na qual estou comprometido, sentir-me-ia absolutamente desesperado e perdido. Eu o creio, enfim, e sobretudo talvez por amor, porque amo demasiadamente o universo que me circunda para não ter confiança nele (IX, pp. 68-69).*

São arquiconhecidas as controversas palavras inscritas no seu polémico livro *Como eu Creio:* «Se por qualquer reviravolta interior eu acabasse por perder sucessivamente a minha fé em Cristo, a minha fé num Deus pessoal, a minha fé no espírito, afigura-se-me que continuaria invencivelmente a "acreditar no mundo" o mundo (o valor, a infalibilidade, a bondade do mundo) tal é, em última análise, a primeira e a última coisa em que acredito. É por esta fé que eu vivo. E é a esta fé, eu o sinto, que, no momento de morrer, para além de todas as dúvidas, eu me abandonarei» (X, p.120).

Há em Teilhard de Chardin uma sintonia humano-cósmica, uma espécie de preestabelecida harmonia entre ele e o universo. Não conheço ninguém na história do pensamento humano que tenha fundamentado em razões orgânicas e metafísicas a necessidade de o mundo não poder ser inferior, em coerência e em interesse, às razões últimas da nossa razão e do nosso coração.

Agir é participar na totalidade do real em movimento, participar no devir do próprio ser. Mas como pode o homem participar na obra ingente da criação do mundo numa atmosfera de dúvida sobre o próprio valor da acção?

Por isso, não basta que a acção humana participe na criação contínua do mundo, colabore com a evolução, seja temivelmente eficaz no seu operar científico e tecnológico. Para além de todo isto, é preciso que a acção seja válida, produza um pouco de ser para sempre. Ninguém compromete o seu

agir se antecipadamente não tomar posição sobre o sentido do universo, sobre o significado da evolução, sobre o valimento do seu agir.

E o valor autêntico da acção humana tem como paradigma o valor do ser - e ser é, antes de mais, ser para sempre. Fome de ser, primeira e última fome.

A humanidade é impotente para ler as cifras da irreversibilidade evolutiva inscritas no universo. Do mesmo modo que a teologia da acção lhe traz uma certeza sem evidência, filosofia da acção não lhe traz nem evidência nem certeza. O único valor capaz de por em movimento a energia noosférica é a progressão da evolução hominizada para um ponto de irreversibilidade para um ponto de onde não regredirá jamais. Se esta condição não for satisfeita, o homem recusar-se-á a agir no horizonte de todas as possibilidades. E a evolução não valerá o esforço imenso que a continuidade exige.

Para a filosofia moderna *ser* torna-se sinónimo de «crescer» e de «devir». Porque filosofar, para Teilhard de Chardin, é «organizar as linhas da realidade à nossa volta» o que é o mesmo que dizer: constituir «um conjunto coerente de relações harmonizadas» (V pp. 78-79). Assim, num universo estático, filosofar poderia ser contemplar,- pelo contrário, num universo dinâmico, filosofar é «devir», é operar e cooperar, sobretudo, participar na evolução progressiva e ascensiva do mundo. Nesta perspectiva, a acção é um corolário lógico da evolução cósmica e, mais do que tudo, da evolução humana, a transposição do orgânico para o energético no qual o homem se reconhece *como a mais nobre e invencível energia da Terra (XI, p.* 27).

A exigência religiosa da imortalidade é o sentido profundo da vida, o respeito supremo pelo ser. Pois ser é, antes de mais, ser para sempre. Para salvar a acção humana, é preciso abrir ao homem um futuro ilimitado. A nossa vontade não se porá em movimento senão por um objecto onde sinta o perfume da indestrutibilidade. Os animais, «sem recalcitrar contra o aguilhão», puxam o carro pesadíssimo do progresso. O homem, antes de continuar o esforço comum, interroga-se sobre se vale a pena em função do esforço que exige: o trabalho de viver, o terror de morrer. Ora, a única recompensa que poderá satisfazer-nos é a garantia de que o resultado tangível dos nossos labores é recolhido numa realidade onde nenhum verme, nenhuma traça poderá chegar (XI, p.70).

O homem é solidário com a totalidade do mundo: solidário com tudo o que é e com tudo o que devém.

