

Na mesma colecção:

QUE É O COMUNISMO? por Jean Daujat

QUATRO MEDITAÇÕES SOBRE O FILÓSOFO por L. Ribeiro Soares

pequena história da filosofia por Rafael Gambra



Eusébio Colomer, S.



COLECCIO PRISMA



SINTESE DO PENSAMENTO D

TEILHARD DE CHARDIN

TRECHOS DAS SUAS OBRA

JUIZO CRITICO DA BIBLIOGRAFIA TEILHARDIAN

Neste livro é-nos exposta a visão original do insigne jesuíta francês a respeito do cosmos e do homem desde os seus começos até ao seu findar em apoteose e não em cataclismo, como vulgarmente se julga.

Visão científica baseada na fenomenologia. Visão do futuro do mundo nas suas linhas mestras. Visão de apologia máxima da ciência, da técnica, do progresso, como instrumentos que devem ser usados por um cristianismo autêntico e que este deve aperfeiçoar. Visão revolucionária que quebrou com ideias feitas, por alguns tidas quase como essenciais ao cristianismo. Visão que agradou aos sábios, colegas de Teilhard (cuja especialidade era a Paleontologia e foi o descobridor do Sinanthropus) porque exposta em termos científicos e acessiveis a eles.

A evolução

segundo Teilhard de Chardin

A evolução segundo Teilhard de Chardin



A edição original desta obra intitula-se: MUNDO Y DIOS AL ENCUENTRO (Editorial Nova Terra, S. A., Barcelona)

Tradução portuguesa de MANUEL V. FIGUEIREDO, S. J. Com as devidas licenças

> Direitos exclusivos da LIVRARIA TAVARES MARTINS em lingua portuguesa

Eu creio que o universo é uma evolução

Eu creio que a evolução se dirige em direcção ao espírito

Eu creio que o espírito culmina na pessoa

Eu creio que a pessoa suprema é o Cristo universal.

O mundo não será nunca suficientemente vasto, nem a humanidade suficientemente forte para serem dignos d'Aquele que os criou e encarnou.

Creio na Igreja, mediadora entre Dens e o mundo, e amo-a. Parece-me que isto me dá muita paz.

Não ambiciono outra coiza senão o ser lançado nos fundamentos do edifício que vai a erguer-se.

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Prólogo da edição portuguesa

A PRIMEIRA EDIÇÃO CASTELHANA do texto fundamental deste livro, que agora aparece em tradução portuguesa, esgotou-se em poucos meses. Como explicar este sucesso, num ambiente que poderia julgar-se saturado de informação sobre Teilbard de Chardin?...

De facto, as obras e artigos sobre o famoso jesuíta francês, contam-se pelas centenas, nos últimos anos. Existem livros volumosos e breves opúsculos — muitos traduzidos já para português — que pretendem esclarecer o leitor. Terá este pequeno livro ainda alguma novidade característica? Sem dúvida. Entre as pequenas obras que, pela sua índole prática, se prestam a maior divulgação, algumas há que primam pelo seu esquematismo didáctico; outras que se colocam num plano de elogio apaixonado ou crítica incompreensiva.

Esta, que apresentamos, para além do esquematismo didáctico, pretende dar-nos, em rápida síntese, o espírito que animou T. de Chardin na construção das linhas mestras do seu pensamento. Sem se deixar escravizar pelo esquema, instrui com clareza; sem pretender uma exposição exaustiva, está perfeitamente documentada. E a atitude do Autor, perante esta síntese, pode resumir-se em duas palavras: Apreço compreensivo; nem elogia apaixonadamente, nem critica sem compreender.

Não duvidamos, pois, afirmar que, entre os pequenos opúsculos sobre T. de Chardin, ocupa um lugar de relevo para uma compreensão orientadora do seu pensamento. E. Colomer é actualmente professor de Filosofia na Faculdade de San Cugat (Barcelona). A sua tese de doutoramento, elaborada depois de um estágio em Colónia e publicada em alemão, trata do influxo de Raimundo Lulo em Nicolau de Cusa. Não deixa de haver salientes pontos de contacto entre este pensador dos alvores do Renascimento e T. de Chardin: Nenbum deles pretendeu ser filósofo e, no entanto, em ambos está implicada uma filosofia original; um e outro revelam tendências nitidamente espiritualistas e apologéticas; ambos foram inovadores arriscados, por vezes até ao escândalo; ambos poderão também colocar-se na fronteira de dois mundos, abrindo novas perspectivas de futuro.

Quem soube compreender tão bem Nicolau de Cusa estava naturalmente aberto a uma apta compreensão de Teilbard de Chardin.

Aparece a edição portuguesa inalterável no seu texto fundamental, mas modificada e enriquecida nos anexos. As « Passagens autobiográficas », que

Prólogo da edição portuguesa

no original castelhano revelam apenas os sentimentos espirituais de T. de Chardin, foram aqui, por
indicação do Autor, substituídas pelos «Trechos
selectos», orientados a uma documentação mais
ampla das ideias fundamentais explicadas no texto.
Além disso, juntamente com uma bibliografia mais
vasta e actualizada, dignou-se o Autor inserir um
valioso «Panorama bibliográfico», em que se apreciam as principais obras de T. de Chardin e dos
seus intérpretes. Finalmente, em vez do pequeno
«Vocabulário» da edição original, julgou-se mais
prático, com aprovação do Autor, incluir, em notas
ao texto, a explicação de alguns vocábulos fundamentais.

Substancialmente a mesma naquilo que garantiu o sucesso da edição castelhana, a tradução portuguesa não deixa de ser também uma novidade que merece todo o acolhimento do nosso público.

Braga, 7 de Outubro de 1966.

JÚLIO FRAGATA, S. I.

Prólogo da 1.ª edição castelhana

PEDRO TEILHARD DE CHARDIN foi um sábio, um pensador ou um poeta? Ou ambas as coisas? Eis aqui as perguntas que se faz todo aquele que conhece a obra apaixonante e apaixonada do grande jesuíta, Mas o que é indiscutível é que Pedro Teilhard de Chardin foi uma das raras personalidades que marcaram com o seu selo a nossa época. As suas obras já clássicas O Fenómeno Humano ou O Meio Divino conseguem tiragens impressionantes e são traduzidas em todas as línguas cultas. A sua visão espiritualista e cristocêntrica do universo converte-se em bandeira ondulante que reúne, irreconciliáveis, ao redor de si, admiradores e adversários, e provoca sentimentos que vão desde a adesão mais entusiasta até à rejeição mais veemente.

Este breve ensaio - diga-se desde o princípio - não pretende ser nem uma apologia nem uma refutação da ideologia de Teilhard. Doutra maneira ficaria logo julgado por si mesmo, visto que as grandes obras da ciência ou do pensamento, não hão-de levar-nos a uma polémica, quase sempre estéril, mas a fazer-nos pensar de novo o mistério inesgotável do universo. O meu desejo é antes começar um diálogo com Teilhard de Chardin a verdade, como já disse Platão, encontra-se sempre no diálogo - em cujo decorrer possamos aprofundar na intenção essencial da obra teilhardiana e separar, ao mesmo tempo, o grão da palha, as intuições acertadas e aproveitáveis das mais ou menos inexactas e até erradas. O meu trabalho não será inútil, se

ao menos conseguir ajudar a compreender o pensamento de um grande homem e de um grande cristão, o qual, quer seja aceite quer condenado, manifesta-se cada dia mais como um dos construtores do mundo presente, se não é ao mesmo tempo um dos pioneiros do mundo futuro.

E. COLOMER, S. J.

No limiar

da Era Planetária

PERANTE O FACTO PODEMOS SENTIR esperança ou temor, mas é inegável que a já longa história do mundo se encaminha para qualquer coisa de novo e de desconhecido que, para dar-lhe um nome menos impreciso, chamaremos a « era planetária ». Eis o acontecimento singular, de incalculáveis dimensões, que, depois de preparado por milénios de história, se torna hoje realidade entre nós.

As suas raízes vêm desde o começo da Idade Moderna com o nascimento da ciência e da técnica. E o que o século xvi começou terminou-o o século xx. Nós somos ao mesmo tempo actores e espectadores. Talvez seja este o único acontecimento profano absolutamente novo desde o princípio da história.

A era planetária recordar-nos-ia assim aquela lendária era prometeica em que o homem descobriu o fogo e deu o passo definitivo da pré-história para a história. Terá pois razão Carlos Jaspers ao notar na nossa época algo tão novo, que não tem comparação com nada na história?

Um facto de tal transcendência não deixa de pôr uma série de problemas de ordem cultural, moral e religiosa e, em consequência, de preocupar a todo o homem consciente do seu destino e mais ainda ao cristão. Na novela As Portas do Céu, Gertrudes von le Fort encarnou na figura dramática de Galileu, a luta interior do homem renascentista entre o orgulho dos grandes descobrimentos e a angústia de sentir-se mais só e mais pequeno do que nunca no meio de um universo que começava a engrandecer-se.

Hoje, no começo da era planetária, o homem contemporâneo tem ainda mais razões para sentir-se ao mesmo tempo orgulhoso e angustiado. Colocado entre os dois infinitos de que nos fala Pascal, o imensamente pequeno do mundo atómico e o imensamente grande do universo sideral, o homem contemporâneo interroga-se mais do que nunca sobre qual será o seu lugar exacto no conjunto do cosmos. Ao redor dele a ciência estende desmesuradamente os abismos do tempo e do espaço e descobre conti-

nuamente novos laços entre os elementos do universo. Nele e por ele faz-se a revelação da grandeza e da unidade do cósmos.

Esta descoberta traz naturalmente a contrapartida, no ponto em que o homem é mais homem, isto é, na dimensão ética e religiosa. O mundo é tão grande e tão belo, que mete medo e entusiasma ao mesmo tempo, produz angústia o perder-se nele e euforia o entregar-se-lhe e quase adorá-lo.

Mas aqui surge a alternativa decisiva: o mundo ou Deus? Não poucos dos nossos contemporâneos sentem intensamente a atracção do novo astro que se levanta e talvez se façam, consciente ou inconscientemente perguntas como estas: — O Cristo do Evangelho, imaginado e amado no quadro do mundo mediterrâneo, será ainda capaz de ser o centro do nosso universo planetário? Não estará o mundo a ponto de se mostrar mais imenso, mais íntimo e mais deslumbrante do que Javé? Não esmagará ele a nossa religião e não eclipsará o nosso Deus?

A obra do P. Teilhard enfrenta-se valentemente com estes homens e com as suas interrogações. E vem a dizer-lhes esta única coisa, que é fundamental : — Não é absolutamente necessário escolher entre o mundo e Deus. Nestes termos a alternativa está mal

No limiar da Era Planetária

posta, visto que Deus é precisamente o criador deste mundo. Deus, que fez o homem para este o encontrar no mundo; Deus, a quem buscamos com o palpitar das nossas vidas, não está longe do mundo nem de nós, visto que nEle nos movemos, vivemos e existimos. Só é preciso que saibamos ver e adivinhar a Deus através do mundo. Eis o que Teilhard de Chardin quer mostrar ao homem moderno:

« Se vos parece bem, não discutamos. Colocai-vos só na minha posição e olhai. Desde este ponto privilegiado, que não é de modo nenhum o cume difícil reservado a uns quantos eleitos, mas a sólida plataforma construída por dois mil anos de experiência cristă, vereis como se opera simplesmente a conjunção dos astros, cujas atracções divergentes desorganizavam a vossa fé.

Sem mistura nem confusões, Deus, o Deus cristão, encherá, perante os vossos olhos, o universo, o nosso universo de hoje, que vos assustava com a sua grandeza maligna ou com a sua beleza pagã. Penetrá-lo-á, como um raio de luz penetra o cristal, e através das capas imensas da criação tornar-se-nos-á universalmente tangível, muito próximo e muito distante, ao mesmo tempo.

Se, adaptando o olhar da vossa alma, souberdes aprender esta magnificência, esquecereis — eu vo-lo prometo — os vossos vãos temores perante a terra que se engrandece e só vos ocorrerá este grito: — Maior ainda, Senhor! Sempre maior o vosso universo, para que, por um contacto incessantemente intensificado e dilatado eu Vos agarre e seja agarrado por Vós » (MD 26).

O NOME DO HOMEM QUE SE PROPÔS realizar tal missão é conhecido em toda a parte : Pedro Teilhard de Chardin,

Nascido a 1 de Maio de 1881 num solar da Auvérnia, o lugar e a data do nascimento parecem ocultar mistério. Era já a mão da Providência que guiava o recém-nascido para um grande destino?

Ao redor da casa de família, os vulcões apagados da Auvérnia e as grutas de Lescaux e Eysies, habitadas e decoradas há milénios por homens primitivos, davam testemunho de uma obscura e longa história do mundo e do homem e iniciavam assim o jovem Pedro na sua vocação de naturalista e paleontólogo, encaminhada a descobrir « o lugar do homem no cosmos ».

O ano de 1881 marca uma geração. É a geração dominada pelas figuras de Renan, Berthelot, Maleschott, Haeckel, Marx e Nietzsche, tudo nomes que nos lembram um mundo saturado de racionalismo, materialismo e individualismo : um mundo em que foi proclamada orgulhosamente a « morte de Deus » e em que o homem se julga « emancipado » para sempre do Cristianismo. Foi uma história longa e triste, a qual, iniciada havia séculos, parecia ter chegado ao seu termo por aqueles anos da segunda metade do século xix : a verdade de Cristo ausentara-se do mundo da cultura.

Não vamos agora exigir responsabilidades que foram muitas e muito variadas, mas o facto é notório e bem doloroso, É exactamente esta situação que nos explica o ideal que desde o princípio Teilhard de Chardin se propôs realizar : reconciliar a fé com a ciência, o amor do mundo com o amor de Deus, o homem moderno com o Cristo eterno.

Este ideal é o eixo unificador não só da vida inquieta e exuberante do nosso herói, mas também da sua enorme e polifacética obra. Graças a ele, converte-se em maravilhosa unidade o que à primeira vista poderia parecer caótica diversidade.

Como nota acertadamente N. M. Wildiers, se para S. Agostinho a alma da vida espiritual se encontra nas duas palavras chaves — Deus et anima, e para Newman em 1 and my Creator, o centro da vida e do pensamento de Teilhard de Chardin reside na relação que une estes dois conceitos básicos: Deus e o Universo.

Este problema das relações entre Deus e o mundo é tão antigo como o mesmo pensamento humano. Desde que existiu um homem que começou a pensar, ele não pode afastar esta questão urgente. Situado exactamente na linha fronteira entre o tempo e a eternidade, entre a terra e o céu, entre o Mundo e Deus, o homem não pode deixar de pôr-se o problema do laço de união entre o seu duplo horizonte mundano e supramundano, como um problema não meramente teórico e intelectual, mas ao mesmo tempo eminentemente prático, vital e pessoal.

Se quer evitar aquela espécie de « esquizofrenia espiritual » de uma existência repartida entre Deus e o mundo, contra a qual levantará mais tarde Teilhard o seu mais veemente protesto, não lhe restam ao homem senão três atitudes opostas : as duas primeiras cortam pela base o problema, suprimindo um dos seus dois termos ; a terceira, esforça-se por manter os dois extremos da relação e por descobrir a oculta harmonia que os une. A primeira posição consiste em suprimir a Deus. É a posição do ateu,

que julga que o homem não pode afirmar-se e realizar-se no mundo, senão na base da negação do seu competidor divino,

A segunda posição estriba em prescindir do mundo. É a posição de certos misticismos orientais, para os quais o mundo não é mais do que uma sombra de Deus, uma realidade aparente e ilusória, que não merece a atenção do homem.

A terceira posição - a única verdadeiramente autêntica - é a daquele que, longe de negar a Deus em favor do mundo ou ao mundo em favor de Deus, afirma sem medo a realidade de Deus e do mundo, e esforça-se por ser plenamente fiel a ambas as realidades e por conciliar a sua iniludível vocação mundana com a inevitável chamada supramundana. Esta foi sempre na ordem metafísica e teológica a posição cristã. O Cristianismo não pode negar o mundo sem renegar de Deus. Dizer um não ao mundo é desmentir o sim que o próprio Deus lhe disse pela Criação e Encarnação, Mas se na ordem teórica a posição cristã é clara e decidida, não se segue daqui que sempre e em toda a parte tenha sido suficientemente concretizada pelos cristãos. E nisto estriba precisamente a grandeza histórica de Teilhard. A sua novidade consiste em ter

transportado o problema do dogma para a existência, até fazer da conciliação dos dois amores de Deus e do mundo a missão da sua vida,

Pedro Teilhard de Chardin teve muito cedo consciência desta missão. Contava só seis anos, quando um belo dia, apalpando um pedaço de ferro forjado, entreviu súbitamente, como num relâmpago, o que há de duro, de consistente e de real na matéria. Era também a época em que a sua piedosa mãe começava a introduzir o Pedrinho nas profundezas inesgotáveis do amor de Cristo. O mundo da matéria e o Coração de Jesus : eis aqui, como nos dirá Guitton, os dois pólos extremos do pensamento e da vida do P. Teilhard de Chardin. O seu ideal consistirá em unir estes dois extremos : primeiro, quanto a ele mesmo, depois quanto aos outros, atá-los para sempre um com o outro, com um nó indissolúvel, entretecido ao mesmo tempo de conhecimento e de amor.

Eis aqui como nos conta isto mesmo o próprio Teilhard num belo texto de Comment je crois:

« A originalidade da minha crença consiste nisto ; que se firma em duas dimensões da vida tidas habitualmente como antagónicas. Pela minha educação e formação intelectual, pertenço aos « filhos do céu », pelo carácter e pelos meus estudos profissionais, sou um « filho da terra ». Situado assim pela própria vida no centro de dois mundos, dos quais conheço, por experiência familiar, a teoria, a linguagem e os sentimentos, não levantei nenhum muro interior, senão que deixei actuar em mim livremente, uma sobre a outra, duas influências aparentemente contrárias. Pois bem, no termo desta experiência, depois de trinta anos consagrados à busca da unidade interior, tenho a impressão que se realizou, de maneira natural, uma síntese entre as duas correntes que me solicitam. Uma não abafou a outra.

Hoje creio, provavelmente mais do que nunca, em Deus, e ao mesmo tempo, mais do que nunca, no mundo. Não está aqui esboçada, a uma escala individual pelo menos, a solução privada do grande problema espiritual, com que tropeça actualmente o movimento de avanço da humanidade?

No ano de 1899 P. Teilhard de Chardin entrava na Companhia de Jesus. Podiam suspeitar os seus Superiores os problemas de ordem doutrinal que aquele jovem brilhante e generoso haveria de ocasionar? Pois Teilhard de Chardin não pertencerá ao grupo dos tímidos mas ao dos arriscados, Guitton dir-nos-á acertadamente que não tinha estofo para mestre mas antes para pioneiro. Era um desses espíritos com vocação de aventureiros, que pospõem a segurança do caminho real ao risco do novo - não precisamente por ser novo, mas porque lhes parece mais verdadeiro - ainda que lhes seja necessário andar em bico de pés, como sobre uma corda bamba, na mesma linha fronteiriça que separa a ortodoxia da heterodoxia. Mas — é um dos paradoxos da vida jesuítica - precisamente nas filas da Companhia de Jesus, que muitos julgam de uma disciplina militar anuladora de toda a personalidade autêntica, será onde Pedro Teilhard de Chardin encontrará o ambiente propício para a sua missão, naquela difícil e nunca acabada síntese de tradição e modernidade, de teologia e cultura profana, obediência e liberdade, que constitui um dos traços mais sugestivos da Ordem inaciana,

T. de Chardin não só foi pessoalmente fiel até ao fim à sua vocação de jesuíta, mas a sua mesma personalidade leva inseparàvelmente o selo do ideal da Companhia de Jesus. A sua grande cultura literária e científica, a sua abertura a todos os valores humanos, o seu génio pela adaptação, o seu inesgotável zelo apostólico e, sobretudo, o seu amor

incondicional à pessoa de Jesus Cristo, são rasgos característicos do espírito inaciano. Ele foi, na verdade, um jesuíta de corpo inteiro, intrépido e fiel, ardente e lúcido, humano e sobrenatural, o moderno paradigma daqueles seus geniais predecessores na missão da Ásia, um Francisco de Xavier, um João de Brito, um Nóbili, um Ricci. O P. Teilhard identificou-se desde o princípio com o ideal da sua Ordem e não o abandonou jamais. As próprias circunstâncias dolorosas que em mais de uma ocasião estabelecerão uma difícil tensão entre a sua vocação científica de pioneiro e a sua obediência à Igreja e à Companhia, não chegarão nunca a apagar o fogo antigo, antes pelo contrário, afiançá-lo-ão com aquela fidelidade humilde e amorosa, que brota justamente da dificuldade e da prova. Ainda que por motivos diferentes dos da minha juventude, dirá da sua Ordem Teilhard já amadurecido, « encontro-me profunda e cordialmente ligado a ela». Na vida espiritual de Teilhard de Chardin a dor será condição de florescência e maturação. Será como que a participação na agonia de Jesus na Cruz, que fará ainda mais puro e mais autêntico o seu testemunho da glória da Ressurreição. As vozes infantis ou maliciosas que falam de um Teilhard prisioneiro

da sua Ordem, basta opor esta afirmação decidida do grande jesuíta ao celebrar-se em Paris, em 1949, o cinquentenário da sua entrada na Companhia: «Se me encontrasse de novo diante daquele 19 de Março de 1899, com toda a experiência adquirida e com a visão do que eu poderia fazer na minha existência, que decisão tomaria? Digo-o com toda a sinceridade e verdade: seria a mesma ».

A vida do P. Teilhard de Chardin está cheia dos contrastes mais surpreendentes em que ele verá com razão a mão invisível de uma Providência amorosa que, através de um ziguezaguear doloroso e obscuro, o encaminhava para o que seria a missão da sua vida. Jovem professor de Geologia no Instituto Católico de Paris, ver-se-á depressa obrigado a renunciar à sua cátedra pela missão da China. Mas será aqui exactamente neste mesmo país do Oriente, onde haverá de encontrar o terreno propício para os seus achados, O P. Teilhard é indiscutivelmente um homem de sorte. É um daqueles sábios a quem um misterioso instinto leva exactamente ao lugar e ao momento propícios. Desde a sua chegada à imensa China, os acontecimentos da sua vida científica são passados como as contas de um rosário. Em 1923 empreende a primeira expedição ao deserto de Gobi.

Em 1929 descobre o famoso «Sinanthropus pekinensis», uma das descobertas mais apregoadas do nosso século. Em 1931 forma parte da expedição Citroën à Ásia Central e atinge com Haardt o « Tecto do Mundo ». Mais tarde, de 1935 a 1938, percorrerá os contrafortes do Himalaia ; irá depois à Birmânia, e investigará em Java, os fósseis do « Pitecanthropus ». Finalmente em 1951, com 70 anos de idade, terá ainda ânimo para iniciar novas rotas paleontológicas pelo Sul da África, E entre este incessante ir e vir, o seu trabalho de escritor. Uma infinidade de artigos nas principais revistas científicas, e sobretudo as grandes obras de síntese : Le Phénomène humain, L'Énergie humaine, L'Apparition de l'homme, La Vision da passé, L'Avenir de l'homme e Le Milieu divin, nas quais Teilhard de Chardin nos deixou a sua visão pessoal do Universo.

Mas, apesar de toda esta actividade científica, o P. Teilhard não se esquecerá nunca de que antes de tudo é apóstolo. A ciência absorve a parte externa da sua vida, mas no seu interior está absolutamente convencido de que a única coisa que conta é « a ciência de Cristo ». A investigação científica só terá valor para ele na medida em que forme parte do

« gesto total » da sua vida ; a adoração. Ele sabe muito bem que a adoração é a atitude essencial do homem e quereria por isso abrasar os outros no fogo que o inflama, cair sobre eles como uma faúlha sobre um canavial, para dar-lhes a própria razão de viver e de crer, e reunir todo o esforco humano « para oferecer a Deus a homenagem do mundo » (LV 128). Para ele não contam nem felicidade nem infelicidade, nem êxito nem fracasso. Só é válida « a acção fiel pelo mundo em Deus » (LV 126). Teilhard tem plena consciência de que o homem é o sacerdote da criação, cuja missão sagrada é a de oferecer a Deus La Messe sur le monde. É o espírito que na Páscoa de 1932, encontrando-se Teilhard nas solidões imensas da Ásia, sem o pão e o vinho do Santo Sacrifício, encarnará no gesto sublime de ofertar a Deus na patena do mundo, o esforço e a dor da criação :

« Já que de novo, Senhor, não nos bosques do Aisne, mas nas estepes da Ásia, não tenho nem pão, nem vinho, nem altar, levantar-me-ei por cima dos símbolos até à pura majestade do real, e oferecer-vos-ei, eu, como sacerdote, sobre o altar da terra inteira, o trabalho e a dor do mundo... Recebei, Senhor, esta hóstia total que a criação, atraída por vós, vos apresenta na nova aurora. O pão, o nosso esforço, não é por si mesmo senão uma imensa desagregação. O vinho, a nossa dor, não é ainda, infelizmente, senão uma beberagem dissolvente. Mas no fundo desta massa informe, Vós pusestes um desejo irresistível e santificante que nos faz gritar a uma só voz, desde o ímpio ao crente: « Senhor, fazei-nos um » (HU 17-19).

Os últimos anos do P. Teilhard foram de amadurecimento espiritual na escola da dor. Os seus escritos, sempre pouco precisos e atrevidos, suscitam mais de uma suspeita. Nomeado para uma cátedra no « Collège de France » não lhe permitem aceitá-la, Mais ainda, discípulos menos prudentes tornam até aconselhável um afastamento da França. De facto, Teilhard de Chardin viverá desde 1951 em Nova Iorque onde virá visitá-lo a morte a 10 de Abril de 1955. Pouco antes declarara : « Vou-me para Aquele que vem ». E o Senhor veio buscá-lo no dia de Páscoa, Os sinos da Catedral de S. Patrício anunciavam a Ressurreição de Cristo, na qual vislumbrara sempre o prelúdio da transfiguração final do universo. Pedro Teilhard de Chardin vol-

tara ao seio do Deus vivo, cujas pisadas de amor criador ele seguira infatigàvelmente por toda a terra:

« Aquele que tiver amado apaixonadamente a Jesus, escondido nas forças que fazem crescer a terra, a terra o levantará maternalmente nos seus braços gigantes e o fará contemplar o rosto de Deus.

Aquele que tiver amado apaixonadamente a Jesus, escondido nas forças que fazem morrer a terra, a terra ao desfalecer, abraçá-lo-á maternalmente nos seus braços gigantes e despertará com ele no seio de Deus » (HU 30-32).

A OBRA MAIS REPRESENTATIVA de Teilhard de Chardin intitula-se O Fenómeno Humano. O título é apropriado, visto que inclui o objecto e o método da investigação teilhardiana.

O núcleo do seu pensamento, constitui-o o homem, o facto humano. O homem entre o mundo e Deus. Na visão de Teilhard de Chardin, o homem é justamente aquele ponto misterioso no espaço e no tempo, onde se encontram o físico e biológico por uma parte, e por outra o espiritual e divino. O homem vindo do mundo e indo para Deus... Eis aqui o enigma que a Antropologia teilhardiana intenta esclarecer.

Mas esta Antropologia (1) é fenomenológica. O fenómeno humano. O homem tal qual se mani-

⁽¹⁾ Ciência do homem que recolhe o esforço reflexivo e sistemático da humanidade por conhecer-se a si mesma.

festa no espaço e no tempo, na sua origem e no seu desenvolvimento, aos olhos perscrutadores da ciência. Não busquemos pois no pensamento do P. Teilhard uma nova Metafísica, ainda que talvez nos encontremos com uma Ultrafísica. Talvez pudéssemos chamar-lhe uma Cosmologia no sentido global dos primeiros pré-socráticos. O próprio Teilhard confessará: « Eu não sou nem um filósofo nem um teólogo, mas um estudioso do fenómeno, um físico no sentido antigo dos gregos ». Mas esta Física é antes uma Ultrafísica, já que não compreende sòmente a observação e a descrição dos fenómenos mas também a sua explicação e interpretação. O lema de Teilhard é este : « Só o fenómeno, Mas todo o fenómeno » (F.H. 21).

Só o fenómeno, Teilhard intentou descobrir ao redor do homem como centro uma ordem coerente entre os elementos do universo que expressasse a sua aparição sucessiva no decorrer do tempo.

Mas também todo o fenómeno. O fenómeno humano com toda a sua complexidade da matéria à consciência, e na sua concreta situação no conjunto do cosmos. Ora bem, uma visão tão total traz consigo inevitàvelmente um intento de interpretar e explicar a realidade global : mundo, homem, Deus,

Isto foi o que, de acordo com a sua própria perspectiva, fizeram também outros cientistas de hoje, como Einstein, Jeans ou Poincaré. Como os meredianos ao aproximarem-se do pólo, assim Ciência, Filosofia e Teologia convergem necessàriamente na vizinhança do todo. «É impossível intentar uma interpretação científica global do universo, sem produzir a impressão de querer explicar tudo até ao fim. Mas olhai mais de perto e vereis que esta Ultrafísica não é ainda uma Metafísica » (F.H. 22).

Será Teilhard de Chardin sempre fiel a esta posição metódica ? Não intentará o seu pensamento aventureiro voar mais para além das grades da ciência para os horizontes fascinantes da Metafísica ou talvez até para os do sonho e da poesia? Eis aqui uma acusação clássica que lhe foi feita mais de uma vez. Por agora deixemos sem resposta esta pergunta, esperando dar-lhe uma resposta adequada no decorrer deste ensaio.

A evolução

e o seu sentido espiritual

PENSAMENTO DO P. TEILHARD parte da hipótese da evolução do universo e trata de decifrar o seu sentido espiritual. Que entendemos hoje por evolução? O conceito de evolução não implica necessàriamente uma determinada teoria transformista, nem, ainda menos, uma confissão de ateísmo ou de materialismo, mas só quer dizer simplesmente que o mundo em que nos achamos não é um mundo já feito, mas que está fazendo-se num processo ininterrupto de Cosmogénese (1). É de lamentar que a evolução se tenha interpretado por crentes e incrédulos como contraditória da criação, pois ambos os conceitos são perfeitamente compatí-

Cosmogénese — processo evolutivo em que o universo é concebido como um sistema animado de um movimento orientado e convergente. — N. do T.

veis. Visto que nem a evolução implica uma espécie de independência ontológica, nem a criação significa uma acção já passada mas antes continuada e sempre presente. Seria melhor dizer-se que a ideia de uma criação evolutiva é a mais adequada à grandeza do homem e à grandeza de Deus, A grandeza do homem, visto que à luz da evolução a terra deixa de ser simples soco, sobre o qual se colocou o homem como uma estátua, para converter-se numa espécie de planta gigantesca, da qual o homem constitui a mais bela flor, À grandeza de Deus, porque maior e mais admirável que o sábio Arquitecto de um cosmos estático, é o Deus Construtor e Condutor de um universo em movimento, um Deus que não só faz que as coisas sejam, mas também que as coisas se façam. Pelo menos assim o pensava Teilhard de Chardin, quando via na evolução a « expressão sensível » para nós da Criação.

Esta convicção evolucionista iniciou-se no pensamento de Teilhard exactamente nos anos dos seus estudos teológicos. Ele mesmo no-lo confessa neste texto de O Coração da Matéria:

« Foi no decorrer dos meus estudos de teología que pouco a pouco — mais como uma presença do que como uma noção abstracta — cresceu em mim, até invadir totalmente o meu céu interior, a consciência de uma deriva profunda, ontológica, total, do universo, ao redor de mim, »

Uma grande parte dos cientistas de hoje participam com Teilhard de Chardin desta convicção. A novidade e a originalidade da obra teilhardiana consiste únicamente em buscar a direcção da evolução no espiritual:

« Verdadeiramente, para mim não existe mais que uma espécie de mundo do espírito — não um espírito metafísico à maneira de Hegel, entenda-se —. O espírito que eu creio adivinhar está revestido da ganga da matéria... A « consciência-mor » substitui, quanto a mim, a « entropia » (¹) no seu valor de função física essencial do cosmos. O mundo, se assim me posso exprimir, parece-me que se « lança » para diante e para cima em direcção ao espírito » (LV 118).

⁽¹⁾ Entropia — Princípio da termodinâmica segundo o qualtoda a mudança no mundo vai acompanhada da produção de calor, A entropia importa a degradação irreversível da energia em calor, — N. do T.

5. Entropia e consciência

O TEXTO PRECEDENTE DÁ-NOS EXACTAMENTE os dois pólos extremos da visão teilhardiana: por uma parte, a matéria dominada pela lei da entropia; por outra, a vida culminando na consciência e na liberdade do espírito.

T. de Chardin pensa que o universo não pode explicar-se unicamente pela energia material, cuja lei fundamental é a entropia, e, portanto, a degradação e o descenso. Este caminho levar-nos-ia unicamente às desertas solidões das paisagens lunares... É preciso dar com outra forma de energia, cuja lei seja

⁽¹⁾ Consciência — É o ser dar-se conta de qualquer fenómeno psáquico passado em si mesmo, desde a simples sensação aré ao mais elevado pensamento ou querer humano. A reflexão é a forma suprema da consciência. — N. do T.

a ascensão e a superação e que se manifeste esplendorosamente na incessante marcha das formas biológicas, desde o universo celular até à consciência: Evolução e Ascensão, eis o título de um ensaio do ilustre paleontólogo, M. Crusafont, que sintetiza exactamente a concepção teilhardiana do universo.

O P. Teilhard de Chardin falar-nos-á assim da antinomia entre quantidade e qualidade, entre o exterior e o interior das coisas. A matéria do universo apresenta uma estrutura bifacial. O exterior alberga um interior; sob a capa mecânica esconde-se outra biológica. E isto significa que aos olhos de Teilhard a vida supõe já a pré-vida, guardada misteriosamente, desde o princípio, nas virtualidades da matéria,

Eis aqui uma afirmação que, com toda a sinceridade, nos parece um pouco prematura. Se há vida e consciência no mundo, é necessário que esteja preparada, pensa Teilhard. Preparada, sim, oporemos com O. Rabut, mas não precisamente pré-formada. O que precede a vida não é já necessàriamente prévida. Ao falar da pré-vida como de um aspecto da matéria, Teilhard parece cometer uma extrapolação (¹) injustificada ou, quando menos, expor-se à falsa acusação de pampsiquismo, como se do átomo ao homem, passando pela mais insignificante amiba, uma mesma vida e uma mesma consciência estivessem presentes em todas as coisas. Em realidade, na mente de Teilhard, a pré-vida não é ainda especificamente vida, senão só analògicamente um aspecto interior da realidade, destinado a tornar possível, dentro da inegável descontinuidade do processo evolutivo, uma visão mais contínua e mais coerente do universo.

Mas prossigamos, Como se explica a passagem da matéria à vida, e da vida à consciência? Para responder a esta pergunta, comecemos por assentar com Teilhard o facto essencial da evolução. Contemplado desde uma atalaia, suficientemente ampla e profunda — com uma profundidade de milénios — o mundo move-se. Mas não só se move como inclusivamente avança e eleva-se. Qual é a lei básica

⁽¹⁾ Extrapolação — Acção de prolongar uma curva para mais além dos pontos reais calculados. Deus como Ponto Omega da evolução alcança-se, segundo o pensar de Teilhard, por extrapolação como aquele ponto final de convergência do universo que dá sentido e coerência ao seu movimento ascendente. — N. do T.

Entropia e consciência

deste processo ascendente? Teilhard de Chardin descreveu-a assim: o mundo desenvolve-se no sentido de uma crescente complexidade.

Este princípio reforça totalmente o mesmo ângulo visual e oferece assim à vista uma paisagem surpreendente. Já não é unicamente o duplo universo pascaliano do infinitamente pequeno e do infinitamente grande, desde o átomo aos sistemas siderais:

O mundo será espacialmente edificado não simplesmente sobre dois mas sobre três infinitos. O ínfimo e o imenso, com certeza, mas também — arreigado como o imenso no ínfimo, ainda que divergente no sentido da própria marcha — o imensamente complicado (GZ 36).

Efectivamente, do átomo à molécula, da molécula à célula, da célula ao tecido vital e ao organismo, dos organismos mais simples e primitivos aos mais complicados e avançados, apresenta-se-nos em toda a parte, na linha da evolução, um aumento sucessivo de complexidade nas estruturas essenciais do ser. Este aumento de complexidade externa associa-se nas últimas fases do processo evolutivo a um aumento correspondente de consciência, desde a sensação mais grosseira e primitiva até ao pensamento,

à volição e à liberdade. O caminho para uma maior e melhor complexidade leva-nos assim ao homem. A evolução vai no sentido de uma « natureza » que é ao mesmo tempo « pessoa ». A Biogénese (¹) leva à Antropogénese e a Biosfera (²) culmina na Noosfera.

⁽¹⁾ Biogénese — Eixo principal da Cosmogénese enquanto animada de um movimento de complexificação organizante, dando como resultado a edificação de seres vivos. — N. do T.

⁽³⁾ Biosfens — Zona da vida não reflectida, constituindo uma vasta entidade telúrica, sede de propriedades físicas perfeitamente determinadas e formando uma capacidade comum de desenvolvimento orgânico. — N. do T.

Depois de uma marcha tão rápida, voltemos os olhos para trás e contemplemos o caminho andado. Repararemos imediatamente no que Teilhard de Chardin qualifica de « pontos críticos » da evolução : a Biogénese e a Antropogénese » (¹).

O primeiro ponto crítico é a Biogénese, a passagem da pré-vida para a vida. Quando se deu e como se realizou ? É difícil dar uma resposta exacta. Por outra parte, o pormenor não interessa. O essencial é que há milhares e milhares de anos, o processo

⁽¹⁾ Autropogénese — Dois sentidos: 1. Aparição de um grupo zoológico humano que corresponde a um salto original (através da passagem da reflexão) da evolução sobre si mesma, portanto a um estado superior de arranjo cósmico. 2. Ciência sintética que trata da formação do homem e que se recusa a qualquer compartimentação — separação da física e da antropologia, dispersão da antropologia em diversos ramos. — N. do T.

da complexidade ascendente passou da molécula à célula. Pois a célula é a semente germinal da vida. Num momento único da evolução telúrica — um momento incomparável —, como consequência de uma série de condições favoráveis, realizou-se a « revolução celular », e a vida brotou sobre a terra jovem como uma pulsação solitária, numa onda imensa e poderosa, cuja propagação nos levará até ao homem.

A Antropogénese constitui precisamente o segundo ponto crítico da evolução. Com efeito, bastará a lei da complexidade para com ela continuar a marcha triunfal da vida em direcção ao homem? É claro que não. Uma vez que cheguemos ao organismo, a lei da complexidade já não é capaz de servir-nos de fio condutor no labirinto inextricável da vida. Com que medida poderemos observar os distintos graus de complexidade de um insecto ou de um vertebrado, de um peixe ou de um anfíbio, de um réptil ou de um mamífero? Esta medida, responde Teilhard, é o nível de interiorização, de temperatura psíquica, de consciência. Ora bem, o órgão da consciência é o sistema nervoso, e de uma maneira mais completa, o cérebro. Já temos pois com isto um novo parâ-

metro específico de cerebralização, para substituir o excessivamente genérico da complexidade. Onde a cerebralização atinge o grau supremo, surge a máxima interiorização, a reflexão e a consciência. Chegamos ao homem.

E, naturalmente, ocorre-nos de novo a pergunta decisiva: Como e quando? O homem entrou no mundo sem ruído... Tanto se a consideramos no seu contorno, como na sua morfologia ou na sua estrutura global, a espécie humana emerge ante os nossos olhos como qualquer outra espécie animal. É uma coisa parecida ao que se passa com a água: aquecida até 100°, ferve; mas tépida, não ferve, Um pequeno aumento de calor é capaz de produzir novo fenómeno. As moléculas líquidas libertam-se e convertem-se em vapor. De maneira semelhante um aumento na « temperatura interior » do antropóide produziu o milagre. Aparentemente não aconteceu nada, mas internamente, que revolução! A consciência que floresce e surge pela primeira vez...

Para chegar a isto foi necessário um esforço ininterrupto e perseverante. Numa só trajectória o movimento instintivo da primeira célula e o movimento livre do espírito. A onda que agora nos move não partiu de nós; apanha-nos depois de ter criado tudo no seu caminho. É uma onda que vem de muito longe, surgida ao mesmo tempo que a luz das estrelas...

Não cabe nisto a menor dúvida. Teilhard é um sábio com impulsos de poeta. Mas, vindo já ao aspecto científico do seu pensamento, a sua visão da evolução vital não pecará de uma perspectiva demasiado limitada? A sua explicação da origem do homem a partir do animal, não será mais desorientadora do que orientadora, pois deixa forçosamente sem explicar os traços mais característicos da existência humana? Em vez de interpretar morfològicamente o homem desde o nível inferior do animal, não será mais exacto interpretá-lo desde o nível superior do espírito, visto que a própria morfologia humana só pode compreender-se como expressão sensível do espírito que a informa ? E, sobretudo, não terá levado Teilhard demasiado longe a continuidade da vida, a ponto de apagar a distinção essencial entre o homem e o animal e, portanto, tornar inútil a intervenção de Deus na criação da alma humana? Para não sermos injusto com Teilhard, é preciso ter sempre em conta, perante estas e

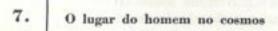
outras dificuldades, o ângulo fenomenológico da sua investigação. A descrição científica - como observa o próprio Teilhard - não exclui de modo nenhum a intervenção de causas superiores, exigidas pela reflexão filosófica ou pela Revelação cristã. Mas também as não inclui numa investigação rigorosamente científica. A ciência move-se ao nível do que a tradição sempre chamou « causas segundas », e neste nível que lhe é próprio, não topará nunca com as « causas primeiras ». Se é certo que Teilhard de Chardin é excessivamente optimista no que respeita às possibilidades de explicar o superior a partir do inferior, também é certo que põe suficientemente em relevo a necessária « descontinuidade no meio da obrigada « continuidade » evolutiva, E, finalmente, fica a claro que a visão teilhardiana da evolução supõe em toda a parte a presença de um Deus pessoal e criador que a provoca e dirige.

Que Teilhard explique a acção deste Deus de acordo com a sua concepção evolucionista do mundo, é tão natural e compreensível como os antigos o terem-no explicado de acordo com a sua concepção estática e fixista. O importante é que a Hiperfísica de Teilhard não se oponha à Metafísica e que a

Os dois pontos críticos da evolução

sua fenomenologia esteja de harmonia com a sua Teologia,

« Para o transformista cristão a acção criadora de Deus não se concebe já mais como metendo à força, intrusamente os seus esforços no meio dos seres preexistentes, como fazendo natcer, no seio mesmo das coisas, os termos sucessivos das suas obras. É com isto ela não é nem menos essencial, nem menos universal, nem sobretudo menos íntima » (VP 192).



QUAL É O LUGAR EXACTO DO HOMEM no mundo? Eis aqui uma pergunta que o homem nunca deixou de fazer-se desde o dia em que começou a pensar. Este último facto já nos indica a magnitude do problema — se o homem se interroga sobre o seu lugar no mundo, é que se dá conta de ser distinto do mundo — e a impotência absoluta de toda a solução meramente científica:

« Desde uma perspectiva positiva, o homem é o mais misterioso e desconcertante dos objectos definidos pela ciência. De facto, havemos de confessar que a ciência ainda não lhe achou um lugar na sua representação do universo » (FH 179).

A situação não deixa de ser paradoxal. A ciência chega à conclusão que o homem é um animal como os outros, Os resultados biológicos da sua aparição mostram-nos contudo que é qualquer coisa de completamente distinto. Salto morfológico ínfimo e abalo incrível de todas as esferas vitais... Os materialistas não vão desencaminhados quando afirmam que o homem é o último elo da cadeia evolutiva e os espiritualistas por sua vez têm razão quando defendem afincadamente a transcendência do homem sobre o resto da natureza: eis aqui o paradoxo humano!

O homem manifesta-se, pois, fenomenològicamente como um ser de categoria única. Ligado exteriormente ao mundo da matéria e da vida, pela sua estrutura interior pertence ao mundo do espírito. Morfològicamente não está muito distanciado dos grandes antropóides (¹), mas ontològicamente diferencia-se de todos os animais, não só porque « sabe », mas porque « sabe que sabe ». Não se trata pois simplesmente de um novo elo na escala evolutiva, mas de uma nova ordem do ser. E esta nova ordem é o que dá sentido a tudo o que a precede. A Noosfera completa, superando-a e justificando-a, a Biosfera. Nietzsche, o terrível Nietzsche, define-nos o homem em certa ocasião como uma excrescência que brotou da terra. « A terra tem uma pele. Esta pele sofre de doenças. Uma destas doenças chama-se homem ». Teilhard de Chardin, ao contrário, concebe o homem como fundamento e culminância da evolução, « flecha da árvore da vida », e chave do plano arquitectónico do universo:

« Apesar de tudo o que a ciência pode verificar de acidental na nossa situação no meio do grupo dos seres vivos, nós, os homens, representamos a parte do mundo que teve êxito, aquela em que reflui para a abertura finalmente realizada, toda a seiva e todos os cuidados da evolução conhecida, Somos nós, sem dúvida alguma, os que constituímos a parte activa do universo, o rebento onde a vida se concentra e trabalha, o capulho no qual se resguarda a flor de todas as esperanças » (A Vida Córmica, 1916).