A humanidade não se porá a andar para a frente se não for impelida para o alto. A afirmação integral do *fenómeno humano* implica ontologicamente o postulado da irreversibilidade que mais tarde Ómega virá a polarizar. Tanto a fenomenologia como a fé de Teilhard avançam sobre um terreno progressivamente sintético. E um processo estruturado, «homogéneo que vai caminhando perigosamente sobre cimos e abismos, que índices convergentes balizam através de um juízo unificador, de uma panóptica visão. Fé no universo, fé na evolução, fé na pessoa humana, são os artigos fundamentais do seu credo, que esculpiu no frontispício da ingente catedral de pensamento que o seu génio construiu e que constituem os estádios preparatórios da sua fé *natural* em deus e em Jesus Cristo. Espécie de *suma contra os gentios* que consubstancia a verdadeira visão cristã do universo, a solução especial do mundo por Cristo.

A fé, para Teilhard de Chardin, não é um seguro de vida nem um passaporte para uma inalterável felicidade, mas o desespero da esperança, um trágico combate sempre envolvido de nocturnas trevas, bem distante das meridianas certezas. «Seguro, cada vez mais seguro, de que me é preciso caminhar na existência como se no término do universo se aguardasse Cristo. Não experimento todavia nenhuma garantia particular acerca da sua existência. Crer não é ver. Como qualquer outra pessoa, caminho entre as sombras da fé» (X, p. 151).

> *As sombras da fé... Para justificar esta obscuridade tão estranhamente incompatível com o sol divino, os doutores explicam-nos que o Senhor voluntariamente se esconde para experimentar o*

nosso amor. É preciso perder-se incuravelmente nos jogos do espírito, é preciso não ter encontrado nunca em si e nos outros o sofrimento da dúvida, para não sentir o que esta solução tem de odioso (X, p. 151).

E esta existencial angústia que faz surgir Ómega como chave da abóbada de todo o seu pensamento, em cujas nervuras convergem todos os eixos de progressão, quer fenomenológicos, quer filosóficos, místicos e religiosos, fazendo a síntese definitiva da cosmogénese, da historio humana e do próprio Cristo, o senhor glorioso da *parusia* cristã. Ómega aparece num contexto mais de visão do que de ciência para responder à pergunta que incessantemente fazemos sobre o sentido do universo, sobre o destino definitivo do homem e da noogénese.

É o ponto cósmico que se esconde e se revela em profundos longes de luz, requerido pela nossa fome imensa de sentido, de futuro absoluto e sobrenatural do mundo. Sem esta suprema visão, não há energética humana que funcione por carência de inteligibilidade histórica, de cósmica e pessoal irreversibilização. Ómega é bifacial por excelência: algo que meta-empiricamente fecha o ciclo da cósmica evolução e, situando-se fora de qualquer sistema categorial do nosso pensamento, abre-se esplendorosamente para a outra margem da vida que só pode ser alcançada pela fé. Ómega aparece como uma postulatória opção que, mesmo para o cientista, não pode deixar de se lhe apresentar como uma hipótese plausível que vem coroar todo o esforço evolutivo assegurando a irreversibilidade dos seus êxitos. Para o filósofo e engenheiro da energética humana, Ómega é o sentido do mundo e da vida, transfundo capaz de justificar a acção humana, apresentando-se como síntese do provisório genético e do definitivo absoluto, colector transcendente da criadora evolução.