59

⁽¹⁾ Autropóide — Dois sentidos: 1. Grupo de macacos (entre eles o chimpanzé, o orangotango e o gorila), cuja estrutura corpórea é a mais semelhante ao homem. 2. Os antocessores dos actuais macacos, dos quais, segundo o evolucionismo, procede também a espécie humana por um salto em que adquire um comportamento e sencialmente diferente manifestado pela linguagem, progresso, pensamento, liberdade e obrigação moral, etc., que o coloca na Noosfera. — N. do T.

Seria erróneo pensar que a evolução já chegou ao seu termo com a aparição do homem. Depois de ter chegado ao homem, terá parado o movimento evolutivo do universo? Teilhard não duvida em responder a esta pergunta com um não rotundo. Ponto de chegada da evolução, o homem converte-se por sua vez em novo ponto de partida. Concluída a Antropogénese ao nível da anatomia, continua no da cultura, da economia e da sociologia. A pré-história transforma-se em história e a evolução inteira tende para um aperfeiçoamento ulterior do homem e do mesmo universo, graças ao esforço humano. Construção do mundo do passado, o homem erige-se a si mesmo como construtor do mundo do futuro.

A novidade essencial do momento presente consiste precisamente em que a evolução parece aproximar-se de novo de outro « ponto crítico ». Só que o passo que este futuro ponto crítico exige não se realizará à dimensão individual mas à colectiva e social. Se ao nível individual o processo evolutivo levava consigo uma ascensão de consciência, ao nível social implica o fenómeno da organização, isto é, da concentração e unificação. Desde o dia em que a humanidade superou o período do desenvolvimento, em que tomou posse da terra, tende para a unidade e compreende-se cada vez mais como unidade. Não é certo que desde mais ou menos vinte mil anos a humanidade realiza um formidável avanço de organização e de unificação ? Organização económica e unificação das energias da terra. Organização intelectual e unificação dos conhecimentos num sistema coerente. Orientação social e unificação das massas humanas num conjunto pensante, As três direcções convergem. A « marcha colectiva » da humanidade prossegue por cima das nossas cabeças... Para onde ? Em direcção a qualquer coisa que em relação com o homem actual, Teilhard de Chardin chama « supra--humano ». Realmente, se não queremos converter em « paragem » o que essencialmente é « movimento », para onde poderia dirigir-se a evolução senão para o supra-humano ?

Naturalmente ocorre-nos imediatamente a pergunta : que entende Teilhard por supra-humano ? Teria talvez razão Nietzsche quando dizia que o homem é uma ponte, não um fim, um trânsito e não uma paragem, uma corda estendida entre o animal e o super-homem? Não é esta a direcção do pensamento de Teilhard. Nada está mais longe da sua atitude do que o individualismo inumano do super-homem de Nietzsche. No supra-humano de Teilhard trata-se, pelo contrário, de um ponto crítico colectivo e superior, que levará a « um verdadeiro super-organismo, formado por uma conciliação de indivíduos, do mesmo modo que o nosso corpo é uma conciliação de células » (Ap H 215). Teilhard sonha com uma terra futura, na qual miríades de mentes individuais, sem dano da sua personalidade, formarão unânimemente um « imenso grão » de pensamento à escala sideral. Eis aqui o porvir que, por analogia com o passado, se forma diante de nós. Porque o passado encerra para Teilhard a revelação do porvir.

O conceito teilhardiano de supra-humano foi objecto das críticas mais diversas. Pelo menos à primeira vista parece muito impreciso, nascido da confusão entre a personalidade moral e a personalidade física. Ninguém põe em dúvida que a humanidade actual tende cada vez mais a multiplicar os laços de ordem económica, cultural e social que a unem. De uma humanidade dispersa que foi no passado encaminha-se a ser no futuro uma humanidade reunida. Teilhard entreviu neste fenómeno da unificação o traço mais importante da hora actual e pô-lo acertadamente em relevo. Eis aqui um mérito indiscutível do seu pensamento que ninguém lhe negará razoàvelmente. Mas que tem isto que ver com o super--organismo de que nos fala ? E, sobretudo, pode compaginar-se a irredutível independência da pessoa individual - Duns Escoto definiu-a impressionantemente como ultima solitudo - com o aspecto colectivo desta espécie de super-pessoa? No fundo de todas estas dificuldades está sempre o mesmo pressuposto fundamental : o supra-humano de Teilhard deve entender-se como uma verdadeira super-pessoa colectiva nascida da fusão das pessoas individuais. Mas, na verdade, é assim ? É certo que o próprio Teilhard de Chardin deu pé a esta interpretação, ao

falar tão imprudentemente de « super-organismo », originado por uma conciliação de indivíduos. Estas locuções biológicas são totalmente inadequadas e não fazem senão obscurecer o pensamento do seu autor. Na realidade, Teilhard não pensava nunca em sacrificar a personalidade individual a qualquer espécie de monstro colectivo. Os grãos de consciência que hão-de formar parte daquele imenso grão de pensamento a uma escala sideral, não deixam por isso de ser « grãos pensantes ». E o super-organismo que surge da sua união, continua sendo, em frase do próprio Teilhard, uma « colectividade harmónica de consciências ». A sua unidade será meramente interior, obra da simpatia e do mútuo amor. Tem de se ter em conta, finalmente, que a ordem super-pessoal de Teilhard não atinge o seu pleno sentido senão numa perspectiva teológica e cristológica. Não há em Teilhard outro super-organismo real senão o Corpo místico (1) de Cristo. No estádio presente

⁽¹⁾ Corpo m

istico — Organismo sobrenatural constitu

do por Cristo como Cabeça, pela Igreja como Corpo e pelos cristãos como Membros, unidos entre si e com a Cabeça pela mesma vida divina da graça. — N. do T.

Em direcção ao supra-humano

do seu pensamento, trata-se só no supra-humano de uma tendência da humanidade para uma unidade ao mesmo tempo necessária e irrealizável. O termo desta tendência só se fará realidade, se a humanidade do futuro for capaz de abrir-se pelo amor a Alguém maior do que ela própria.

É o que o próprio Teilhard nos vai expor imediatamente com a sua teoria do Ponto Ómega. 9. O dilema e a aposta

Com a entrada do homem começa uma fase nova e decisiva da evolução. Em certo sentido deixa de ser passiva para se converter em activa. As evoluções sofridas sucede a auto-evolução. Numa palavra, a evolução coloca-se nas mãos de uma criatura destinada a tomar parte activa na obra da criação.

Mas quais podem ser as condições necessárias para o homem consentir em colaborar numa obra começada antes dele, mas que não pode concluir-se sem ele? É condição fundamental e indispensável que a evolução se apresente ao homem repleta de sentido, Para que o homem possa juntar o seu esforço ao do universo, é preciso que o universo se dirija para uma perfeição superior. É necessário que o mundo esteja construído de tal forma, que a consciência que nele floresceu possa conside-

rar-se irreversível nas suas conquistas mais essenciais, não obstante dever secar-se alguma vez o tronco corporal e planetário que a sustenta. Numa palavra, desde o momento em que a evolução se pensa a si mesma no homem, já não poderá aceitar-se nem prolongar-se, se não se reconhece imortal.

« Não nos pomos em marcha senão com a esperança imortal... No caso de uma acção verdadeira — entendo por tal aquela em que se dá algo da própria vida —, não a empreendo senão com o pensamento último de fazer uma obra para sempre... Libertar um pouco de ser para sempre. O resto não é senão insuportável vaidade (Como en creio, 1934).

À medida que o homem for mais homem, menos aceitará mover-se senão é no sentido do interminável e indestrutivelmente novo. Sempre se acha implicado um certo « absoluto » no mesmo movimento da sua acção » (FH 257).

Não! Não é possível que o homem colabore numa construção absurda. Se o mundo não tem sentido, também o não tem a acção do homem no mundo. Onde não há esperança, é impossível a criação e só tem cabida a inacção, a paragem, a morte. « Há espíritos que parecem crer que, órfã de luz, de esperança, da atracção de um porvir inesgotável, a vida continuaria plàcidamente o seu círculo habitual Que engano! Talvez, por costume, ainda desse algumas flores e frutos. Mas o tronco ficaria separado definitivamente das suas raízes. Ainda que se achasse rodeada de montões de energia material, e inclusive sob o acicate do medo ou de um desejo imediato, a humanidade, sem a alegria de viver, deixaria logo de inventar e de criar em prol de uma obra que antecipadamente se teria condenado ao fracasso. E, ferida na mesma fonte do impulso que a impele, por náusea ou por cansaço desagregar-se-ia e converter-se-ia em pó (FH 257).

Sobre grandes depósitos de trigo, de carvão, de ferro ou de urânio — inclusive sob as maiores pressões demográficas — o homem de amanhã irá para a greve, se algum dia vem a perder o gosto do ultra-humano. É não se trata de um gosto qualquer, mas de um gosto violento e profundo, um gosto constantemente crescente com os incrementos do poder de ver e de actuar, um gosto, um gosto capaz de fazer-se paroxístico ante as proximidades do paroxismo final, de cuja preparação foi encarregado » (Ap H. 232).

O dilema e a aposta

Eis-nos pois ante um dilema a que não podemos escapar, em que nos encerrou a análise da nossa acção:

« Ou a natureza está fechada às exigências do futuro, e então o pensamento, fruto de milhões de anos de esforço, nasce realmente morto num universo absurdo que aborta sobre si mesmo; ou então dá-se uma saída — da superalma por cima das nossas almas —, mas então esta saída, para que possamos alistar-nos nas suas filas, há-de abrir-se sem restrições para espaços psíquicos ilimitados no seio de um universo no qual nos possamos fiar às cegas.

Optimismo ou pessimismo absoluto! Entre ambos, nenhuma solução intermédia, pois o progresso é, por natureza, ou tudo ou nada. Duas direcções, só duas direcções: uma para cima e outra para baixo, sem possibilidade de ficarmos a meio caminho » (FH 258).

Que podemos escolher? Como na famosa aposta de Pascal, é inevitável escolher, pois estamos embarcados e não há meio termo: é preciso escolher num ou noutro sentido. Contudo, não se trata de um jogo de sorte, como o jogo dos cunhos. Para Teilhard de Chardin só é possível decidir-se razoàvelmente pelo lado optimista, Dizem-no-lo simultâneamente o coração e a lógica, pois se, por uma parte, a melhor garantia de uma coisa suceder, é que nos pareça vitalmente necessária, por outra, a máquina do mundo é demasiado perfeita, para termos direito a desconfiarmos.

« Realmente, o mundo é uma questão demasiado importante. Para dar-nos a vida jogou milagrosamente desde os seus começos com demasiadas incertezas, para que agora não nos alistemos no seu seguimento até ao fim. Se começou a sua obra, é que a pode terminar com os mesmos métodos e com a mesma infalibilidade com que a começou » (FH 259).

Que contraste tão notável entre o optimismo de Teilhard e o pessimismo de uma grande parte da cultura contemporânea! Entretanto falar — e inclusive às vezes tanto palrar — sobre o absurdo de uma existência condenada à morte, a visão de Teilhard reconforta como uma corrente de ar fresco. Ao « ser-para-morrer » de Heidegger, Teilhard opõe o « ser-para-viver ». À « náusea » de Sartre e à « rebelião » de Camus, a acção esperançosa e agradecida do homem no mundo. E não deixa de ser curioso e estimulante o facto de ser exactamente um homem de ciência a proclamar diante dos homens de letras

a sua fé nos valores da vida. É certo que o raciocínio de Teilhard pressupõe algo de estritamente indemonstrável para a ciência : a coerência interna do universo. Mas este pressuposto apresenta-se-nos garantido pela própria experiência. O dilema : o universo falha ou triunfa é, no fundo, um dilema falso, pois já triunfou. A questão da evolução já « foi » bem até agora. Porque havia de falhar no futuro ? Porque é que o êxito do passado não há-de incluir a promessa do futuro ? Os gregos pensavam que a missão da ciência consistia em salvar os fenómenos; pois bem, justamente para « salvar os fenómenos », afirma Teilhard que o universo não pode desembocar no nada. Realmente Teilhard de Chardin respira um optimismo cósmico. Crê tanto no universo, que lhe parece bastar olhá-lo com os olhos bem abertos para recuperar a esperança.

10. O ponto Ómega

A unidade está no princípio e a partir dela origina-se a multiplicidade. A concepção de Teilhard é convergente. A unidade está no fim e a multiplicidade dirige-se para ela. Temos ido segundo este processo de convergência através dos distintos estádios da evolução: Cosmogénese, Biogénese, Antropogénese, Génese do supra-humano. As linhas evolutivas vão em direcção a um centro de convergência (¹) definitivo que, por significar o termo final da evolução, é chamado por Teilhard de Chardin o « Ponto Ómega ».

⁽¹⁾ Convergência — 1. Aproximação por movimento interno e autonomia. 2. Segundo estádio da dialéctica teilhardiana: a cada nível do ser, e especialmente do bomo sapiens, a nova multiplicidade gerada pela divergência tende a ser reduzida por fenômenos de união e de síntese. — N. do T.

A evolução não é ela uma ascensão para a consciência ? É preciso, pois, que culmine numa Consciência Suprema que leve ao máximo a perfeição da nossa, capaz, portanto, de atrair a si e de centrar à volta de si todos os restantes centros conscientes. E como não há nada que possa atrair e actuar, se não existe, esta Consciência Suprema subsistirá já desde sempre. Teilhard concebe-a como uma Consciência sobre-humana e pessoal, transcendente ao Universo e soberanamente presente à sua evolução, da qual é ao mesmo tempo o princípio e o fim. Eis aqui pois o Ponto Ómega.

Na perspectiva de Teilhard, não se trata de uma concepção panteísta, na qual os indivíduos fossem perder-se no grande Todo, como uma gota na imensidade do oceano.

« Não ; convergindo segundo a linha dos seus centros, os grãos de consciência não tendem a perder os seus contornos e a fundirem-se uns nos outros. Pelo contrário, acentuam a profundidade e a incomunicabilidade do seu ego. Quanto, todos juntos, mais se convertem em Outro, mais se encontram a si mesmos. Como pode suceder doutro modo, visto penetrarem no ômega? » (FH 29). Teilhard pensa, pois, que a união diferencia. Para sermos totalmente « nós » convém-nos avançar para o « Outro ». Seria realmente fatal confundir o personalismo com o individualismo. O essencial de uma originalidade não é o indivíduo mas a pessoa. E esta não se abre em toda a sua plenitude senão na união e na comunicação interpessoais, visto que sempre será certo que o eu mais autêntico cresce em direcção inversa do egoísmo.

Eis-nos, pois, aqui chegados pelas nossas próprias reflexões ao problema do amor. De facto, só o amor, pela simples razão de captar os seres a partir de si mesmos, pode levar as pessoas à sua plenitude, unindo-as entre si. Não se possuem totalmente a si mesmos os enamorados, no momento maravilhoso em que se perdem um no outro? O gesto aparentemente contraditório de personalizar unindo, realiza-o continuamente o amor à nossa volta. Que poderia pois impedir-nos o ver no Ponto Ómega, no cume mesmo do universo, uma pessoa soberanamente amante e amável ? Perder-se nela é encontrar-se. A união amorosa das pessoas num centro único, eis aqui para Teilhard de Chardin a única saída conveniente e concebível para um universo humano. Como escreveu belamente Cláudio Cuénot,

O ponto Ómega

no final do seu longo caminho Teilhard encontra-se com Dante e com aquele famoso verso que remata o último Canto do Paraíso: L'Amor che move il sole e l'altre stelle.

Mas, será realmente mais forte o amor do que o egoísmo? A humanidade, uma vez alcançado o máximo do seu poder, estará espiritualmente suficientemente madura para entregar-se a Outro, em vez de fechar-se em si mesma? A liberdade, propriedade essencial do espírito, não traz consigo uma gama de possibilidades que se estendem, segundo frase de Gabriel Marcel, desde « a rejeição à invocação » ? Não se pode dar o perigo de no fim da história se repetir a trágica opção do seu princípio e o último homem ensoberbecido pela ciência e pela técnica, seguir o caminho do primeiro homem e colocar-se a si mesmo no lugar de Deus ? Teilhard não nega esta possibilidade, pois nunca há cumes sem abismos. O mal crescendo ao mesmo tempo que o bem, pode chegar no fim ao seu paroxismo.

« As forças desprendidas da humanidade pelo jogo interno da sua coesão serão imensas. É possível, pois, que amanhã, como ontem e como hoje, esta energia possa operar em sentido discordante, Sinergia que actua mecâni-

camente sob a força bruta, ou sinergia na simpatia? O homem, intentando aperfeiçoar-se colectivamente olhando para si mesmo, ou pessoalmente em direcção a Outro maior do que ele? Recusa ou aceitação do Ómega? Pode surgir um conflito. Neste caso, com o tempo e em virtude do mesmo processo que a agrupa, a Noosfera, chegada ao seu ponto de unificação, desagregar-se-ia em duas zonas atraídas respectivamente por dois pólos antagónicos de adoração. O pensamento jamais concluído neste mundo. O amor universal incapaz de vivificar e de desatar finalmente, para consumá-la, mais que uma fracção da Noosfera (1), a que se decidir a dar o passo fora de si para o Outro » (FH 322).

Mas, mesmo nesta saída dramática, a convergência da humanidade na concórdia ou na discórdia, realizar-se-á para além das dimensões do universo visível perante o Divino transcendente, Pascal tinha razão. O homem supera infinitamente o homem. Para encaixá-lo luminosamente no universo, Teilhard

⁽³⁾ Noorfera — Camada de reflexão (humana, pois) da terra, constituindo uma zona nova, um todo específico e orgânico, em via de inanimização, e distinto da biosfera (camada viva sem reflexão), ainda que alimentada e sustentada por esta. Ao mesmo tempo realidade já e valor a realizar livremente. — N. do T.

viu-se obrigado a quebrar as fronteiras espácio-temporais do próprio universo e abri-las ao espiritual e ao Divino.

« Para dar lugar ao pensamento no mundo, tive de interiorizar a matéria; imaginar uma energética do espírito; conceber a contrapêlo da entropia um crescimento de consciência; dar um sentido, uma seta e pontos críticos à evolução; finalmente, orientar todas as coisas para Alguém... Capaz de conter a pessoa humana, só pode sê-lo um universo irreversivelmente personalizador » (FH 323).

A ideia teilhardiana do Ponto Ómega é extraordinàriamente sugestiva. Teilhard tirou todo o partido possível da sua concepção teológica da evolução e apresentou-nos, num grande esforço de síntese, uma espécie de « prova cosmológica » da existência de Deus. Naturalmente o « ponto de chegada » depende do « ponto de partida ». E se este último é precisamente o « mundo da evolução », não tem nada de estranho que o primeiro seja por sua vez o « Deus da evolução », isto é, Deus na sua função de centro final do universo em movimento. Afinal de contas, como nota o P. De Lubac, é doutrina tomista que a razão humana não pode atingir a Deus em si mesmo, mas só em relação com o mundo. Foi o mesmo Teilhard que escreveu : « Ninguém pode penetrar no interior do Centro afora este mesmo Centro ».

Mas, ao entrar nesta nova pista do Ponto Ómega, não teremos já posto de lado a perspectiva científica e fenomenológica da nossa investigação ? Encontramo-nos ante uma Ultrafísica ou antes diante de uma Metafísica? É muito possível que o raciocínio de Teilhard não convença plenamente nem os físicos nem os metafísicos: para os primeiros, prova com certeza demasiado e para os segundos, demasiado pouco. No fundo, a argumentação teilhardiana depende da convicção, estritamente indemonstrável para a ciência, de que o mundo se dirige para uma perfeição ascendente e irreversível. Não se trata de ciência, mas de crença. Fé no progresso. O próprio Teilhard tinha consciência deste ponto fraco do seu raciocinar. Ele está convencido de que o acabamento de um universo a caminho de uma maior unidade consciente, implica a existência de um Centro unificador, imanente e transcendente ao mesmo tempo, em que o ponto de chegada da evolução coincide com o ponto de partida, o Pólo Alfa com o Pólo Omega. Mas sabe muito bem que a adesão a esta última Unidade é um acto muito complexo, uma

O ponto Ómega

síntese intelectual, acompanhada de uma decisão pessoal, que se aproxima, no plano do pensamento, ao que, no plano religioso, chamamos « fé ». Mais ainda, Teilhard estaria de acordo em admitir, com um dos seus melhores críticos, que a reflexão que o leva ao Ponto Ómega é uma « extrapolação arriscada ». Ele mesmo escreverá ainda um mês antes de morrer: « Este Ponto Ómega, afinal, não se atinge senão por extrapolação : permanece de natureza conjecturável e postulada». Numa palavra, desde o ponto de vista da ciência, a existência do Ponto Ómega é para Teilhard uma hipótese, dotada, isso sim, de uma grande probabilidade. A sua plena certeza do mesmo modo que a sua concreção real só se impõem ao seu espírito à luz do que a Revelação nos diz de Cristo, como Princípio e Fim do cosmos. È pois na teologia cristă que as perspectivas tão ambíguas como sedutoras de Teilhard encontram finalmente o quadro apropriado.

11. O Cristo Cósmico

O PERIGO MAIS SUBTIL DA EVOLUÇÃO é que às vezes adquire uma aparência de salvação. Alguns espíritos crêem que o progresso do universo acabará por salvar o homem. A ciência e as suas invenções benéficas acabarão por pôr de lado definitivamente no sótão, junto com os trastes velhos, a fé, o sacrifício e a necessidade de redenção. E não penso só no sonho marxista de um paraíso terrenal sem Deus. Existe também uma certa religiosidade naturalista e intramundana, É possível dizer um « sim » ao Deus Criador e um « não » ao Deus Redentor. Isto é o que Farrel, o jesuíta americano da Velada de Armas de Diego Fabri, chama o « perigo de Deus », de um Deus percebido pela ciência nas magnificências do universo, mas sem passar pelo Salvador e Redentor, Jesus Cristo. « Parece que Cristo já não é aquela Personagem

Suprema que estamos obrigados a encontrar no nosso caminho para Deus... Edificamos directamente uma ponte entre o homem e Deus, sem que intervenha nela o Mediador... Parece que podemos alcançar a Deus sem Ele, sem divinizar a sua história sublime de amor, de sangue, de morte e de Redenção ».

É evidente que um mundo sem Cristo é tão insuportável como um mundo sem Deus. Enquanto no mundo existirem a dor e o amor — e sempre haverá disso em abundância — os homens terão necessidade de Cristo e da sua Redenção. Mas não deixa de ser um mérito de Teilhard de Chardin o facto de, adiantando-se a esse perigo de uma religiosidade cósmica e acristã, ter unido indestrutivelmente a sua fé em Cristo com a sua crença no universo.

Efectivamente, a concepção teilhardiana da evolução é, no fundo, uma visão do universo em função de Cristo. No nosso mundo concreto e histórico, corresponde a Cristo o lugar e a função do Ponto Ómega. Jesus Cristo, o «Cristo Cósmico» de S. Paulo e dos Padres gregos, Christus amictus mundo da Sagrada Liturgia, o «Cristo Pantocrator» dos mosaicos bizantinos e das nossas velhas absides românicas, aparece na visão de Teilhard em toda a sua magnificência, como o Centro para onde converge a evolução do universo. Teilhard de Chardin tomou a sério a frase paulina de « recapitular » tudo em Cristo e fez dela o eixo da sua visão do mundo. Um aniverso cristocêntrico do qual Cristo é o Alfa e o Omega. Uma concepção da evolução desde e para Cristo, na qual Teilhard vislumbra profèticamente o maior acontecimento da sua vida.

« O grande acontecimento da minha vida terá sido a gradual identificação no céu da minha alma de dois astros : um é o centro cósmico postulado por uma evolução de tipo convergente ; o outro encontra-se no Jesus da fé cristã » (A Matéria do Universo, 1953).

A concepção de Teilhard deriva do confronto do que conhece pela ciência e do que sabe pela fé. Como nota acertadamente Cuénot, o estudo da evolução mostra-lhe o mundo como uma esfera à busca de um centro. A reflexão sobre o cristianismo apresenta-lhe a Cristo como um centro que busca uma esfera. Nada de estranho pois que surja no seu espírito a tentação veemente de aproximar essa esfera desse centro. Neste caso, o Ponto Ómega, a única hipótese na mente de Teilhard garantia a

racionalidade e coerência do universo, alcança a sua concreção e a sua plena realidade, ao coincidir històricamente com o Deus cristão. Se a Cosmogénese levava à Antropogénese, esta dirige-se à incorporação definitiva da humanidade no Corpo místico de Cristo. A evolução é, no fundo, um processo de cristificação.

E assim o cristianismo não tem nada a temer do progresso da ciência. Enquanto as outras religiões receberam dele um golpe mortal, o Cristianismo, pelo mesmo facto das novas dimensões que o universo adquiriu perante os nossos olhos, descobre-se actualmente mais vigoroso em si mesmo e mais necessário ao mundo do que nunca.

« Assustado um instante pela evolução, o cristão dá-se conta agora que aquela traz-lhe simplesmente um magnifico meio de sentir-se e de entregar-se mais a Deus... Se o mundo é convergente e se Cristo é o seu centro, então a Cristogénese (1) de S. Paulo e de S. João não são, nem

mais nem menos, do que o prolongamento ao mesmo tempo esperado e não esperado da Noogénese, na qual, segundo a nossa experiência, culmina a Cosmogénese. Cristo reveste-se orgânicamente da majestade da sua criação » (FH 331).

Não exageremos, contudo, as perspectivas naturais deste Cristocentrismo cósmico. Cristo é o Ponto Ómega mas também é mais que o Ponto Ómega, Fim natural e fim sobrenatural, convergem mas não se confundem. Existe um texto de S. Paulo que nos fará compreender isto e que de facto monopoliza a atenção de Teilhard. « A criação inteira geme e sofre até hoje dores como as de parto... » (Rom. 8, 22). Teilhard concebe exactamente a sua obra como um estudo das condições de gestação e de maturação natural da criação, que a dispõem para receber a consumação sobrenatural.

« Por mais voltas que lhe demos, o universo não pode ter duas cabeças, não pode ser « bicéfalo ». Por sobrenatural que seja, pois, no seu termo a operação sintetizante, reivindicada no dogma para o Verbo encarnado, não poderia realizar-se em sentido contrário à convergência natural do mundo, da maneira que definimos acima.

⁽¹⁾ Cristogénese — Génese de Cristo Místico, isto é, de Cristo presente hoje sobrenaturalmente no mundo no seu Corpo Místico, que vai realizando-se no decorrer da história até alcançar a consumação final no Reino de Deus. — N. do T.

O Cristo Cósmico

Centro universal « crístico » fixado pela Teologia, e centro universal « cósmico » postulado pela Antropogénese, ambos os focos coincidem no fim (ou ao menos, sobrepõem-se) necessàriamente no horizonte histórico em que nos encontramos. Cristo não seria o único motor, a única saída do universo, se o universo pudesse, de qualquer forma, inclusive num grau inferior, agrupar-se fora d'Ele. Mais ; Cristo achar-se-ia, aparentemente, em incapacidade física de centrar sobrenaturalmente o universo à volta de si, se este não tivesse oferecido à encarnação um ponto privilegiado em que todas as fibras cósmicas, por estrutura natural, tendessem a reunir-se. E assim, de facto, os nossos olhares voltam-se para Cristo quando, a qualquer grau de aproximação, olhamos para diante em direcção a um Pólo Superior de humanização e personalização (Super-bámanidade, 1943).

Pois em nenhuma outra classe de cosmos e em nenhum outro lugar, nenhum outro ser, por divino que fosse, poderia exercer a função de consolidação e vivificação universal que o dogma cristão reconhece em Jesus. Cristo tem, pois, necessidade de achar no mundo um cume para a sua consumação, como teve necessidade de achar uma Mulher para a sua concepção » (Como en creio, 1934).

Seria um erro contrapor o Cristo cósmico de Teilhard ao Cristo histórico do Evangelho. Pelo contrário, Teilhard pensa que um Deus històricamente encarnado é o único que pode satisfazer não só às normas inflexíveis de um universo em que tudo aparece por meio de nascimento, mas também às aspirações mais irreprimíveis do nosso espírito. O Cristo eterno e preexistente para quem e em quem tudo foi criado, é também o Cristo histórico que se fez carne e com a sua morte triunfou da morte e do pecado, e o Cristo ressuscitado e glorioso, cabeça da humanidade renovada para quem prepara a chegada ao lar do Pai.

Mais; na perspectiva unitária de Teilhard, não só o Cristo cósmico enlaça com o Cristo histórico, mas os três mistérios fundamentais da Criação, Encarnação e Redenção integram-se orgânicamente, de forma a constituírem a obra total de Deus no tempo. O mundo é criado no Verbo. O Verbo encarna para completar e aperfeiçoar a criação. Pela Encarnação o Verbo assume o pecado e a dor do mundo e entra no caminho redentor da Cruz. Criação, Encarnação, Redenção: três mistérios indissolúvelmente ligados de facto na história do mundo, mas que a Teologia considerou de direito como

mùtuamente independentes. Deus podia, absolutamente, não ter criado. Podia criar sem encarnar. Podia encarnar sem ter feito seus os sofrimentos e as penalidades do mundo. Mas segundo Teilhard, Criação, Encarnação, Redenção, enlaçam-se tão intimamente entre si, que o mundo converte-se essencialmente numa criação de Deus, na qual o Verbo encarna e à qual redime.

« Não há Deus (até um certo ponto) sem união criadora. Não há Criação sem imersão criadora. Não há Encarnação sem compensação redentora. Numa Metafísica da união os três mistérios fundamentais do Cristianismo revelam-se como as três faces de um idêntico mistério de mistérios, o da Pleromização. E então surge uma Cristologia renovada como o eixo, não já únicamente histórico ou jurídico, mas estrutural de toda a Teologia » (Como en creio, 1948).

E a consumação final ? Também Cristo será o seu centro. Ressuscitado històricamente como Herdeiro da nova humanidade, Cristo consumará um dia a ressurreição dos seus irmãos na carne e membros do seu Corpo místico. Teilhard viveu de frente a Jesus ressuscitado e a essa futura ressurreição. Não

é, pois, de estranhar que visse no fim do mundo, mais do que o aspecto negativo e doloroso — as dores de parto são condição de fecundidade — o dia do nascimento e da colheita, em que a humanidade vivificada se incorporará definitivamente no superorganismo sobrenatural de que Cristo é a cabeça. O ponto final da evolução coincidirá deste modo com a plenitude do Cristo místico. Realmente, como nos confessa o próprio Teilhard, o seu pensamento é « uma Filosofia do universo concebida em função da noção do Corpo místico ».

Depois só resta o gesto final de Cristo de pôr o seu Reino nas mãos do Pai, para que Deus seja tudo em todos, Outra vez o Ponto Ómega, mas num nível superior de convergência. É já a unidade definitiva, o « Pleroma » (¹) de que nos fala S. Paulo. Deus, Centro de centros. Com esta visão impressionante culmina o dogma cristão e também o pensamento cósmico de Pedro Teilhard de Chardin.

⁽³⁾ Pleroma — Conceito de S. Paulo: Deus Pai deu-nos em seu Filho, Jesas Cristo, a plenitude da vida divina; nós, unidos agora com Cristo no seu Corpo Místico, estamos chamados a formar com Cristo na glória, sem confusão de Criador e de Criatura, a e plenitude » ou « pleroma » na qual Deus será tudo em todos. — N. do T.

O Cristo Cósmico

Gabriel Marcel sintetiza a sua Filosofia da esperança no formoso título de Homo viator. Seguindo uma sugestão de Aloys Guggenberger, poderíamos também compendiar a visão científica de Teilhard na fórmula paradoxal Mundus viator, o mundo a caminhar para Deus, à qual a Teologia da Encarnação associa estoutra fórmula, tão inverosímil como verdadeira, Deus viator, Deus que em Cristo corresponde à esperança cósmica caminhando por sua vez em direcção ao mundo, Mundus viator e Deus viator. O ascenso do mundo coincide com o descenso de Deus. As perspectivas cósmicas ligam-se com as perspectivas cristológicas. O « Para diante » da crença humana num progresso espiritualizado harmoniza-se com o «Para cima» da fé cristã num Deus transcendente e encarnado, criador e santificador do universo. Eis aqui realizada a missão de Teilhard de « operar a conjunção dos dois astros » que brilhavam no céu do seu espírito. Eis aqui com todo o atractivo de um continente recém-descoberto. aquelas « Índias » inacessíveis e maravilhosas que o atraiam desde a sua juventude de preferência às de S. Francisco Xavier. É o grande sonho da sua vida que por fim floresceu.

« Para o humanismo cristão, fiel nisto à mais segura teologia da Encarnação, não existe actual independência nem discordância, senão subordinação coerente, entre a génese de Cristo, pela sua Igreja, na humanidade. Inevitàvelmente, por estrutura, os dois processos estão ligados, um (o segundo) requer o outro como uma matéria sobre que se assente para a animar. Desde esta perspectiva, a concentração progressiva experimental do pensamento humano numa consciência cada vez mais desperta dos seus destinos unitários, é inteiramente respeitada. Mas no lugar do vago centro de convergência requerido como termo desta evolução, aparece e instala-se a realidade pessoal e definida do Verbo encarnado, no qual tudo tem a sua consistência.

A vida para o homem. O homem para Cristo. Cristo para Deus » (Av H 50-51).

NÃO PODE NEGAR-SE QUE com o seu Cristocentrismo cósmico Teilhard de Chardin oferece-nos uma síntese tão grandiosa como sugestiva. A ciência abraça-se com a fé. A história do mundo é continuada pela história cristã. A história da evolução manifestou-se-nos como um avançar para a consciência e para a liberdade e, finalmente, para a união da humanidade, estruturada à volta de uma espécie de superorganismo colectivo, com o Ponto Omega transcendente ? A história cristã da salvação mostrar-se-nos-á de modo semelhante, ainda que numa ordem superior, como uma ascensão para a autêntica consciência e liberdade do espírito e, finalmente, para a união da humanidade renovada com Cristo glorioso e ressuscitado, naquele misterioso superorganismo sobrenatural que chamamos Corpo místico. A coincidência

é surpreendente. Tão surpreendente, que Teilhard de Chardin pode fechar com razão as suas reflexões sobre o que ele chama o « fenómeno cristão » com estas sérias palavras :

« À vista de tanta perfeição na coincidência, se eu não fosse cristão, senão um mero homem de ciência, creio que me faria a mim mesmo a pergunta » (TH 332).

Contudo, apesar de um conjunto tão impressionante, a fidelidade à verdade cristă exige uma série de precisões. A concepção teilhardiana do Cristo cósmico é muito rica, mas susceptível ao mesmo tempo de perigosas interpretações. É certo que pela Encarnação Cristo uniu-se ao cosmos, entrou a formar parte da sua história milenária e assumiu, santificando-a, uma fracção da sua matéria para não abandoná-la jamais. É também certo que o conjunto de todos os homens que gozam da vida divina da graça pertencem de algum modo ao Corpo Místico de Cristo, o qual esboçado no decorrer da história, se consumará no seu termo, quando os membros, unidos definitivamente com a Cabeça, formem o Cristo total e sejam, segundo uma expressiva fórmula de S. Agostinho: Unus Christus videns Deum,

« um só Cristo a ver a Deus ». Mas seria falso entender o Cristocentrismo cósmico de Teilhard no sentido de um « Pancristianismo » que concebesse o universo como uma espécie de corpo em que o Verbo encarnou. Não. A Encarnação pertence exclusivamente à humanidade de Jesus. É certo que o mundo foi por ele santificado, mas nem constitui uma encarnação maior, nem forma parte pròpriamente do Corpo Místico. Assim o entendia com certeza Teilhard de Chardin, ainda que levado do seu entusiasmo poético e abrasado de fervor místico, emprega mais de uma vez fórmulas ambíguas e perturbadoras. Do mesmo modo seria também erróneo interpretar « naturalmente » a insistência de Teilhard em repisar na realidade, por assim dizer, física e biológica do Corpo Místico, em vez de entendê-lo « sobrenaturalmente » como corresponde a um superorganismo real, em que os laços que vinculam os membros com a Cabeça são autênticamente vitais, mas não da ordem da natureza, senão da graça.

Foi acusado o pensar teológico de Chardin de naturalizar o sobrenatural, a ponto de converter a graça na culminância do processo evolutivo da natureza. No meu entender, seria ingénuo pensar que o P. Teilhard tivesse podido cometer tão simplesmente um erro tão grave e manifesto. Ele sabia muito bem que as duas ordens da natureza e da graca não se confundem entre si. A sobrenatureza procede de uma doação gratuita de Deus, que a natureza não pode alcançar por si mesma, nem sequer postular ou exigir. Seria pois absolutamente falso identificar sem mais o Ponto Ómega, para onde se dirige o movimento da evolução humana, com o Deus da Revelação que se nos mostrou em Cristo, realizando o movimento inverso de ir ao encontro do homem para elevá-lo até Ele. A atitude de Teilhard é, a este respeito, muito mais complexa. Trata-se no seu pensamento de dois movimentos convergentes, mas de natureza e direcção opostos. Ao « ascenso » natural do mundo corresponde o « descenso » gratuito de Deus. O primeiro consta--nos por uma longa reflexão cosmológica e antropológica, realizada exclusivamente sobre os dados da ciência, O segundo é-nos conhecido únicamente pelo testemunho da Revelação cristã, A clara distinção destas duas séries, tanto na ordem da realidade como do conhecimento, põe suficientemente a salvo o carácter estritamente sobrenatural e gratuito da Autodoação de Deus em Jesus Cristo. Se a explicação do fenómeno humano o levou a afirmar que o movimento da criação se dirige para o seu Criador, Teilhard compreendeu ao mesmo tempo à luz da Encarnação que o dom de Deus supera absolutamente tudo o que o homem podia desejar. Aquele que livremente se deu, é ao mesmo tempo supremamente diferente e profundamente idêntico Aquele que a Criação esperava. Teilhard, pois, esforça-se por conservar o equilíbrio entre a transcendência necessária da sobrenatureza e a sua indispensável imanência à natureza. Se de alguma coisa pode ser acusado é de que, de acordo com a orientação do seu pensamento, tão obstinadamente busque na natureza as dimensões que a preparam e dispõem à elevação sobrenatural, que corre o risco de inclinar demasiado a balança para o lado natural e de diminuir assim a absoluta originalidade do sobrenatural.

Mais importantes e mais perigosas são as ideias de Teilhard sobre a relação primitiva entre Criação, Encarnação e Redenção. De que relação se trata? Se é mais que uma pura relação de facto, será uma relação de direito? Haverá em Deus, considerado não na plenitude do seu ser, mas no seu acto de união, uma certa necessidade de criar, de encarnar e de remir ? Alguma passagem de obras, ainda iné« Num regime de Cosmogénese convergente, criar, para Deus, é unir. Ora bem, unir é imergir-se. Imergir-se (na pluralidade) é corpusculizar-se. E corpusculizar-se num mundo, cujo desenvolvimento leva consigo estatisticamente desordem e mecânicamente esforço, é introduzir-se, para superá-las, na culpa e na dor... Deus não pode aparecer (antecipadamente) como o primeiro Motor, sem encarnar e remir, isto é, sem cristificar-se diante dos nossos olhos (Como en vejo, 1948).

Criação, Encarnação, Redenção, mesmo marcando cada uma delas um grau a mais na gratuidade da operação divina, não serão contudo três actos indissoluvelmente ligados na aparição do ser participado?» (A Alma do Mando, 1948).

È difícil precisar claramente o sentido exacto destas passagens. Alguma delas encontra-se em tra-balhos escritos à pressa e que talvez nem o mesmo autor mandou transcrever. A sua leitura — havemos de confessá-lo — produz ao teólogo à primeira vista, estranheza e mágoa, pois Teilhard parece relacionar nelas demasiado intimamente Deus com a sua acção criadora e com a sua encarnação redentora. Se assim fosse, como indicou um crítico tão benévolo como Cl. Tresmontant, o jesuíta francês entraria por um

caminho atraente mas fatal - um caminho pisado já pelos gnósticos e, mais recentemente, por Schelling - que, se o continuasse até ao fim, levá-lo-ia a uma espécie de Metafísica necessitante e panteizante, que vai de encontro à intenção mais essencial da sua obra. Afortunadamente, tais passagens parecem ser bastante periféricas e suficientemente opostas ao restante do seu pensamento, de tal modo que as suas expressões mais perturbadoras podem ser interpretadas razoàvelmente, como o fez o P. De Lubac, como « fórmulas aberrantes », incapazes de destruir o que o próprio Teilhard com tanto esforço edificou. Ademais, o intento de Teilhard de ligar estruturalmente entre si, salva sempre a liberdade e a gratuidade das intervenções divinas, as três operações de Deus ad extra, não é de per si imediatamente condenável. Na nossa ordem concreta e histórica não há Criação sem Encarnação nem Redenção. E se Deus nesta ordem as enlaçou entre si, é que, como pensa o P. R. Leys, nesta ordem eram necessárias aos seus fins, necessárias não para Ele, mas para nós. Deus é com certeza infinitamente generoso, mas é também infinitamente sábio. Por conseguinte, a sã razão leva-nos a pensar, ao ver as suas obras, que estas foram justamente o que convinha, Talvez desde

esta perspectiva concreta e histórica, não a priori, mas a posteriori, o esforço de Teilhard, prescindindo do seu êxito, apareça teológicamente como mais com-

preensível e, portanto, menos heterodoxo.

Efectivamente, pelo que toca à relação entre Deus e a criação, Teilhard exprimiu, ao longo da sua obra, com uma clareza que não deixa lugar a dúvidas, a sua fé num Deus transcendente ao mundo. Mais em concreto : um Deus que se basta a si mesmo e um mundo insuficiente, cuja existência se segue à livre eleição do Criador. É certo que, seduzido por uma « Metafísica da união », repetirá em mais de uma ocasião que criar é unir. Mas com isto não quer de modo nenhum indicar que no começo da criação o multíplice coexistisse ao lado do Uno - o próprio Teilhard afirma decididamente que no princípio « Deus estava bem só » —, mas unicamente que, visto desde a nossa perspectiva de Cosmogénese em qualquer momento do tempo, o processo criador é um processo de unificação. E neste sentido, como indica o Padre De Lubac, tão verdadeira é esta fórmula : « criar é unir », como a sua contrária: no limite ou, na frase do próprio Teilhard, naquela distância infinita do Ómega, em que não havia nada, « unir é pròpriamente criar ». Além

disso, convém recordar em matéria tão difícil e delicada que, além da difículdade do problema, o mesmo Teilhard reconhece a insuficiência das suas soluções.

Ao relacionar Criação e Encarnação, Teilhard de Chardin pisa um terreno muito mais seguro, seguido já antes pela escola franciscana. N. M. Wildiers estudou particularmente esta questão e não duvida afirmar que a Cristologia do P. Teilhard rejuvenesce a tese franciscana do primado de Cristo sobre o universo, ao transferi-lo do cosmos estático medieval para o dinâmico moderno. Com efeito, a escola franciscana desde Raimundo Lúlio e Duns Escoto esforçou-se sempre por compreender a criação à luz da Encarnação. A posição tomista, expressa nitidamente na fórmula : « Encarnação para a Redenção » a corrente franciscana opõe estoutra ; « Criação para a Encarnação ». Deus criou o mundo com vistas à Encarnação do seu Filho. Numa « primeira intenção » divina, o Cosmos estaria ordenado desde o princípio para o Deus-Homem, como primeiro exemplar de toda a criação e revelação suprema de Deus no mundo. Neste sentido, ainda que o homem não tivesse pecado, o Verbo teria encarnado. A previsão do primeiro pecado e a consequente queda histórica da humanidade, introduz uma « segunda intenção »

no plano de Deus : a Encarnação far-se-á pelo caminho da Redenção, Cristo, primogénito de toda a criação, será também com a sua paixão e morte, redentor do pecado e da morte e, deste modo, mediador entre Deus e os homens e instaurador de uma humanidade e de uma criação renovadas, que por seu meio hão-de voltar ao Pai. Teilhard coloca-se plenamente nesta linha cristocêntrica que, no fundo, já vem do Novo Testamento. O seu interesse por marcar a Cristo no seio do universo uma função não meramente soteriológica mas também ontológica e cósmica, tem uma boa base bíblica na Cristologia de S. João e de S. Paulo, na qual a acção redentora do Filho de Deus encarnado não pode separar-se da sua acção criadora. E assim, se em S. João o Verbo que se faz carne é o mesmo por quem todas as coisas foram feitas (João, 1, 3), em S. Paulo o Cristo redentor que reconcilia todas as coisas com o sangue da sua cruz é o mesmo Primogénito de toda a criação, por quem e para quem todas as coisas foram criadas, em quem todas têm a sua consistência e em quem todas hão-de ser recapituladas (Col. 1, 15 ss. e Ef. 1, 10).