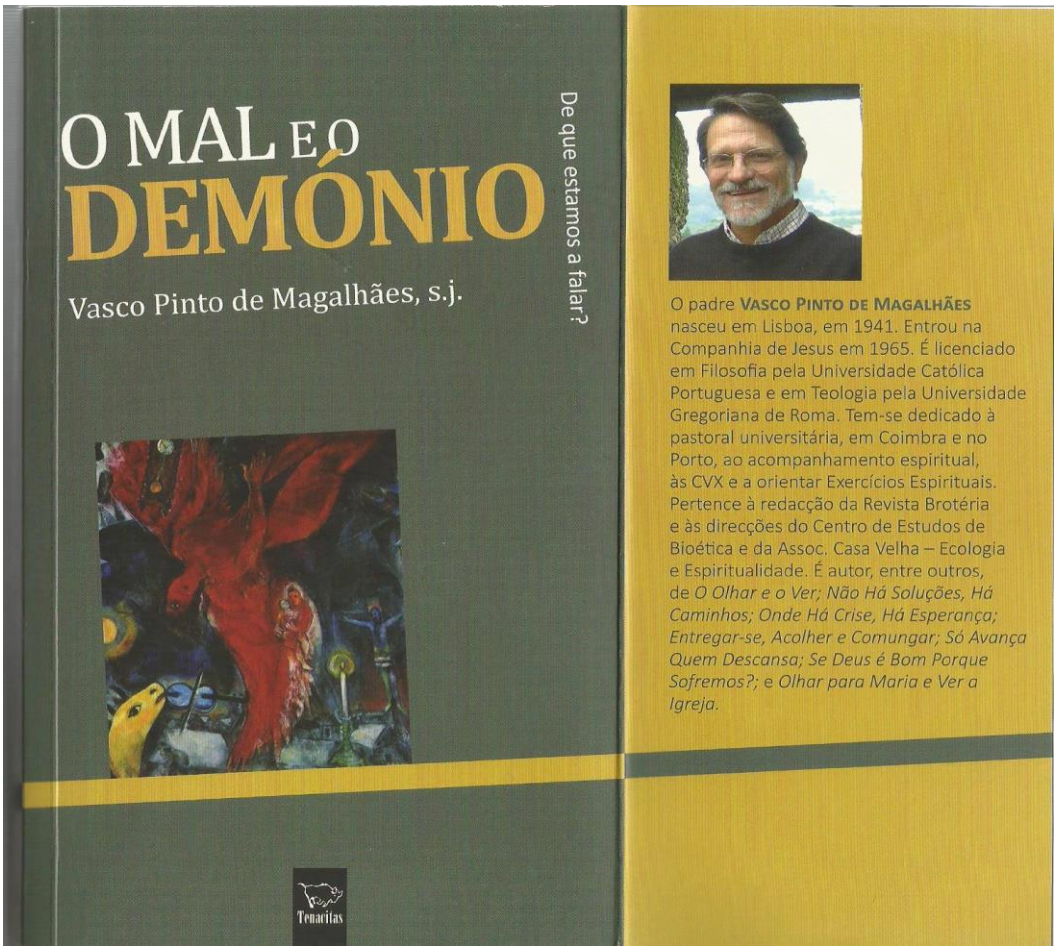
«Expressa em termos de energia interna, a função cósmica de Ómega consiste em suscitar e manter sob a sua irradiação a unanimidade das partículas reflexivas do mundo» (I, p. 296). Para tanto, o universal deve tornar-se concreto. O transcendente, para dar sentido à história deve-lhe ser anterior e posterior. Ómega aparece como o nome de uma incógnita que é preciso pôr em evidência para salvaguardar o sentido da evolução, sentido que satisfaça o sentido da inteligibilidade do mundo e impeça que em si mesmo venha a abortar.

Há uma hierarquização de momentos dialécticos na passagem do Ómega a Cristo, do ideal ao virtual, do virtual ao real concreto, do termo meramente especulativo à pessoa viva, do imanente ao transcendente, do ponto Ómega a Cristo. Ómega, postulado pelo esforço humano, é apenas um termino para que tende a acção cósmica e humana iluminada por um sentido. Mas a fonte da acção energificadora situa-se num ponto fora de série, velando-se em auroras cheias de luz e esperança. Ómega, na perspectiva do sentido crístico, já não é apenas um simples centro vital de cósmica maturação, mas um centro amante e amável, uma pessoa real e actual, irreversível e transcendente que preenche e avaliza todos os postulados da acção e satisfaz a totalidade das exigências da inteligibilidade do mundo. Jesus não é, não pode ser somente o centro da evolução humana, mas o *Senhor de todo o cósmico devir.* É em Cristo, segundo Teilhard, que as coisas encontram a sua coerência, a sua verdade, a sua consistência, a sua forma, a sua plenária realização.

Fala, por razões metodológicas, de *ultracristianismo,* de um cristianismo reencarnado pela segunda vez nas energias espirituais da matéria, mas tão-somente para o tornar na mais cósmica das fés e das esperanças e poder, assim, responder às exigências ascendentes do *ultra-humano.*