Há contudo um aspecto que em Teilhard fica demasiado na sombra : o sentido profundamente

humano e trágico da Redenção. Não me refiro aqui a certos intentos arriscados de considerar o pecado original mais sob o aspecto colectivo do que individual. O precário de tais tentativas, de origem inteiramente circunstancial e como ensaio, reconheceu-o o mesmo Chardin ao considerá-las « orientações aproximadas e certamente inviáveis como tais». Também não penso em certa inclinação excessiva a relacionar o problema do mal - a dor e a culpa com o mecanismo de uma criação em devir para a qual a tendência para a união leva necessàriamente consigo o risco da desunião. Tais explicações movem-se certamente na linha da possibilidade do mal e não impedem o seu autor de reconhecer explicitamente a realidade moral e teológica do pecado com todas as suas consequências, inclusive a da cterna condenação, isto é, para Teilhard, a segregação do Pleroma e a rejeição fora do Amor. Não ! Teilhard conta plenamente com a realidade do pecado e mesmo numa obra de carácter científico e fenomenológico como O Fenómeno Humano, fala--nos da possibilidade de a humanidade futura recusar aceder à chamada de Deus, Simplesmente, coloca este risco no futuro e não insiste suficientemente no facto de, desde o momento em que a união se

faz por amor, o indivíduo e a humanidade estarem expostos em todo o tempo ao perigo mortal de se extraviarem. É verdade que a perspectiva em que Teilhard se coloca a este respeito não é ainda a teológica. Mas não pode negar-se que na sua obra falta um maior aprofundamento dos aspectos negativos e menos luminosos do universo e da história humana. E fique bem claro também, para evitarmos interpretações erróneas demasiado optimistas, que desde o ponto de vista da fé cristã a história da humanidade, se vista da parte de Deus é uma « história de salvação », vista da parte do homem é uma « história do pecado». Pela mesma razão, não há outra segurança para o homem individual, como para a humanidade, para alcançar a sua meta transcendente senão a certeza de que em Cristo Jesus e por obra da sua Redenção o amor misericordioso de Deus triunfou já dos nossos pecados. Pois, afinal de contas, só pela segurança de que a graça de Deus se revelou em Cristo, podemos e devemos estar seguros de que para Deus não somos objecto de ódio mas de amor.

O cristianismo é profundamente dialéctico, Não é possível acentuar um aspecto sem dar a impressão de desvirtuar o seu contrário. Não podemos exigir de um pensador que seja normalmente ao mesmo tempo um Agostinho e um Tomás de Aquino. Teremos, então, o direito de pedir a Teilhard que seja ao mesmo tempo um Pascal? Contudo, e admitindo mesmo com o P.º De Lubac que o tão cacarejado optimismo de Teilhard é no fundo uma vitória daquela fé que vence o mundo, a trágica sociedade de um Pascal daria maior profundeza humana e teológica à sua visão do mundo. No seu universo falta alguma coisa que sobra noutras: a dimensão da angústia. Uma angústia que culmina na esperança. Uma angústia, que ao pôr a nu a fraqueza humana se converte num hino de triunfo à força de Deus.

« JÁ NÃO QUEREMOS IR AO REINO DOS CÉUS. Fizemo-nos homens e queremos o Reino da terra... ». Estas palavras de Nietzsche - terrivelmente actuais há meio século - põem-nos ante um problema tão sério como urgente. É certo que desde que Nietzsche, Feuerbach e Marx proferira nas suas acusações contra o cristianismo, sopraram ventos renovadores na velha casa da cristandade. Contudo, o cristianismo de muitos cristãos continua a parecer aos melhores de entre os pagãos uma bebida mórbida e soporífera, uma mística antiterrena e inumana, Teilhard fez-se eco dos seus remoques. O cristianismo, pensam eles, é mau ou inferior, porque não leva os seus adeptos mais além da humanidade mas sim para fora e para a margem dela. Isola-os em vez de os fundir na massa. Desinteressa-os da tarefa comunitária em vez de os aplicar a ela. Não os exalta

mas amesquinha-os e adultera-os... Quando um deles trabalha connosco, temos sempre a impressão que o faz sem sinceridade e por condescendência, se não é únicamente para nos demonstrar que os cristãos não são os mais néscios dos homens. Parece entregar-se, Mas, no fundo, não crê realmente no esforço humano, O seu coração já não está entre nós. O cristianismo cria desertores e falsos irmãos. E isto é o que não lhe poderíamos perdoar.

Deixemos de parte o que há de verdade e de exagero em tais acusações. Trata-se talvez só de uma caricatura que crentes e descrentes confundem com a verdadeira doutrina de Cristo. Mas é um facto inegável que estes vitupérios se cochicham à nossa volta e que os cristãos, consciente ou inconscientemente, temos alguma coisa que ver com eles. É certo que a Igreja realiza hoje em dia esforços gigantescos para fixar a Cristo no centro do mundo. Mais : parece que, depois de muitos séculos de clericalismo dominante, soou de novo a hora dos leigos. Mas a divisão, iniciada há anos, entre as aspirações mais legítimas do mundo e as exigências de um falso cristianismo, ainda pesa sobre muitos espíritos.

« Mas é indubitável que por alguma razão obscura, há qualquer coisa que não « acaba de andar » na maneira de apresentar a Deus ao homem do nosso tempo. É como se o homem não possuísse exactamente a imagem do Deus que quer adorar... Daqui, por toda a parte, à nossa volta — apesar de certos sintomas decisivos, mas ainda subterrâneos, de renascimento — esta impressão obsidiante de um teísmo irresistivelmente ascendente, ou mais especificamente ainda, de uma ascendente e irresistível descristianização » (AvH 339).

Um espírito tão grande como o de Teilhard tinha que sofrer forçosamente perante tamanho problema. Não é de estranhar, pois, que esta antinomia aparente entre Cristo e o mundo se convertesse para ele numa verdadeira obsessão.

« Ora pois, afinal de contas, para sermos cristãos, devemos renunciar a ser humanos no sentido mais amplo e profundo da palavra, áspera e apaixonadamente humanos ? Para seguir a Jesus e ter acesso ao seu Corpo celestial, devemos rejeitar a esperança de apalpar e preparar algo de absoluto, sempre que à custa do nosso trabalho domestiquemos um pouco mais de determinismo, conquistemos um pouco mais de verdade e realizemos um pouco mais

de progresso? Para permanecermos unidos a Cristo, deveremos desinteressar-nos da marcha própria deste cosmos embriagado e cruel, que nos arrasta e se ilumina em cada uma das nossas consciências? E esta renúncia não correria o risco de converter a quem o intentasse num bando de mutilados, de tíbios e de débeis? Eis aqui o problema vital, no qual se chocam entre si em todo o coração cristão a fé divina que sustenta e a paixão terrena, seiva de todo o esforço humano » (A vida Cósmica, 1916).

Não podemos acusar Teilhard de Chardin de falta de sinceridade. Pelo contrário, apresentou o problema cruamente, até demasiado cruamente. As perspectivas do reino de Deus, não alteram necessàriamente o valor e o equilíbrio da nossa actividade terrena? O crente no Céu e na Cruz poderá permanecer autênticamente fiel à vida e à terra? Recordemos o grito blasfemo de um Nietzsche: « O Deus da Cruz é uma maldição contra a vida... Entendestes-me? Dionísios contra o Crucificado! ».

O dilema é trágico... E a solução ? O conflito costuma acabar de ordinário das três maneiras seguintes : ou o cristão, reprimindo o seu gosto pela terra, se esforça por viver só para o Céu; ou, cansado de lutar, decide-se por fim a empreender

o que lhe parece uma vida humana autêntica; ou — e é o caso mais frequente — renuncia a compreender totalmente a Deus e inteiramente as coisas e, imperfeito a seus olhos, insincero diante do próximo, leva uma vida dupla, dividida entre Deus e o mundo. As três saídas — porque realmente não são nenhuma solução — são catastróficas, tanto para o homem como para o cristão.

Não haverá pois uma verdadeira solução? Uma autêntica solução? Ou melhor, não nos acharemos acaso perante um dilema mal posto? E, em tal caso, não lhe será possível ao cristão, sem realizar nenhuma concessão à natureza, mas por sede de maior perfeição, conciliar com o amor de Deus o amor do próximo, e com o esforço ascético de renúncia o esforço humano de desenvolvimento?

Quem nos dirá, pois, o que às vezes invencivelmente nos abala à vista da terra ou do mar ou do vasto passado, como se estivéssemos na vizinhança de uma presença beatificante que se esconde!... Quem conseguirá operar a bem-aventurada união entre esta chamada obscura, tão profundamente arreigada no coração de todo o homem digno deste nome, e a vocação de um Deus pessoal! (GP 205).

O Meio Divino

O caminho está, pois, à vista. E foi missão de Teilhard arriscar-se por ele até encontrar uma solução para ele e para nós. Antes, contudo, teve que entrar profundamente no problema e convertê-lo, por assim dizer, em parte integrante da sua vida. Pois só o que viveu no seu espírito a tese e a antítese é capaz de realizar a valer a síntese.

A luta começou muito cedo na sua alma e alcançou a máxima intensidade durante os primeiros anos da sua vida religiosa. Levado pelo seu ideal « sobrenatural », Teilhard pensou mesmo em renunciar para sempre às ciências « naturais », apesar de ser um grande entusiasta delas. Se então não se « desviou », ficou-o devendo ao sentido do autênticamente humano e cristão do seu director espiritual, de quem sempre recebeu como resposta à sua luta interior, que o Deus da Cruz esperava tanto a expansão natural do seu ser como a sua santificação, sem lhe indicar contudo o como e o porquê. Mas isto bastava. Teilhard seguraria firmemente desde este momento ambas as extremidades da corda, e não pararia até enlaçá-las.

Desta funda vivência nasceu a espiritualidade de Teilhard de Chardin, Nele devemos ver antes de tudo o testemunho de uma vida consagrada integramente e sem divisões, a Deus e ao mundo. Talvez seja este testemunho o legado mais valioso que nos deixou Teilhard. É a sua fórmula de santidade, a sua visão pessoal do Cristianismo. Um cristianismo afirmativo e encarnado, que não teme o mundo porque vislumbrou nele a presença de Deus e a acção santificadora de Cristo. O mundo como uma atmosfera divina que nos envolve. A diafania de Deus. O ambiente divino! O meio divino!

A QUI ESTÁ O TÍTULO DE UMA CONHECIDA OBRA de Jesus Ortega, que vem mesmo a pedir de boca para caracterizar a espiritualidade de Teilhard de Chardin. O humano, a nossa vida de cada dia com as suas alegrias e com as suas dores, com as suas tensões e descansos, com as suas surpresas e com os seus aborrecimentos, sem deixar de ser humana pode alcançar um valor divino. Compõem-na duas metades essenciais. De um lado, o domínio da actividade, do esforço, do desenvolvimento. Do outro, a passividade, o sofrimento, a renúncia. Ambas podem e devem colaborar na realização do grande ideal espiritual de Teilhard: a divinização do mundo em Jesus Cristo.

Consideremos, prèviamente, a dimensão da actividade. Cristâmente falando, não há nada tão certo como a sua possível santificação, « Tudo o que façais por palavra ou por obra, diz-nos S. Paulo, fazei tudo em nome do Senhor Jesus Cristo, dando graças a Deus e ao Pai por meio d'Ele » (Colos. 3, 17). Toda a acção humana, seja de que ordem for, contanto que seja honesta, converte-se para o cristão, que vive a sua condição de filho de Deus e membro de Cristo, numa coisa tão sagrada como uma acção de graças.

« Em virtude da Criação e, mais ainda, da Encarnação, nada é profano neste mundo para quem sabe ver. Pelo contrário tudo é sagrado para o que sabe distinguir em cada criatura a parcela de ser escolhido, submetida à atracção de Cristo em vias de consumação » (MD 56).

Efectivamente, se é certo que a Criação não está ainda acabada, mas realiza-se de um modo mais belo do que nunca à nossa volta, mediante a nossa acção no mundo, e pelo mundo colaboramos com a potência criadora de Deus, coincidimos com ela, tornamo-nos, por assim dizer, o seu instrumento e o seu prolongamento. Este contacto é contínuo, visto que estamos sempre a operar. E enquanto não pusermos limites à nossa fidelidade e à recti-

dão da nossa intenção, unida a nossa vontade com a divina, pomo-nos em contacto, em certo modo, pelo nosso coração, com o coração de Deus.

E ao mesmo tempo, se é certo que Cristo é o centro e o termo de um universo em movimento, a nossa acção contribui também para completar o mundo in Christo Jesa. Mediante cada uma das nossas obras colaboramos, atómica mas realmente, no prolongar-se do Corpo místico, na contribuição para um pouco mais de plenitude do Cristo cósmico.

Compreendemos agora o profundo sentido cristão da acção no mundo? O nosso trabalho de cada dia na fábrica, na oficina, no laboratório ou no nosso quarto de estudo, não é já só um meio de ganhar o nosso pão, mas também uma forma de adoração. « A verdadeira forma de adoração, escreve belamente Teilhard numa das suas cartas, começo a compreendê-lo, é a investigação ». Que perspectivas de acção cristã para a nossa época técnica! É qualquer coisa de semelhante a uma igreja invisível, que se ergue no meio da cidade ruidosa... Teilhard sonha nos futuros construtores desta igreja. Serão uns homens novos. Profundamente cristãos e totalmente humanos, reunirão em si e exaltarão num gesto sintético de adoração, o desejo apaixo-

nado de conquistar o mundo e o anelo absoluto de unir-se a Deus.

Que fica então da acusação de desertores que lancavam sobre nós os incrédulos? A resposta de Teilhard não pode ser mais justa nem mais veemente. Nós, desertores ? Nós, desdenhosos do trabalho humano?! Quão pouco nos conheceis! Vós, na luta pelo mundo, só considerais em jogo o êxito ou o fracasso do homem. Para nós está em jogo em certo sentido, o triunfo de Deus. Em nome da nossa fé, temos o direito e o dever de nos apaixonarmos pelas coisas da terra, Homo sum ? Plus et ego ! Como vós, e até mais do que vós - já que só nós podemos prolongar até ao infinito as perspectivas do nosso esforço — queremos entregar-nos de corpo e alma, ao sagrado dever da investigação. Sondemos todos os muros e intentemos todos os caminhos. Perscrutemos todos os abismos. Deus o quer. Deus encarnado não veio a reduzir a magnífica responsabilidade nem a esplêndida ambição do nosso desenvolvimento. Non minuit sed sacravit. Isso sim : este desenvolvimento não se realizará em nós sem um certo distanciamento. É a Deus, ûnicamente a Deus, que buscamos nas criaturas. O nosso interesse reside realmente nas coisas, mas em dependência da presença de Deus nelas. E assim, nós, os cristãos somos os mais afortunados dos homens, visto que no decorrer da nossa acção caduca colaboramos com uma coisa definitiva, a própria obra de Deus.

« Parece-me que é uma obrigação fundamental para o homem tirar de si mesmo e da terra tudo o que ela pode dar ; e esta obrigação é tanto mais urgente, quanto mais ignoramos em absoluto, que limites, talvez ainda muito distantes, Deus pôs ao nosso conhecimento e às nossas forças naturais. Crescer e realizar-se o mais possível, tal é a lei imanente ao ser. Não posso crer que, ao abrir-nos perspectivas para uma vida mais divina, Deus nos tenha dispensado com isso, de continuar ainda no seu plano natural, a obra da criação. Parece-me que seria « tentá-lo » deixar andar o mundo, sem se esforçar por o dominar e conhecê-lo melhor (GP 161).

Porquê, pois, homens de pouca fé, o temor e o incómodo perante o progresso do mundo? Porquê multiplicar imprudentemente as profecias e as proibições? « Não vades por aí... não intenteis isso... tudo está sabido: a terra está velha e vazia e não há nada para encontrar ».

Tentar tudo para Cristo! Esperar tudo para Cristo! Nibil intentatum. É esta a verdadeira atitude cristă. Divinizar não é destruir, mas antes sobrecriar. Nunca saberemos suficientemente o que a encarnação espera ainda das forças do mundo. Nunca esperamos demais da unidade humana crescente » (MD 20).

Fica ainda a outra metade da nossa vida: a paixão, a diminuição, a dor e, como resumo de todo o nosso processo de passividade, a morte. Qual há-de ser, perante esta via dolorosa, a atitude do cristão? Antes de tudo, a resistência e a luta. Tem que se lutar primeiramente com Deus contra o mal. Só depois, se a luta termina com a derrota — e mais de uma vez acabará assim — virá o momento da resignação. Mas não a resignação estóica ou desesperada do pagão, mas a resignação serena e confiada do autêntico cristão. A comunhão na dor e na morte com Deus e com o seu Cristo. Comunhão que transfigura e dá a vida eterna.

A árvore sagrada da Cruz arraiga assim necessàriamente em toda a vida humana e cristã. Porque a Cruz é, de um modo geral, a doutrina a que adere todo o homem persuadido de que, entre a imensa agitação cósmica e humana, há uma saída e que este caminho sobe. Para o cristão, a Cruz significa, além disso, a revelação do grande mistério do

pecado e da dor ; o descobrimento da realidade apaixonante e insondável de Cristo, Senhor da criação, que aceita, para remi-lo, o sofrimento e a culpa do mundo; a segurança de que a autêntica felicidade não se encontra neste mundo, mas para além de nós mesmos e de quanto nos rodeia. A compreensão do sentido da Cruz não nos fará tristes nem froixos diante da vida, mas, pelo contrário, serenamente corajosos e atentos ao mesmo tempo à sua incompreensível seriedade. O caminho real da santa Cruz é precisamente o caminho do esforço e do sofrimento humanos sobrenaturalmente prolongado e rectificado. A Cruz não é nada de inumano mas sim algo de sobre-humano. Ela erguia-se, desde sempre, no alto do caminho que leva a humanidade peregrina às alturas mais elevadas da criação. Agora a Cruz não está nua mas revestida de Cristo. Crux iniuncta. Para o cristão, não se trata de desaparecer na sombra, mas de levantar-se até à luz da Cruz.

Acção e paixão, esforço e renúncia, harmonizam-se, pois, na doutrina espiritual de Teilhard de Chardin. Pois se é certo que se deve trabalhar incansàvelmente pelo próprio desenvolvimento e pelo do mundo, também é certo que os dois não se consumam senão pelo caminho da noite mística, da morte, da cruz, isto é, do sacrifício radical do egoísmo. É, pois, inútil discutir a supremacia da acção ou da paixão, da entrega ou do distanciar-se na vida cristã.

« Porquê separar e opor duas faces naturais do mesmo esforço ? O vosso dever e o vosso desejo essenciais consistem em unir-vos a Deus. Mas para vos unirdes, é preciso que antes sejais inteiramente vós mesmos. Então desenvolvei primeiro a vossa personalidade, tomai posse do mundo para serdes. E depois renunciai a vós mesmos, aceitai a vossa diminuição para serdes para o Outro. Aqui está o único e duplo preceito da ascética cristã completa » (MD 106).

Evidentemente não se trata de uma prioridade de tempo mas de natureza, Acção e paixão, crescimento e diminuição formam um duplo movimento sempre presente em cada existência cristã. A sua combinação concreta é muito variada e extraordinăriamente delicada, porque temos de guardar-nos sempre da ilusão de nos buscarmos egoistamente a nós mesmos sob o pretexto de nos realizarmos e crescermos em Deus. Contudo, é bem certo que na Igreja e na vida há diversas vocações: há um S. Tomás de Aquino e um S. João de Deus. Também há um

tempo para crescer e outro para diminuir. Tão depressa domina o desenvolvimento natural como a aniquilação mística. A única coisa certa é que a entrega ao mundo sempre estará penetrada de renúncia, que o fluxo da personalização humana irá acompanhado sempre do refluxo da despersonalização sobre-humana em Cristo.

A espiritualidade de Teilhard de Chardin resume a grande aventura da sua vida. Cristificar a matéria. Buscar e achar a Deus no centro do mundo. Uma magnifica e esplêndida aventura — no decorrer da qual Teilhard nos confessa que mais de uma vez sentiu medo —, mas na qual lhe era impossível não arriscar-se, pois para ela o arrastavam o seu amor a Cristo e o seu amor ao mundo, junto com o seu imperioso desejo de fazer com que Deus aparecesse maior, tão grande como Ele deve ser. Agora no fim da sua carreira, Teilhard podia olhar confiadamente para trás, para aquele ideal de harmonização do amor de Cristo com o amor do mundo, que entrevira havia muitos anos, nos alvores do seu sacerdócio:

« Eu quereria ser, Senhor, desde a minha humilde posição, o apóstolo e, se não é ousadia dizê-lo, o evangelista do vosso Cristo no universo. Eu quereria com as minhas meditações, com a minha palavra, com a prática de toda a minha vida, descobrir e pregar as relações de continuidade que fazem do cosmos em que nos movemos, um meio ou ambiente divinizado pela Encarnação, divinizante pela comunhão, divinizável pela nossa cooperação...

Aqueles que ficam deslumbrados pela nobreza do esforço humano, eu quero afirmar-lhes em nome de Cristo, que o trabalho dos homens é sagrado, sagrado pela vontade que ele submete a Deus e sagrado pela grande obra que elabora no decorrer dos seus infinitos ensaios, a libertação natural e sobrenatural do espírito.

Aos que são cobardes, tímidos, pueris ou estreitos na sua religião, eu quero recordar-lhes que o desenvolvimento humano é exigido por Cristo com vistas ao seu Corpo, e que, em relação ao mundo e à verdade, existe um dever absoluto de investigação » (O Sacerdote, 1918).

Teilhard de Chardin cumpriu fielmente este programa juvenil. A sua existência foi a encarnação viva da sua própria missão, e constitui, por isso, um dos testemunhos mais belos e comovedores da nossa época. A DOUTRINA ESPIRITUAL de Teilhard de Chardin é o complemento mais belo da sua visão do mundo. É uma espiritualidade positiva e optimista. Divinizar o universo em Jesus Cristo. Colaborar na acção criadora de Deus, Contribuir para a plenitude do Cristo místico. Buscar a Deus na ciência, na técnica, no trabalho no mundo e pelo mundo. Fazer da investigação uma nova forma de adoração. Cooperar com a nossa acção e, como consequência do mistério da Cruz, também com a nossa paixão, na construção da Jerusalém futura.

O ideal de Teilhard de Chardin é belo e atraente, mas não é possível aceitá-lo plenamente, sem fazê-lo antes objecto das nossas reflexões, Teilhard viu acertadamente que o cristianismo é muito distinto de um ópio adormecedor, que a crença no céu não traz consigo nenhuma infidelidade à terra, e acentuou com todas as consequências a urgência da tarefa do cristão no mundo. A terra para o cristão é mais do que uma mera antessala do céu. Ao mesmo tempo que um lugar de prova é também uma tarefa e uma missão. Teilhard compreendeu também que a solução da antinomia aparente entre Deus e o mundo acha-se no nosso medianeiro, o Deus-Homem, Jesus Cristo, com cuja Encarnação Deus desceu ao mundo e o mundo foi elevado até Deus. Um mundo criado por Deus e no qual o Verbo encarnou, não poderia ser mau ou, até, adverso ao seu Criador. Trabalhar, de corpo e alma pela perfeição do mundo significa, pois, unir-se a Deus pela mediação de Cristo.

Com esta afirmação central Teilhard está plenamente de acordo com a Igreja que, ao longo da sua história milenária se viu obrigada uma e outra vez a defender os valores terrenos perante as negações de um transcendentalismo exagerado. E está de acordo com a mais pura tradição teológica e espiritual. A magnífica fórmula tomista — « a graça não nega mas aperfeiçoa a natureza » — não é exactamente a clássica expressão da síntese entre o ponto de vista imanente e o transcendente, entre uma Teologia aberta ao mundo e um mundo fundamentado teológicamente, no qual o ideal de autenticidade e de arraigue natural é sublimado pela graça sobrenatural? E os ditos de Santa Teresa: « Até entre as panelas anda Deus » e de S. Inácio: « Buscar e achar a Deus em todas as coisas », não são também o formular clássico da difícil harmonia entre uma visão activa e uma visão contemplativa, entre uma contemplação ordenada à acção e uma acção arreigada na contemplação e encaminhada a achar a Deus no mundo?

Poderia até vislumbrar-se no próprio centro do ideal teilhardiano o grande princípio do humanismo cristão, que tão vigorosamente afirmou Péguy, ao fazer perante o mesmo Deus a defesa do seu Polieuct: « Não basta rebaixar o temporal para erguer-se ao nível do eterno. Não basta desprezar a natureza para se elevar ao nível da graça. Não basta com renegar do mundo para alcançar a Deus... Jesus Cristo não rebaixa de nenhum modo o mundo para ele se levantar: Ele dá ao mundo o que lhe pertence. Os que se afastam do mundo, os que pensam levantar-se mediante a renúncia do mundo, se mediante tal renúncia rebaixam o mundo, não serão levantados ». É o humanismo do mais puro raizame católico, que deve defender-se àrduamente como a

herança mais valiosa perante certas infiltrações antihumanas do transcendentalismo protestante. É o
humanismo no qual o filósofo alemão J. Pieper viu
acertadamente o princípio constitutivo do Ocidente.
Pois nós, homens do Ocidente europeu, não poderíamos nunca contentar-nos nem com um naturalismo imanente, fechado a toda a chamada sobrenatural, nem com uma religiosidade transcendente,
isolada de toda a tarefa intramundana, Não poderíamos viver nunca à parte daquela harmonia entre
Deus e o homem, em que sempre se estribou a
nossa grandeza e a nossa força. Para nós é tão certo
que o desprezo de Deus implica o desprezo do
homem como é impossível rebaixar o homem sem
menoscabar com isso a honra de Deus.

Teilhard de Chardin tem, pois, como sempre, uma boa parte de razão. Mas não a tem toda. A solução cristã do nosso problema da relação com o mundo e com os valores terrenos abarca com certeza os dois extremos, desde a aceitação até a renúncia, mas pode-se acentuar um mais do que o outro. Ora bem, não existe nenhuma espécie de dúvida que Teilhard de Chardin sublinhou especialmente a linha positiva, até talvez demasiado. Pois, apesar da sua espiritualidade reservar um lugar muito preciso à passividade e ao afastamento, tem-se, no entanto, a impressão de que o que conta realmente é a acção, o esforço, a investigação, o serviço ao mundo e a entrega apaixonada ao progresso humano. Teilhard de Chardin chegou a delinear uma « formulação nova da santidade » que, num confronto infeliz do « ontem » e do « amanhã », transfere para uma dimensão activa e cósmica as virtudes mais características da ética cristã:

« Adorar, ontem, significava preferir Deus a todas as coisas, ou referindo-lhas ou sacrificando-lhas. Adorar, hoje, é entregar-se de corpo e alma, ao acto criador, associando-se a Deus para completar o mundo pelo esforço e investigação.

Amar ao próximo, antes, era não fazer-lhe mal e curar-lhe as chagas. A caridade, daqui por diante, sem deixar de ser compassiva, consumir-se-á numa vida entregue ao comum avanço.

Ser puro, ontem, era principalmente abster-se e guardar-se de manchas. A castidade, amanhã, chamar-se-á sobretudo sublimação dos poderes da carne e de toda a paixão.

Ser desprendido, antes, era não interessar-se pelas coisas e usar delas o menos possível. Ser desprendido, agora, será superar cada vez mais toda a verdade e toda a beleza por força do mesmo amor que se lhes tem.

Ser resignado, antes, podia significar aceitar passivamente as condições presentes do universo. Ser resignado, agora, só será permitido ao lutador que cai nos braços do anjo » (Cristologia e evolução, 1953).

Mais ainda, Teilhard estende a sua atitude afirmativa até ao contacto do homem com a matéria. Impregnados os seus olhos das realidades da fé e abrasado o seu coração num amor universal para com a criação inteira, Teilhard fala às vezes de um « casto abraço » com a matéria, à qual chama lìricamente « mão de Deus » e « carne de Cristo ». Em vez da antiga fuga platónica da matéria para poder estar mais perto do espírito, Teilhard prega ao homem de hoje a aproximação familiar e o contacto rejuvenescedor com a realidade material do universo. A pureza não consiste para ele na separação, mas numa penetração mais profunda do mundo. O seu ideal não é o homem angelista, hostil a um universo de que tem medo, mas o homem encarnado, abraçado estremecedoramente com o cosmos material e corpóreo, ao qual arrasta consigo na sua marcha em direcção a Deus,

« Oh! Que formoso é ver o espírito elevar-se, ataviado com as riquezas da terra!

Banha-te na matéria, filho do homem! Mergulha nela onde for mais violenta e mais profunda! Luta dentro da sua corrente e bebe das suas ondas! Ela embalou outrora a tua inconsciência e ela te levará até Deus!» (HU 67-68).

O homem, que é capaz como o mesmo Teilhard, de cantar um *Hino à matéria*, porque nela entreviu a presença misteriosa de Deus e de Cristo:

« Bendita sejas, matéria universal, duração sem limites, éter sem margens — tríplice abismo das estrelas, dos átomos e das gerações —, tu que, trasbordando e dissolvendo as nossas estreitas medidas, nos revelas as dimensões de Deus (HU 72).

Matéria fascinante e forte. Matéria que acaricias e virilizas. Matéria que enriqueces e destróis — confiando nas influências celestes que embalsamaram e purificaram as tuas águas —, abandono-me às tuas camadas potentes. A virtude de Cristo passou por ti (MD 129).

Sem ti, matéria, sem os teus ataques, sem os teus arranques, viveríamos inertes, parados, pueris, ignorantes de nós mesmos e de Deus. Tu que magoas e tu que saras, tu que resistes e tu que te dobras, tu que destróis e tu que

constróis, tu que prendes e tu que desprendes, seiva das nossas almas, mão de Deus, carne de Cristo, matéria, eu te bendigo » (HU 72).

Pondo de parte certas expressões poéticas evidentemente inadequadas, o menos que pode dizer-se destes e doutros textos semelhantes é que acentuam excessivamente o aspecto imanente da espiritualidade cristă com prejuízo do transcendente. Trata-se neles muito mais da consagração do mundo do que do seu prévio e imprescindível distanciamento ; de uma santidade de avanço e de conquista mais do que de abnegação e renúncia. É certo que o seu autor não chegou a esta espiritualidade de união senão através de uma rigorosa ascese. Mas, podemos esperar o mesmo de todos os seus leitores ? É certo também que essa visão teilhardiana da matéria, orientada para o espírito, criada por Deus, consagrada por Cristo, tem fundas ressonâncias religiosas e cristãs. Mas, não lhe faltará, para ser verdadeira, o outro aspecto da verdade cristã, a saber, que depois do pecado e ainda mesmo contando com a Redenção, o contacto do homem com o mundo não se faz sem o risco de ser infiel a Deus e ao mesmo Cristo ? A concepção cristã da vida espiritual é profundamente dramática; não vê nunca a luz sem a sombra, a paz sem a guerra. Teilhard, ao contrário, tem mais olhos para as luzes do que para as sombras. Não falou ele mesmo de « alcançar o céu com todo o gosto da terra »? Na mesma Cruz vê Teilhard muito mais « o caminho do progresso » e a « sublimação da lei de toda a vida », do que o « escândalo » e a « loucura » que, no parecer de S. Paulo, significa necessáriamente aos olhos de toda a sabedoria humana. Há outro aspecto completamente distinto do Cristianismo, que não chega a expressar-se suficientemente na visão de Teilhard.

O Evangelho fala-nos certamente da obrigação de negociar com os talentos recebidos, mas também da pérola escondida pela qual se deixa tudo quanto se tem, e até, do grão de trigo que, semeado na terra, morre, mas precisamente por isso frutifica para o céu. O Evangelho não louva únicamente a acção de Marta, mas ainda mais a contemplação de Maria. O Evangelho exalta a renúncia, a abnegação própria, o seguir a Cristo no seu caminho de Dor e Morte redentora. Teilhard, levado pelo seu afã de participar no trabalho dos seis dias da Criação, parece esquecer-se às vezes de tomar também parte no descanso do sétimo dia e na agonia

do Getsémani. De qualquer modo, é demasiado claro que na vida cristă há um lugar para a pura quietude da contemplação, como também o há para a compaixão reparadora que completa, segundo a frase de S. Paulo, « o que falta à paixão de Cristo ». E não há dúvida nenhuma que o homem actual lançado numa actividade desenfreada e numa ainda mais desenfreada busca do prazer, não perderia nada e ganharia tudo, se se decidisse a entrar no velho caminho da contemplação e da aceitação voluntária da dor redentora, Santa Teresa de Jesus, ao propor-nos o seu ideal de viver « como se no mundo não houvesse mais ninguém senão ela e Deus » e Pascat, ao falar-nos da doença como « do estado normal do cristão » e do dever de velar sempre no horto como Cristo, porque « o Senhor está em agonia até ao fim do mundo» levaram certamente ao extremo outra possibilidade cristã, de cuja ausência contudo se ressente a espiritualidade de Teilhard de Chardin.

Poderíamos, até, inverter a visual teilhardiana e, mantendo tensa a dialéctica cristã de aceitação e de renúncia, inclinar, contudo, mais a balança para o lado da transcendência do que para o da imanência. Isto é o que faz o conhecido teólogo Jesuíta,

Karl Rahner, exactamente num estudo sobre a Weltfreudigkeit, ou afirmação gozosa do mundo na espiritualidade cristă. Dir-se-ia pois que o cristianismo significa antes de tudo a culminância da transcendência. No Cristianismo Deus revelou-se ao homem em Jesus Cristo. O Deus absolutamente transcendente e inacessível - o Deus a quem ninguém viu e que habita numa luz inatingível entrou pela Encarnação no mundo e na história, exactamente para superar a pura imanência e elevar o homem à participação da vida divina, Depois de Cristo, já não é possível ao homem uma vida puramente natural, visto que foi elevado por Ele à ordem sobrenatural. E esta elevação realizou-se concretamente por meio da paixão e morte de Cristo. A Cruz, plantada no centro da história da nossa salvação, converte-se assim em símbolo da oposição cristă à afirmação ingénua de uma vida puramente mundana e natural. Ser cristão significará dar um « sim » absoluto ao Deus transcendente que falou em Jesus Cristo, ao seu oferecimento de Graça e ao seu caminho de Cruz e, consequentemente, um « não » ao mundo e aos valores puramente naturais, na medida em que forem incompatíveis com o destino sobrenatural. Deus, e não o mundo, é a

pátria definitiva do cristão. Viverá certamente « neste » mundo mas voitado de cara para o « outro » mundo. Lutará e trabalhará na terra e no tempo, mas fixando a sua esperança no céu e na eternidade. S. Paulo viveu desta maneira, à espera de « desprender-se deste corpo e de estar com Cristo ». E os primeiros cristãos não pensavam doutra maneira, como no-lo manifesta aquela oração comovedora da Didaché:

« Venha a graça e vá-se este mundo ». O cristianismo parece, pois, essencialmente fuga saeculi, uma fuga da imanência para a transcendência.

Mas — e este é precisamente o lugar exacto onde pode e deve inserir-se a espiritualidade de Teilhard — esta fuga saeculi não poderia ser nem total nem definitiva. A ascese cristã é a resposta necessária do homem à chamada de Deus. Mas significa unicamente um meio : nunca um fim, O Cristianismo não tem nada que ver com o ideal budista do Nirvana. O mundo e as suas criaturas são boas. O importante é conhecer a vontade de Deus a respeito delas e realizá-la absolutamente na aceitação ou na renúncia. Se o homem, pois, se abriu a Deus pela fé e pôs a sua vontade no centro do seu coração e a Cruz no horizonte da sua vida, então a

própria tarefa terrena, elevada pela graça, torna-se para ele um caminho para Deus, o Deus transcendente e imanente, longínquo e próximo ao mesmo tempo, que sai ao encontro do homem mais além do mundo, mas também no mundo. A afirmação cristã da transcendência não supõe, pois, a negação da imanência.

A verdadeira atitude cristă é a que já foi definida pelos fins do século II por Clemente de Alexandria: os cristãos devem ser Kosmioi kai byperkosmioi, Fiéis à tarefa mundana, mas ainda mais ao destino supramundano. Somos cristãos e vivemos para Deus e para o seu Cristo, e caminhamos para Ele—o caminho da Cruz—para mais além de toda a imanência humana: somos hyperkosmioi. Mas não seríamos bons cristãos, se não fôssemos também Kosmioi. Não seríamos bons cristãos se deixássemos a tarefa humana aos não-crentes, se não buscássemos também no mundo e na história Aquele que veio aqui ao nosso encontro, para que também aqui pudéssemos encontrá-lo.

Concluído o balanço da doutrina espiritual de Teilhard, completada dialècticamente a sua atitude com a contrária, chegou o momento de fazer justiça às magníficas perspectivas que nos abre. Teilhard viu com clareza que o mundo actual caminha ràpidamente para uma grandiosa tarefa comunitária.

« Em nós e à nossa volta, desenrola-se ràpidamente um fenómeno psicológico de uma importância incalculável, que poderíamos chamar o despertar do sentido humano. Os homens começam a sentir-se juntos e unidos para uma grande tarefa, cujo progresso os cativa com uma emoção quase religiosa. Saber mais, poder mais. Estas palavras sem deixarem de ter para nós um sentido utilitário, aureolam-se aos olhos de quase todos com um sentido sagrado. Actualmente os homens dão a vida correntemente para que o mundo progrida » (VP 421).

Os cristãos não poderíamos estar ausentes deste esforço mundano, sem atraiçoar a nossa missão supramundana. Viu isto acertadamente Teilhard e expressou-o vigorosamente nas páginas apaixonadas de Le Milieu divin. Teilhard restituiu a alegria e a força do trabalho aos cristãos actuais, mostrando-lhes a grandeza da obra a realizar e a esperança certa de levá-la a cabo. Agora o Cristo já pode sair do seu gheto e tomar parte activa — em primeira linha — na grande aventura da humanidade contemporânea. Ele sabe melhor que os outros o que esta

formidável humanidade em vias de crescimento busca e não encontra, e tem plena consciência do que ela pode, mas também do que lhe falta: a urgência cada vez mais explícita, mais refinada e mais luxuosa de um Deus a quem adorar.

Teilhard de Chardin mostrou-nos este Deus. B o Cristo Criador e Redentor da Revelação neotestamentária. E mostrou ao mesmo tempo que nem o mundo tem nada a temer deste Deus, nem a nossa fé em Deus a temer do mundo. Onde fica então agora a tentação do mundo demasiado grande? E a sedução do mundo demasiado belo? Em seu lugar levanta-se o astro do Cristo universal, Rei e Senhor da Criação, in quo omnia constant. As linhas mestras do pensamento de Teilhard polarizam-se para Ele, e à sua volta cristaliza por última vez a sua intuição central:

« Quanto maior for o homem, mais unida, mais consciente e mais senhora da sua força será a humanidade, mais bela será a criação, mais perfeita será a adoração, e mais achará Cristo pelas suas prolongações místicas um corpo digno de ressurreição. É tão impossível que o mundo tenha dois cumes, como dois centros uma circunferência. O Astro que o mundo espera, sem saber ainda pronunciar o seu nome, sem saber apreciar exactamente a sua transcendência, sem poder distinguir os mais espirituais e divinos dos seus raios, é forçosamente o mesmo Cristo que nós esperamos » (MD 201).

Só desde esta perspectiva essencialmente cristã, mais ainda, cristocêntrica, é compreensível a pessoa e a obra do P. Chardin, Porque, como mostrou maravilhosamente o P. de Lubac, trata-se na sua cosmovisão de um « pensamento religioso ». Pensamento religioso que brotou de uma profunda experiência cristă e leva a uma visão cristă do mundo. A existência e a obra de Teilhard são perfeitamente unitárias e coerentes. Não há nelas dois aspectos contrapostos e distanciados entre si, como dois « compartimentos estanques » : um científico e outro religioso, um profano e outro sagrado, um humanista e outro teológico. A sua unidade vem de dentro, o que, no caso de Teilhard, quer dizer desde a sua profunda fé cristã. Tem razão G. Crespy ao afirmar que a mesma concepção do mundo do grande jesuíta « não se aguenta finalmente senão pelo alto ».

Esta verificação é muito importante, porque às vezes uma leitura superficial de uma obra, exube-

rante de entusiasmo pelo mundo e pelos valores humanos, poderia produzir a impressão contrária. Esta ilusão de perspectiva funda-se no mesmo método apologético do P. Teilhard. Ele pretendeu juntar em si mesmo e oferecê-la assim aos outros a visão do sábio e a do cristão.

Nada, pois, de estranho que, levado da sua essencial intenção apologética, tome como ponto de partida do seu itinerário de intelectual crente aquilo em que unicamente podia coincidir com o incrédulo: a fé no mundo. Tal é o caso deste texto aparentemente paradoxal e até escandaloso, mas cujo conteúdo, entendido no seu contexto estritamente apologético, não tem nada que não possa ser salvo:

« Se, como consequência de uma revolução interior, perdesse sucessivamente a minha fé em Cristo, a minha fé num Deus pessoal, a minha fé no espírito, parece-me que continuaria a acreditar no mundo. O mundo (o valor, a infalibilidade e a bondade do mundo) isso é, em última análise, a primeira e a única coisa em que creio. Por esta fé vivo e sinto que a esta fé hei-de entregar-me, por cima de qualquer dúvida, no momento da morte... Entrego-me à fé confusa num Mundo infalível e uno, conduza-me aonde me conduzir » (Como en creio, 1934).

Este texto, como tantos outros do seu autor, está muito longe de ser irrepreensível, mas oferece-nos apesar de tudo uma das sínteses mais breves e características do pensamento teilhardiano. O P. Tei-Ihard coloca-se no ponto de vista do seu interlocutor incrédulo e não lhe exige outra fé que a que elee com ele uma boa parte dos nossos contemporâneos — já prèviamente admite. Essa fé « confusa » no mundo, como algo a que o homem, consciente ou inconscientemente, se entrega. A hipótese fictícia - tão chocante à primeira vista - de uma possível « revolução interior » não faz senão acentuar metòdicamente a importância dessa crença comum no mundo como a « primeira e única coisa em que se crê ». Primeira, porque é o ponto de partida de um caminho de pensamento; única, porque, bem entendida, inclui em si implicitamente tudo o mais. De facto, todo o imenso esforço da obra de Teilhard não consiste, no fundo, noutra coisa senão no trabalho de desentranhar as implicações desta fé fundamental no mundo: a fé no espírito, a fé num Deus pessoal, e, por último, talvez, a fé em Cristo. Aquela primeira fórmula, paradoxalmente negativa e descendente, converte-se de repente nestoutra triunfalmente afirmativa e ascendente:

« Eu creio que o universo é uma evolução. Eu creio que a evolução se dirige para o espírito. Eu creio que o espírito culmina num Deus pessoal. Eu creio que a Pessoa suprema é o Cristo universal » (Como en creio, 1934).

Só agora chegou Teilhard ao termo do seu caminho. E só agora o que o seguiu até ao fim, é capaz também de precatar-se de que neste imponente edifício teilhardiano a verdadeira « pedra fundamental » coincide no fundo com a « chave de abóbada », visto que, se só à luz da fé em Deus é razoável e inteligível a fé no mundo, só a partir da fé em Cristo as melhores esperanças humanas deixam de ser um desejo inacessível para se converterem numa realidade tão incompreensível como verdadeira. Fé em Deus que se revelou em Cristo, eis aqui a base e a cúpula da fé teilhardiana, Jesus Cristo, a pedra que haviam rejeitado os construtores do mundo moderno, convertido de novo em pedra angular (1 Petr. 2, 7). Jesus Cristo como a suprema afirmação, em quem a aspiração do homem se encontra com a promessa de Deus; como Aquele em quem não há nenhum « não » desesperador, mas só um « sim » gozoso e cheio de esperança, o «Sim» que Deus disse ao homem, ao qual por

Balanço e perspectivas

sua mediação responde o homem com um vibrante « Amém » para glória de Deus (2 Cor., 1, 18).

Aos cristãos de hoje compete levar a cabo a obra que Teilhard nos delineou. É um ideal tão antigo como o mesmo cristianismo: fundamentar tudo em Cristo; recapitular tudo em Cristo. Já tudo é nosso; mas nós, de Cristo; e Cristo, de Deus.

Uma obra
arriscada e providencial

NOSSO DIÁLOGO COM TEILHARD DE CHARDIN aproxima-se do seu ponto final. No decorrer dele transpareceram suficientemente os acertos e desacertos do seu pensamento, as suas vantagens e os seus perigos. Não é, pois, possível aceitar em conjunto a obra de Teilhard, sem escrever à margem as precisões e os complementos indispensáveis. Não se trata de esfumar as suas perspectivas mais essenciais mas antes de fixá-las e continuá-las, tarefa que sem dúvida o mesmo Teilhard agradeceria, Porque ele era todo o contrário de um pensador exacto e rigoroso : era um vidente e um profeta, Reduzir as suas intuições a conceitos, elevar as suas vivências à inteligência, encarnar na realidade as suas visões, eis aqui a missão que devem realizar os que se consideram discípulos do grande jesuíta.