Abreviaturas

I - 0 *Fenômeno Humano,* Porto, Tavares Martins,1965.
II - *L Aparition de L'Homme,* Paris, Ed. du Seuil, 1956.
III - *La Vision du Passé,* Paris, Ed. du Seuil, 1957.
IV - *Le Milieu Divin,* Paris, Ed. du Seuil, 1957.
V - *L'Avenir de L'Homme,* Paris Ed. du Seuil, 1959.
VI - *L'Energie Humaine,* Paris, Ed. du Seuil, 1962.
VII - *L'Activation de L'Énergie,* Paris, Ed. du Seuil,1963.
VIII- *La Place de L'Homme dans la Nature,* Paris, Ed. du Seuil, 1963.
IX - *Science et Christ,* Paris, Ed. du Seuil, 1965.
X - *Comment Je Crois,* Paris, Ed. du Seuil, 1969.
XI - *L e s Directions de l'Avenir,* Paris, Ed. du Seuil, 1973.
XII - *Ecrits du Temps de la Guerre,* Paris, Ed. Grasset,1965.
XIII- *Le Coeur de la Matière,* Paris, Ed. du Seuil, 1976.
GP - *Genèse d'une* ***pensée,*** Paris, Ed.Grasset, 1961.
LV - *Lettres de Voyage,* Paris, Ed. Grasset, 1956.
Cd. 1 - *Réflexions sur le Bonheur,* Paris, Ed. du Seuil, 1960.
Cd. 2 - *Construire la Terre,* Paris, Ed. du Seuil, 1958.
Cd. 3 - *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine,* Paris, Ed. du Seuil, 1962.
Cd. 4 - *La Parole Attendue* Paris, Ed. du Seuil, 1963.
Cd. 5 - *Le Christ Évoluteur,* Paris, Ed. du Seuil, 1965.
Cd. *6 - Le Dieu, de L'Évolution,* Paris, Ed. du Seuil.
Cd. 7 - *Sens Humain et Sens Divin,* Paris, Ed. du Seuil, 1971.
Cd. 8 - *Terre Promise,* Paris, Ed. du Seuil, 1974.



ORANDO com Teilhard de Chardin

A MISSA SOBRE O MUNDO (Excerto. Pierre Teilhard de Chardin, sj)

Espírito ardente, Fogo fundamental e pessoal, Termo real de uma união mil vezes mais bela e desejável do que a fusão destruidora imaginada por qualquer panteísmo, dignai-Vos, uma vez mais, descer, para lhe dar uma alma, sobre esta frágil película de matéria nova com que se vai, hoje, envolver o Mundo.
Eu sei. Não está ao nosso alcance ditar, ou antecipar sequer, o mínimo dos Vossos gestos. Vossas, todas as iniciativas, a começar pela da minha oração.
Verbo cintilante, Força ardente, Vós que amassais o Múltiplo para lhe insuflar a vossa vida, baixai, rogo-Vos, sobre nós as Vossas mãos poderosas, as Vossas mãos protectoras, as Vossas mãos omnipresentes, essas mãos que não tocam nem aqui, nem ali (como faria uma mão humana), mas que, misturadas à profundidade e à universalidade presente e passada das Coisas, nos atingem simultaneamente através de tudo o que há de mais vasto e de mais interior, em nós e em redor de nós.
Com essas mãos invencíveis, preparai, por uma adaptação suprema, para a grande obra que meditais, o esforço terrestre cuja totalidade, neste momento, concentrada no meu coração, Vos apresento. Remodelai este esforço, rectificai-o, refundi-o nas suas origens, Vós que sabeis porque é impossível que a criatura nasça de outro modo que não seja sustentada pelo caule de uma evolução interminável.
E agora, pronunciai sobre ele, pela minha boca, a palavra dupla e eficaz, sem a qual tudo oscila, tudo se desliga, na nossa sabedoria e na nossa experiência, com a qual tudo se reúne e tudo se consolida a perder de vista nas nossas especulações e na nossa prática do Universo. Sobre toda a vida que vai germinar, crescer, florir e amadurecer neste dia de hoje, repeti: «Este é o meu corpo.» E, sobre toda a morte que se prepara para corroer, para pisar, para cortar, ordenai (mistério de fé por excelência!): «Este é o Meu sangue!»

LA PENSÉE de Teilhard

«Le sens de la Terre s'ouvrant et éclatant, vers le haut, en un sens de Dieu; et le sens de Dieu s'enracinant et se nourrissant vers le bas dans le sens de la Terre. Le Dieu transcendant personnel et l'Univers en évolution ne formant plus deux centres antagonistes d'attraction, mais entrant en conjonction hiérarchisée pour soulever la masse humaine dans une marée unique.»

Pierre Teilhard de Chardin,
L'Avenir de l'homme, *Sur les bases possibles d'un Credo commun*, 1941

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