10

Uma obra arriseada e providencial

É pois, uma obra arriscada a de Teilhard de Chardin, obra que exige do leitor uma bagagem intelectual, não só científica mas sobretudo filosófica e teológica, que infelizmente pouquíssimos possuem. Mas seríamos injustos com esta obra, se juntamente com o seu risco não puséssemos também em relevo o seu carácter providencial. Ela põe à disposição dos cristãos actuais uma visão unitária do universo que não só pode dignamente colocar-se ao lado das grandes sínteses de Hegel e de Marx, mas até as supera, assimilando e harmonizando os elementos positivos de ambas e trazendo uma resposta justa e construtiva ao seu racionalismo panteísta ou ao seu ateísmo materialista.

O valor e a importância da síntese teilhardiana avultará ainda mais, se considerarmos o seu carácter eminentemente científico. Vivemos num mundo em que a ciência alcançou uma importância extraordinária e um poder jamais igualado. Isto implica naturalmente grandes vantagens mas também grandes riscos. Um homem tão atento aos movimentos do nosso tempo como o Papa Pio XII, já advertiu que uma das tentações mais difíceis da investigação científica consiste na erecção de uma cidadela orgulhosa, uma moderna torre de Babel, como

desafio da inteligência humana à sabedoria do Criador. Em Teilhard de Chardin, ao contrário, encontramo-nos com o esforço ciclópico de um homem de ciência por edificar uma catedral a Deus e a Cristo.

Aqui reside justamente o sentido apologético da obra teilhardiana. Trata-se de uma obra dirigida a encontrar o ponto de inserção da mensagem cristă na actual visão científica do cosmos. Teilhard prepara deste modo o caminho ao Cristianismo. Faz palpável a sua maravilhosa fecundidade e a sua força perene, Mostra ao homem de hoje que só no Cristianismo pode achar a plenitude do seu desenvolvimento e enriquecimento pessoais junto com a resposta às suas inquietações e anelos mais íntimos, visto que só o Cristianismo dá ao seu esforço e à sua esperança a força construtora não de um ideal vaporoso e desvanecente, mas d concreta e viva : o Cristo eterno, « Pri lidade universal, Cristo, porque fo' os homens, colocou-se em posição sempre em transe de orientar par e de vivificar a marcha ascen cias, em que Ele se inseriu » samente por isso, o Cristiar

É pois, uma obra arriscada a de Teilhard de Chardin, obra que exige do leitor uma bagagem intelectual, não só científica mas sobretudo filosófica e teológica, que infelizmente pouquíssimos possuem. Mas seríamos injustos com esta obra, se juntamente com o seu risco não puséssemos também em relevo o seu carácter providencial. Ela põe à disposição dos cristãos actuais uma visão unitária do universo que não só pode dignamente colocar-se ao lado das grandes sínteses de Hegel e de Marx, mas até as supera, assimilando e harmonizando os elementos positivos de ambas e trazendo uma resposta justa e construtiva ao seu racionalismo panteísta ou ao seu ateísmo materialista.

O valor e a importância da síntese teilhardiana avultará ainda mais, se considerarmos o seu carácter eminentemente científico. Vivemos num mundo em que a ciência alcançou uma importância extraordinária e um poder jamais igualado. Isto implica naturalmente grandes vantagens mas também grandes riscos. Um homem tão atento aos movimentos do nosso tempo como o Papa Pio XII, já advertiu que uma das tentações mais difíceis da investigação científica consiste na erecção de uma cidadela orgulhosa, uma moderna torre de Babel, como

desafio da inteligência humana à sabedoria do Criador. Em Teilhard de Chardin, ao contrário, encontramo-nos com o esforço ciclópico de um homem de ciência por edificar uma catedral a Deus e a Cristo.

Aqui reside justamente o sentido apologético da obra teilhardiana. Trata-se de uma obra dirigida a encontrar o ponto de inserção da mensagem cristă na actual visão científica do cosmos. Teilhard prepara deste modo o caminho ao Cristianismo. Faz palpável a sua maravilhosa fecundidade e a sua força perene. Mostra ao homem de hoje que só no Cristianismo pode achar a plenitude do seu desenvolvimento e enriquecimento pessoais junto com a resposta às suas inquietações e anelos mais íntimos, visto que só o Cristianismo dá ao seu esforço e à sua esperança a força construtora não de um ideal vaporoso e desvanecente, mas de uma pessoa concreta e viva : o Cristo eterno. « Princípio de vitalidade universal, Cristo, porque foi homem entre os homens, colocou-se em posição e está desde sempre em transe de orientar para Ele, de purificar e de vivificar a marcha ascendente das consciências, em que Ele se inseriu» (FH 327). E precisamente por isso, o Cristianismo é a única força

capaz no mundo actual de sintetizar o universal e o pessoal, o serviço do mundo e o serviço de Deus. « Na hora presente, sobre a superfície inteira da Noosfera, o Cristianismo representa a única corrente de pensamento suficientemente audaz e suficientemente progressivo para abraçar prática e eficazmente o mundo num gesto completo e indefinidamente perceptível, no qual a fé e a esperança se consumam na caridade » (FH 331).

È certo que na arquitectura da apologética teilhardiana há abóbadas inacabadas e outras que requerem contrafortes mais seguros. Mais do que construir o edifício, quis ele ser lançado na base do que os seus sucessores levantariam com maior precisão e firmeza. Mas perante a importância crescente da mentalidade científica e do espírito de progresso e de investigação no mundo actual, pode perguntar-se, com mais de um crítico, se a orientação da apologética de Teilhard não será nas suas linhas mestras uma das mais apropriadas ao homem de hoje. O que não quer dizer que a apologética de Teilhard seja a única. Nem seguer que esteja ao alcance de todos os espíritos. Recentemente escrevia François Mauriac no seu belo livro Ce que je crois : « Nada me é menos natural do que a ten-

dência que leva Teilhard de Chardin a prolongar a Cristo para as dimensões do cosmos. Não é que me escandalize, visto que o intento corresponde às exigências do mundo moderno e terá ajudado muito nesta era atómica a salvaguardar a fé. Mas eu pertenço a outra casta de espíritos. O mistério admirável aos meus olhos é que o Criador se reduza aos limites de cada criatura em particular e que a mais humilde criatura, porque pensa e sofre, seja portadora do Deus infinito sobre um cosmos cego, surdo e sem pensamento». Mauriac, homem de coração solitário, que mergulhou na experiência humana da dor e da culpa, encontra em Pascal um companheiro em busca de Cristo muito mais íntimo e convincente do que Teilhard de Chardin, De novo nos encontramos com a mesma oposição dialéctica : Pascal em frente de Teilhard de Chardin. Dois grandes espíritos, dois grandes cristãos e, contudo, dois caminhos diversos para o mesmo Cristo. Se Teilhard se fixa principalmente na aspiração da natureza, Pascal fixa-se na sua insuficiência e na sua indigência. Se Teilhard se fixa sobretudo na Encarnação como complemento e aperfeiçoamento de um universo que aspira à união, Pascal fixa-se antes na Redenção como restauradora de uma

humanidade ensombrada pelo sofrimento e pelo pecado, Non omnia possumus omnes. Nem todo o cristão é capaz de viver com a mesma intensidade todas as verdades da fé, mesmo que não lhe seja permitido excluir da sua confissão a nenhuma, A adesão de Teilhard à fé da Igreja foi total e absoluta, mas é claro que viveu e compreendeu mais a fundo os aspectos positivos do dogma do que os negativos. Daí que, dentro do que costuma entender-se por uma apologética intrínseca, o método teilhardiano da convergência deva ser completado, como indicou o P. D'Armagnac, pelo método pascaliano do contraste. A conjugação dos dois caminhos, ao partirem da totalidade do real, tornará mais fácil o acesso à totalidade do mistério cristão.

Perante a pessoa e a obra de Teilhard de Chardin, o mundo contemporâneo dividiu-se em dois partidos opostos e irreconciliáveis: de um lado, os admiradores encantados e derretidos, do outro, os adversários duros e desconfiados. Uns e outros parecem querer aplicar ao caso Teilhard de Chardin as palavras de Cristo: « Quem não está comigo, está contra mim », esquecendo-se de que o que vale de Cristo não vale absolutamente de nenhum outro homem. A única atitude razoável está, como sempre, no justo meio. Por isso, aos que condenam em bloco e sem apelação a obra de Teilhard eu atrever-me-ia humildemente a dar-lhes o conselho de intentarem antes uma empresa semelhante. Intentarem simplesmente colocar-se no ponto de vista do seu adversário : isso dar-lhe-á uma compreensão para os aspectos acertados da sua obra. Ao contrário, aos que quisessem canonizar apressadamente a Teilhard e ao seu pensamento, eu lembrar-lhes-ia que nele há muitas coisas por esclarecer e a corrigir. « Para domesticar uma ideia nova, diz-nos Newman, faz falta tempo ». E eu ajuntaria ainda : faz falta a colaboração de muitos, a discussão crítica e o diálogo construtivo, tudo coisas que infelizmente faltaram em grande parte a Teilhard.

Este foi exactamente o intento buscado neste estudo. E este é também, no fundo, o sentido da atitude de reserva prudente e cheia de cuidados que, perante o pensamento de Teilhard, adoptou a Igreja. O conhecido aviso do Santo Ofício de 30 de Junho de 1962 não fez senão reforçar esta reserva. Sem querer julgar do labor científico do

P. Teilhard, a Igreja põe-nos em guarda perante as « ambiguidades » e « graves erros » que em matéria de Filosofia e Teologia se escondem na sua obra. Notemos bem : a Igreja não condena nem proíbe, mas avisa e põe em guarda. Esta posição do magistério jerárquico não só é digna da nossa obediência e respeito mas também da nossa consideração.

Por conseguinte, deve afastar-nos tanto de uma aprovação prematura como de uma desaprovação global e inconsiderada. Logo, se por um lado chama a atenção dos fiéis, menos formados, sobre os perigos de uma leitura irreflexiva ou imatura que daria lugar a erros e confusões, por outro, parece convidar os estudiosos a corrigir, a completar e a continuar a obra iniciada por Teilhard à luz de todas as exigências da fé cristã. Porque, não há dúvida, Teilhard de Chardin abriu em muitos aspectos um caminho novo que deverá ser continuado no futuro. Este esforço, por fazer ainda, será precisamente o que nos permitirá distinguir com clareza o que há de definitivo ou de prematuro no seu pensamento. E no pior dos casos, o nome de Pierre Teilhard de Chardin passará à história como o de um grande homem e um grande cristão que, desde o seu lugar

e da sua hora concretos, se esforçou por realizar a missão mais urgente e iniludível do pensamento cristão de todas as épocas : harmonizar a fé com a ciência, o que cremos com o que sabemos. Eis aqui, ao meu modo de ver, a melhor de entre as muitas coisas que podemos aprender na escola de Pierre Teilhard de Chardin.

Apêndice

1

Trechos selectos de Teilhard de Chardin

Prólogo do · Fenómeno Humano · (111. 25-20)

Estas páginas representam um esforço para ver e fazer ver, o que se torna e o que exige o Homem, se o colocarmos todo e até ao fim no quadro das aparências.

Porquê tentar ver ? e porquê fixar o nosso olhar no objecto humano ?

Ver. Poderia dizer-se que toda a Vida está nisto, senão finalmente, pelo menos essencialmente. Ser mais é unir-se mais : é este o resumo e a conclusão até desta obra. Mas, como havemos de verificar, a unidade não cresce senão apoiada num crescer de consciência, isto é, de visão. Eis a razão por que a história do Mundo vivo se reduz à elaboração de olhos cada vez mais perfeitos no seio de um Cosmos onde é possível discernir sempre cada vez mais. A perfeição de um animal, a supremacia do ser pensante, não se medem pela penetração e pelo

poder sintético do seu olhar? Procurar ver mais e melhor não é, pois, uma fantasia, nem uma curiosidade nem um luxo. Ver ou morrer, tal é a situação imposta pelo dom misterioso da existência a tudo o que é elemento do Universo. E tal é, por conseguinte, num grau superior, a condição humana.

Mas se realmente é tão vital e tão ditoso o conhecer, porquê, repito, fixar de preferência a nossa atenção no Homem? O Homem não está ele suficientemente descrito e não é ele aborrecido? E não é exactamente um dos atractivos da Ciência, o desviar os nossos olhos para se repousarem num objecto diferente de nós mesmos?

Por um duplo título, que o torna duas vezes centro do Mundo, o Homem impõe-se ao nosso esforço de ver, como a chave do Universo.

Primeiro, subjectivamente, somos inevitàvelmente centro de perspectiva, com relação a nós próprios. Terá sido uma ingenuidade, talvez necessária, da Ciência nascente, imaginar que ela podia observar os fenómenos em si, tais quais eles se desenrolassem à margem de nós próprios. Instintivamente, físicos e naturalistas, operaram ao princípio, como se o seu olhar mergulhasse de cima num Mundo que a sua consciência podia penetrar sem o sofrer nem

o modificar, Começam agora a dar-se conta que as suas observações mais objectivas estão todas impregnadas de convenções aceites desde o princípio e por isso, das formas ou hábitos de pensamento desenvolvidos no decorrer do desenvolvimento histórico da Investigação. Chegados ao fim das suas análises, já não sabem lá muito bem se a estrutura que elas atingiram é a essência da Matéria que estudam ou o reflexo do seu próprio pensamento. E simultâneamente reparam que como repercussão em si mesmos das suas descobertas, se encontram eles próprios metidos, em corpo e alma, na trama das relações que eles cuidavam lançar de fora sobre as coisas : apanhados na sua própria rede. Metamorfismo e endomorfismo, diria um geólogo, Objecto e sujeito adaptam-se e transformam-se mùtuamente no acto de conhecimento. Por isso, quer queira, quer não, o Homem reencontra-se e olha para si mesmo em tudo o que vê.

É realmente uma servidão mas compensada imediatamente por uma certa e singular grandeza.

É simplesmente banal e até escravizante, para um observador, transportar consigo, para onde quer que vá, o centro da paisagem que atravessa. Mas que acontece ao passeante se os acasos do seu passeio o levam a um ponto naturalmente vantajoso (cruzamento de caminhos ou de vales) a partir do qual não só o olhar mas as próprias coisas irradiam? E então, coincidindo o ponto de vista subjectivo com uma distribuição objectiva das coisas, a percepção estabelece-se na sua plenitude, A paisagem fica compreendida e iluminada. Vê-se.

Parece ser este o privilégio do conhecimento humano.

Não é necessário ser homem para dar pelos objectos e pelas forças « à volta » ao derredor de si. Todos os animais são capazes disso tão bem como nós. Mas é próprio do Homem ocupar uma tal posição na Natureza, que esta convergência de linhas não seja só visual mas estrutural. As páginas que se seguem não farão senão verificar e analisar este fenómeno. Em virtude da qualidade e das propriedades biológicas do Pensamento, encontramo-nos colocados num ponto singular, sobre um nó, que domina a fracção inteira do Cosmos actualmente aberta à nossa experiência. Centro de perspectiva, o Homem é ao mesmo tempo centro de construção do Universo. Tanto por proveito como por necessidade, é pois a ele que é necessário final-

mente reduzir toda a Ciência. — Se de facto ver é ser mais, vejamos o Homem e viveremos mais.

E para isso disponhamos correctamente a vista. Desde que existe, o Homem é oferecido como espectáculo a si mesmo. De facto, há dezenas de séculos que não olha senão para ele. E contudo apenas começa a ter uma vista científica da sua significação na Física do Mundo. Não nos admiremos desta lentidão no despertar. Nada é tão difícil de notar muitas vezes como o que deveria « entrar-nos pelos olhos ». Não é necessária a educação da criança para separar as imagens que assediam a sua retina recentemente aberta? Ao Homem, para descobrir o homem até ao fim, eram necessários toda uma série de « sentidos » cuja aquisição gradual — falaremos disto — enche e ritma a história mesma das lutas do Espírito.

Sentido da imensidão espacial, na grandeza e na pequenez, desarticulando e espaçando no interior de uma esfera de raio indefinido, os círculos dos objectos em volta de nós.

Sentido da profundidade, estendendo laboriosamente, ao longo de séries ilimitadas, sobre distâncias temporais desmedidas, acontecimentos que uma espécie de gravidade tende continuamente a apre-

11

sentar-nos como reduzida a uma ténue folha de Passado,

Sentido do número, descobrindo e apreciando sem pestanejar a multidão estonteante de elementos materiais ou vivos implicados na menor transformação do Universo.

Sentido da proporção, compreendendo mais ou menos a diferença de escala física que separa, nas dimensões e nos ritmos, o átomo da nebulosa, o ínfimo do imenso.

Sentido da qualidade, ou da novidade, chegando, sem quebrar a unidade física do Mundo, a distinguir na Natureza, camadas absolutas de perfeição e crescimento.

Sentido do movimento, capaz de notar os desenvolvimentos irresistíveis escondidos nas grandíssimas lentidões, — a extrema agitação dissimulada debaixo de um véu de descanso, — e o que há de mais recente a infiltrar-se no meio da repetição monótona das mesmas coisas,

Sentido do orgânico, por fim, descobrindo as ligações físicas e a unidade estrutural debaixo da justaposição superficial das sucessões e das colectividades, Faltando estas qualidades na nossa vista, o Homem ficará indefinidamente para nós, faça o que fizer para se mostrar, o que é ainda para tantas inteligências : objecto errante num Mundo desconjuntado. — Mas desapareça da nossa óptica a tríplice ilusão da pequenez, do plural e do imóvel, e o Homem tomará logo, sem esforço, o lugar central que anunciávamos : cume momentâneo de uma Antropogénese a coroar ela mesma uma Cosmogénese.

O Homem não poderia ver-se completamente fora da Humanidade, nem a Humanidade fora da Vida, nem a Vida fora do Universo.

Daqui o plano essencial deste trabalho: a Pré-Vida, a Vida, o Pensamento, — porque estes três acontecimentos desenham no Passado e orientam para o futuro (a Sobrevivência!) a mesma e única trajectória: a curva do Fenómeno humano.

Fenômeno humano - assim mesmo.

Esta palavra não é tomada ao acaso. Escolhi-a por três razões:

Primeiro, para afirmar que o Homem, na Natureza, é realmente um facto, dependendo (ao menos parcialmente) das exigências e dos métodos da Ciência. Depois, para fazer compreender que, entre os factos apresentados ao nosso conhecimento, nenhum é mais extraordinário nem mais esclarecedor.

Finalmente, para insistir bem no carácter particular do Ensaio que apresento.

O meu único fim e a minha verdadeira força, no decorrer destas páginas é simplesmente, repito, procurar ver, isto é, desenvolver uma perspectiva homogénea e coerente da nossa experiência geral estendida ao Homem. Um conjunto que se desenrola.

Não se busque pois aqui uma explicação última das coisas — uma Metafísica, Não haja engano também a respeito da grande realidade que atribuo às diferentes partes do filme que apresento, Quando tentar imaginar o Mundo antes das origens da Vida, ou a Vida no Paleozóico, não me esquecerei de que haveria contradição cósmica em imaginar um Homem espectador dessas fases anteriores à aparição de qualquer Pensamento na Terra. Não pretenderei pois descrevê-las como foram realmente, mas como devemos representar-no-las a fim de que o Mundo seja verdadeiro nesse momento para nós: o Passado, não em si, mas como aparece a um observador colocado no cume avançado onde nos colocou a Evolução. Método seguro e modesto, mas que basta,

como veremos, para fazer surgir por simetria e à frente surpreendentes visões de futuro.

Mas mesmo reduzidas a estas humildes proporções, as vistas que tento exprimir aqui, são amplamente tenteadoras e pessoais. Mesmo assim, apoiadas num esforço de investigação considerável e numa reflexão prolongada, dão uma ideia, através de um exemplo, da maneira como se apresenta hoje na Ciência o problema humano.

Estudado estreitamente em si pelos antropólogos e juristas, o Homem é pouca coisa e mesmo diminuída: sendo a sua individualidade demasiado marcada disfarçando aos nossos olhos a Totalidade, o nosso espírito acha-se inclinado, ao considerá-lo, a partir a Natureza e a esquecer-se das ligações profundas dela e dos seus horizontes imensos: é o man antropocentrismo, Daqui a repugnância, ainda sensível entre os cientistas, em aceitar o Homem como objecto de Ciência que não seja senão pelo

Chegou o momento de notar que uma interpretação, mesmo positivista, do Universo, deve, para ser satisfatória, abarcar tanto o interior como o exterior das coisas, tanto o Espírito como a Matéria. A verdadeira física é a que chegar, algum dia, a

seu corpo.

Treehos de Teilhard de Chardin

integrar o Homem total numa representação coerente do mundo.

Oxalá que eu faça sentir que esta tentativa é possível e que dela depende, para quem quer e sabe ir ao fundo das coisas, a conservação em nós da coragem e da alegria de actuar.

Duvido, em verdade, que haja para o ser pensante minuto mais decisivo do que aquele em que, ao caírem-lhe as escamas dos olhos, descobre que ele não é um elemento perdido nas solidões cósmicas mas sim uma vontade de viver universal que converge e se hominiza nele.

O Homem, não centro estático do Mundo — como ele se julgou durante muito tempo — mas eixo e flecha da Evolução, — o que é muito mais belo.

O paradoxo humano (111. 179-120)

De um ponto de vista puramente positivista, o Homem é o mais misterioso e o mais desconcertante dos objectos encontrados pela Ciência. E de facto, devemos confessar, a Ciência ainda lhe não encontrou um lugar nas suas representações do Universo. A Física chegou a circunscrever provisòriamente o mundo do átomo. A Biologia chegou a pôr uma certa ordem nas construções da Vida. Apoiada na Física è na Biologia, a Antropologia explica por sua vez, mais ou menos, a estrutura do corpo humano e certos mecanismos da sua fisiologia. Mas uma vez reunidos estes traços, o retrato, manifestamente não corresponde à realidade. O Homem, tal como a Ciência consegue hoje reconstituí-lo, é um animal como os outros, — de tal forma tão pouco separável, pela sua anatomia, dos Antropóides, que as modernas classificações da Zoologia, regressando à posição de Lineu, o incluem com eles na mesma superfamília dos Hominoidados. Ora, a julgar pelos resultados biológicos da sua aparição, não é algo completamente diferente?

Salto morfológico ínfimo; e ao mesmo tempo incrível abalo das esferas da Vida: todo o paradoxo humano... E toda a evidência, por conseguinte, que nas reconstruções actuais do Mundo, a Ciência descuida um factor essencial, ou, para dizer melhor, uma dimensão completa do Universo.

Conforme a hipótese geral que nos guia, desde o princípio destas páginas, para uma interpretação coerente e expressiva das aparências actuais da Terra, eu quereria fazer ver, nesta nova Parte, consagrada ao Pensamento, que, para dar ao Homem a sua posição natural no Mundo experimental, é necessário e suficiente fazer entrar em linha de conta o de dentro ao mesmo tempo que o de fora das coisas. Este método já nos permitiu apreciar a grandeza e o sentido do movimento vital. É ele ainda que nos permitirá ver em harmonia, numa ordem que tornou a baixar concorde sobre a Vida e a Matéria, a insignificância e a suprema importância do Fenómeno humano.

Entre os últimos estudos do Plioceno onde o Homem estava ausente e o nível seguinte onde o geólogo deveria ter ficado pasmado ao reconhecer os primeiros quartzos talhados, que se passou? E qual é a verdadeira grandeza do salto?

Eis o que se trata, quanto a nós, de adivinhar e de medir, — antes de continuar, de estádio em estádio, até ao passo decisivo em que hoje se encontra metida a Humanidade em marcha.

O passo da reflexão (FIL 100-101)

Entre os biólogos continua a reinar a incerteza acerca de um sentido e mais ainda acerca de um eixo marcado à Evolução. Da mesma forma, e por uma razão semelhante, a maior divergência se manifesta ainda entre Psicólogos, quando se trata de decidir se o psiquismo humano difere específicamente (por « natureza ») do dos seres aparecidos antes dele. De facto a maioria dos « cientistas » contestaria antes a validade de semelhante corte. O que não se disse— e não se diz ainda— sobre a inteligência dos Animais!

Se queremos decidir esta questão (tão necessária a decidir para a Ética da Vida como para o conhecimento puro...) da « superioridade » do Homem sobre os Animais, só vejo um meio : afastar resolutamente, no feixe dos comportamentos humanos, todas as manifestações secundárias e equívocas da actividade interna e colocar-se em frente do fenómeno central da Reflexão.

Desde o ponto de vista experimental, que é o nosso, a Reflexão, como a palavra o indica, é o poder adquirido por uma consciência de flectir ou dobrar-se sobre si e de tomar consciência de si mesma como de um objecto dotado da sua consistência e do seu valor particulares: não só conhecer, mas conhecer-se; não só saber, mas saber que se sabe. Por esta individualização de si mesmo no

fundo de si mesmo, o elemento vivo, até aqui derramado e dividido num círculo difuso de percepções e de actividades, encontra-se constituído, pela primeira vez, em centro em forma de ponto, em que todas as representações e experiências se unem e se consolidam num conjunto consciente da sua organização.

O fenómeno eristão (Epilogo do VII. 524-312)

Nem no jogo das suas actividades elementares, que só podem ser postas em movimento pela esperança de algo imperecedoiro; nem no jogo das suas afinidades colectivas que exigem, para funcionarem, a acção de um amor vencedor, a Vida reflectida não pode continuar a exercer-se nem a progredir, a não ser que brilhe por cima dela um pólo supremo de atracção e de consistência. Nem individual nem socialmente a Noosfera pela sua estrutura, não poderia fechar-se doutra forma senão sob a influência de um Centro Ómega.

Tal é o postulado a que nos levou a aplicação integral ao Homem das leis experimentais da Evolução. Mas desta conclusão, à primeira vista, toda teórica, quem não vê a possível ou mesmo a provável repercussão sobre a experiência?

Se Ómega não fosse senão o foco, longínquo e ideal, destinado a emergir no fim dos tempos da convergência das consciências terrestres, nada, fora desta mesma convergência, poderia revelá-lo à nossa vista. No momento em que vivemos, nenhuma outra energia de natureza pessoal seria reconhecível na Terra senão a representada pela soma das pessoas humanas.

Mas, se pelo contrário, como o admitimos, ómega se encontra actualmente já existente e operando no mais profundo da massa pensante, então parece inevitável que a sua existência se manifeste desde agora por alguns indícios à nossa observação. Para animar a Evolução no decurso dos seus estádios inferiores, o pólo consciente do Mundo não podia actuar, é natural, senão velado de Biologia, sob forma impessoal. Sobre a coisa pensante que nós nos tornámos por hominização, é-lhe possível agora irradiar de Centro a centros, — pessoalmente. Seria verosímil que o não fizesse?... Ou toda a construção aqui apresentada do Mundo é ideologia vã ou então em qualquer parte à volta de nós, sob uma forma ou outra, algum excesso de energia pessoal, extra-humana, se deve descobrir, denunciando a grande Presença... se olharmos bem,

E aqui se descobre a importância para a Ciência do Fenómeno cristão.

O Fenómeno cristão.

No final de um estudo sobre o Fenómeno humano, esta expressão não é tomada ao acaso ou por simples simetria de palavras. Ela tenta definir sem ambiguidade o espírito em que quero falar.

Vivendo no centro do Cristianismo, poderia ser suspeito de querer introduzir aqui manhosamente a sua apologia. Ora, ainda aqui, e tanto quanto um homem pode separar em si diversos planos de conhecimento, não é o crente convicto, mas o naturalista que fala e pede ser ouvido.

O facto cristão está diante de nós. Tem o seu lugar entre as outras realidades do Mundo.

Como é que, primeiro, pela substância do seu Credo, depois, pelo seu valor de existência, por fim, pelo seu extraordinário poder de crescimento, ele me parece trazer às perspectivas de um Universo dominado por energias de natureza pessoal a confirmação crucial de que temos necessidade : eis o que eu quereria mostrar.

1. Elros de erença

Aos que o não conhecem senão de fora, o Cristianismo parece extremamente emaranhado. Na realidade, considerado nas suas linhas mestras, contém uma solução do Mundo, muito simples e espantosamente ousada.

No centro, e de tal modo nítida que desconcerta, a afirmação intransigente de um Deus pessoal: Deus-Providência, conduzindo o mundo com solicitude, e Deus-Revelador, comunicando-se ao homem no plano e pelos caminhos da inteligência, Deste personalismo tenaz, ainda há bem pouco olhado como obsoleto e condenado, ser-me-á fácil, depois de tudo o que disse, fazer notar num instante o valor e a actualidade. O que importa notar aqui é como, no coração dos fiéis, uma tal atitude dá lugar e alia-se sem esforço a tudo o que há de grande e de são no Universo.

Considerado no decorrer da fase judaica, o cristianismo pôde julgar-se religião particular de um. povo. Mais tarde, submetido às condições gerais do conhecimento humano, pôde imaginar para si o mundo demasiado pequeno à volta dele. Pelo menos, apenas constituído, tendeu sempre a englobar nas suas construções e nas suas conquistas a totalidade do sistema que ele chegava a representar-se.

Personalismo e universalismo.

Sob que forma estes dois caracteres encontraram meio de se unirem na sua teologia ?

Por motivos de comodidade prática e talvez também de timidez intelectual, a Cidade de Deus é demasiadas vezes descrita nos Livros piedosos em termos convencionais e puramente morais. Deus e o Mundo que ele governa: uma vasta associação de essência jurídica, concebida à guisa de uma família ou de um governo. Totalmente diferente é a perspectiva fundamental com que se alimenta e donde brota, desde as origens, a seiva cristã. Por falso evangelismo, julga-se frequentemene honrar o Cristianismo reduzindo-o a uma suave filantropia. É não compreender nada dos seus « mistérios », o não ver neles a mais realista e a mais cósmica das fés e das esperanças. Uma grande família, o Reino de Deus ? Sim, num sentido. Mas, noutro sentido também, uma maravilhosa operação biológica : a da Encarnação redentora,

Criar, acabar e purificar o Mundo, lemos já em Paulo e em João, é para Deus unificá-lo, unindo-o orgânicamente a ele (1). Ora, como o unifica ele? Imergindo-se parcialmente nas coisas, fazendo-se « elemento », e depois, graças a esse ponto de apoio encontrado interiormente no seio da Matéria, tomando a direcção e a chefia do que nós agora chamamos a Evolução. Princípio de vitalidade universal, Cristo, por ter surgido homem entre os homens, pôs-se em posição e está desde sempre disposto a dominar, a aperfeiçoar, a dirigir e a vivificar poderosamente a subida geral das consciências na qual ele se inseriu. Por uma acção perene de comunhão e de sublimação, agrega a si o psiquismo total da Terra. E quando tiver assim reunido e transformado tudo, atingindo num gesto final o foco divino donde nunca saiu, fechar-se-á sobre si mesmo e sobre a sua conquista. E então, diz-nos S. Paulo, « não haverá senão Deus, tudo em todos ».

⁽¹⁾ Já segundo o pensamento grego, e segundo o pensar geral, « ser » e « ser um » não é a mesma coisa ?

Forma superior de « panteísmo » em verdade (¹), sem mostra envenenada de mescla nem de aniquilação. Expectativa de unidade perfeita, ao mergulhar na qual, cada elemento encontrará, ao mesmo tempo que o Universo, a sua consumação.

Porque o Universo atinge o seu acabamento numa síntese de centros em perfeita conformidade com as leis da União. Deus, centro de centros. Nesta visão final culmina o dogma cristão. — Exactamente, e tão bem, o ponto Ómega, cuja hipótese nunca, sem dúvida, eu ousaria encarar nem formular racionalmente, se, na minha consciência de crente não tivesse encontrado não só o modelo especulativo, mas a realidade viva.

2. Valor de existência

É relativamente fácil arquitectar uma teoria do Mundo, Mas ultrapassa as forças individuais o forçar artificialmente o nascimento de uma religião. Platão, Espinosa, Hegel puderam criar concepções do mundo que lutam em amplidão com as perspectivas da Encarnação. E contudo nenhuma destas metafísicas chegou a passar os limites da ideologia. Uma após outra lograram talvez iluminar os espíritos, mas não chegaram nunca a engendrar a Vida. O que, aos olhos de um « naturalista », faz a importância e o enigma do Fenómeno cristão, é o seu valor de existência e de realidade.

Real, é-o o Cristianismo em primeiro lugar, pela amplidão espontânea do movimento que ele logrou criar na Humanidade. Dirigindo-se a todo o homem e a todas as classes de homens, tomou logo o seu lugar entre as correntes mais vigorosas e mais fecundas registadas até aqui pela história da Noosfera. Quer adiramos a ele, quer nos separemos dele, a sua marca e a sua influência não são sensíveis em toda a parte na Terra moderna?

Valor quantitativo de vida sem dúvida, medido pela grandeza do raio de acção. Mas valor qualitativo sobretudo, acrescentarei eu, manifestando-se, como no caso de todo o progresso biológico, pela aparição de um estado de consciência especificamente novo.

E aqui penso no amor cristão.

O amor cristão, coisa incompreensível para os que nunca o saborearam. Que o infinito e o intangível possam ser amáveis; que o coração humano

177

12

^{(1) «} En pási panta Theos ».

possa pulsar pelo seu próximo com uma caridade verdadeira, isso parece a muita gente que eu conheço, simplesmente impossível, - e quase monstruoso. Fundado ou não numa ilusão, um tal sentimento existe e é mesmo excepcionalmente poderoso. Como se pode duvidar disto? Para o provar basta registar brutamente os resultados que não cessa de produzir à nossa volta. Não é um facto positivo que, desde há vinte séculos, milhares de místicos hauriram na sua chama ardores de tal forma apaixonados que deixam atrás deles, em brilho e em pureza, os impulsos e as ternuras de qualquer amor humano? Não é também um facto que, por o terem experimentado, outros milhares de homens e de mulheres renunciam cada dia a qualquer outra ambicão e a qualquer outra alegria que não seja a de se entregarem laboriosamente e cada vez mais a esse sentimento de caridade ? E não é, finalmente, um facto, que eu posso garantir, que se o amor de Deus viesse a extinguir-se nas almas dos fiéis, o enorme edifício de ritos, de jerarquia e de doutrinas que representa a Igreja recairia instantâneamente no pó de que saiu ?

Realmente, se numa região apreciável da Terra apareceu e se desenvolveu uma zona de pensamento na qual um verdadeiro amor universal não só foi concebido e pregado, mas se revelou psicològicamente possível e pràticamente operante, eis para a Ciência do Homem um fenómeno de importância capital, tanto mais capital quanto o movimento longe de amortecer, parece querer ganhar ainda em velocidade e em intensidade.

3. Poder de Cressimento

Para a quase totalidade das religiões antigas, a renovação das concepções cósmicas que caracterizam o « espírito moderno » foi uma crise da qual, se ainda não morreram, pode prever-se que não se levantarão. Estreitamente ligadas a mitos insustentáveis, ou envolvidas numa mística de pessimismo e de passividade, é-lhes impossível ajustarem-se às imensidades precisas, ou às exigências construtivas, do Espaço-Tempo. Já não correspondem às condições da nossa Ciência nem da nossa Acção.

Ora, ao choque que faz desaparecer os seus rivais, o Cristianismo, que se poderia julgar à primeira vista também abalado, dá, pelo contrário, todos os sinais de se lançar para a frente. Porque, pelo facto das novas dimensões tomadas aos nossos olhos pelo Universo, ele reconhece-se ao mesmo tempo, como mais vigoroso em si e como mais necessário ao Mundo, do que nunca o foi.

Mais vigoroso, Para viverem e se desenvolverem as concepções cristãs têm necessidade de uma atmosfera de grandeza e de ligação. Quanto mais vasto for o Mundo, mais as suas conexões interiores serão orgânicas, mais triunfarão as perspectivas da Encarnação. E eis o que começam a descobrir, não sem surpresa, os crentes. Apavorado um momento pela Evolução, o cristão repara agora que esta traz-lhe simplesmente um meio magnifico de se sentir mais de Deus e de se dar mais a ele, Numa Natureza de trama pluralista e estática, o domínio universal de Cristo, podia ainda, em rigor, confundir-se com um poder extrínseco e sobre-imposto. Que urgência, que intensidade não reveste esta energia crística num Mundo espiritualmente convergente ? Se o Mundo é convergente e se Cristo ocupa o seu centro, então a Cristogénese de S. Paulo e de S. João não é outra coisa, nem nada menos, do que o prolongamento ao mesmo tempo esperado e inesperado da Noogénese na qual, segundo a nossa experiência, culmina a Cosmogénese. Cristo reveste-se orgânicamente da

majestade mesma da sua criação. E por este capítulo, é, sem metáfora, que por todo o comprimento, espessura e profundura do Mundo em movimento o homem se vê capaz de sentir e descobrir o seu Deus. Poder literalmente dizer a Deus que o amamos não só com todo o nosso corpo, com todo o nosso coração, com toda a nossa alma, mas com todo o Universo em via de unificação, eis uma oração que não se pode fazer senão no Espaço-Tempo.

Mais necessário. Dizer do Cristianismo que, apesar de todas as aparências contrárias, ele se aclimata e cresce num Mundo prodigiosamente alargado pela Ciência, não seria ver senão a metade do que se passa. A Evolução vem infundir em certo modo um sangue novo às perspectivas e às aspirações cristãs. Mas em paga a fé cristã não está destinada, não se apresta ela a salvar e até a reforçar a Evolução?

Não é possível o progresso a esperar na Terra, tentei eu mostrar, sem o primado e o triunfo do Pessoal no cume do Espírito. Ora, na hora presente, na superfície inteira da Noosfera, o Cristianismo representa a Única corrente de Pensamento suficientemente audaciosa e progressiva capaz de abraçar prática e eficazmente o Mundo, num gesto completo e indefinidamente perfectível, em que a fé e a esperança se consumam numa caridade. Só ele, absolutamente só ele na Terra moderna, se mostra capaz de sintetizar num só acto vital o Todo e a Pessoa. Só ele pode inclinar-nos não só a servir mas a amar o formidável movimento que nos leva,

Que quer isto dizer senão que ele realiza todas as condições que temos direito de esperar de uma Religião do Futuro e que, portanto, por ele passa realmente, como o afirma, o eixo principal da Evolução?

E agora resumamos a situação.

 Considerado objectivamente, isto é, como fenómeno, o movimento cristão, pela sua radicação no Passado, e pelos seus desenvolvimentos incessantes, apresenta os caracteres de um Phylum.

2) Recolocado numa Evolução interpretada como uma subida de Consciência, este phylum, pela sua orientação para uma síntese à base de amor, progride exactamente na direcção pressuposta para a flecha da Biogénese.

 No impulso que guia e mantém a sua marcha para a frente, esta flecha que sobe implica essencialmente a consciência de se encontrar em relação actual com um Pólo espiritual e transcendente de convergência universal.

Para confirmar a presença, à frente do Mundo, do que nós chamamos o ponto Ómega, não está aqui exactamente a contraprova de que estávamos à espera? O raio de sol a furar as nuvens? A Reflexão, sobre o que sobe, do que já está no alto? A ruptura da nossa Solidão? A influência perceptível no nosso Mundo, de am outro e Supremo Alguém... O Fenómeno cristão, surgindo no centro do Fenómeno social, não seria isto exactamente?...

Em presença de tanta perfeição na coincidência, mesmo que eu não fosse cristão, mas simplesmente homem de ciência, eu creio que me faria a pergunta.

A essência do transformismo (VP. 26-37, 32-40)

Para que o transformismo fosse perigoso para a razão e para a fé, seria preciso que tivesse a pretensão de tornar escusada a acção do Criador, de reduzir o desenvolvimento da vida a uma operação puramente imanente à natureza, de provar que «o mais pode provir, por si mesmo, do menos».

Demasiados evolucionistas, de facto, cometeram o grave engano ao tomarem a sua explicação científica por uma solução metafísica do mundo. Como o biólogo materialista que imagina ter suprimido a alma, só por ter desmontado os mecanismos físico--químicos da célula viva, assim houve zoólogos que julgaram terem tornado inútil a Causa primeira por terem descoberto um pouco melhor a estrutura geral da sua obra. Já é tempo de pôr de parte definitivamente um problema tão mal posto. Não ; o transformismo científico, falando com exactidão, não prova nada nem contra nem a favor de Deus, Verifica simplesmente o facto de um encadeamento na realidade. Apresenta-nos uma anatomia, mas não de modo nenhum a razão última da vida. Só nos diz : « Qualquer coisa se organizou, qualquer coisa cresceu ». Mas é incapaz de discernir as condições últimas deste crescimento. Decidir se o movimento evolutivo é em si inteligível ou se exige, da parte do primeiro Motor, uma criação progressiva e contínua, é uma questão que depende da metafísica.

O transformismo, é necessário repetir sem descanso, não impõe nenhuma filosofia. Quer isto dizer que não insinua nenhuma ? Com certeza, não. E aqui é curioso observar que os sistemas de pensamento que melhor se acomodam com ele são precisamente talvez os que mais se julgaram ameaçados por ele. O cristianismo, por exemplo, está essencialmente fundado nesta dupla crença: que o homem é um ser especialmente pretendido pelo poder divino através da criação e que Cristo é o termo marcado sobrenatural mas também fisicamente, à consumação da humanidade.

Pode desejar-se uma visão experimental das coisas mais de acordo com estes dogmas da unidade do que aquela em que descobrimos seres vivos, não justapostos artificialmente uns aos outros com um fim contestável de utilidade ou de prazer, mas ligados, a título de condições físicas, uns aos outros na realidade de um mesmo esforço para o mais-ser?...

Vai-se repetindo: « o transformismo é uma hipótese ». Isto é verdade quando se trata das teorias de um discípulo de Lamarck ou de Darwin. Mas se se entende com isso que somos livres de considerar ou não os seres vivos como uma sequência de elementos aparecidos « em função física » uns dos outros (seja qual for a natureza exacta desta função), enganamo-nos. Reduzido à sua essência, o transformismo não é uma hipótese. É a expressão particular, aplicada ao caso da vida, da lei que condiciona todo o nosso conhecimento do sensível: não poder compreender nada, no campo da matéria, senão sob formas de séries e de conjuntos.

Traduzida para linguagem criacionista, esta lei é perfeitamente simples e ortodoxa. Ela significa que, quando opera a Causa primeira, esta não se intercala no meio dos elementos deste mundo, mas actua directamente sobre as naturezas, de tal forma que Deus, por assim dizer, «faz» menos as coisas do que «faz fazerem-se».

O que por isso deve parecer estranho não é que os crentes adiram à verdade escondida no fundo do transformismo; é antes que já não reconheçam fàcilmente sob a linguagem, às vezes inaceitável, dos evolucionistas, a católica e tradicional tendência a salvaguardar a actividade das causas segundas à qual, ainda há muito pouco, um teólogo muito perspicaz, que é ao mesmo tempo um verdadeiro cientista, pôde dar o belo nome de « naturalismo cristão ».

Que tem que se pensar do transformismo? (vr. 123)

Para quem vê o Universo sob o aspecto de uma subida laboriosa em comum para a maior consciência, a Vida longe de parecer cega, dura ou desprezível, carrega-se de gravidade, de responsabilidades, de ligações novas. Como ainda não há muito escreveu muito bem Sir Oliver Lodge: « Bem compreendida, a doutrina transformista é uma escola de esperança », ajuntemos: uma escola de maior caridade mútua e de maior esforço.

E de tal sorte que em toda a linha pode sustentar-se, e sem paradoxo, a tese seguinte (com certeza a mais bem feita para serenar e guiar os espíritos): o transformismo não abre necessàriamente o caminho a um invadir do Espírito pela Matéria; o seu testemunho é antes favorável ao triunfo essencial do Espírito. Tanto, senão melhor, do que o Fixismo, o Evolucionismo é capaz de dar ao Universo, a grandeza, a profundura, a unidade, que são a atmosfera natural da Fé cristã.

E esta última reflexão leva-nos a concluir pela nota geral a seguir : « Diga-se o que se disser, por fim, nós, os cristãos, quer a respeito do transformismo, quer a respeito de qualquer outra concepção dessas que atraem o pensamento moderno, não demos nunca a impressão de temer o que pode renovar e agrandar as nossas ideias sobre o Homem e sobre o Universo. O mundo nunca será vasto demais, nem a Humanidade forte demais para serem dignos d'Aquele que os criou e neles encarnou.»

Nota sobre o Cristo-Universal (Sc. at C., 39-42)

Entendo por Cristo-Universal, Cristo como centro orgânico do Universo inteiro:

— centro orgânico, isto é, aquele de que está suspenso fisicamente, em última análise, qualquer desenvolvimento, mesmo natural

— do Universo inteiro, isto é, não só da Terra e da Humanidade, mas da Sirius, da Andrómeda, dos Anjos, de todas as Realidades de que dependemos fisicamente, de perto ou de longe (isto é, provàvelmente de todo o ser participado)

 do Universo inteiro, ainda, isto é, não só do esforço moral e religioso, mas igualmente de tudo o que supõe esse esforço, a saber, de todo o crescimento do corpo e do espírito.

Este Cristo-Universal é o que nos apresentam os Evangelhos e mais especialmente S. Paulo e S. João. É aquele de que viveram os grandes místicos, Nem sempre foi aquele de que mais se ocupou a Teologia.

O fim desta nota é pôr em frente dos olhos dos meus amigos mais técnicos do que eu na Ciência sagrada e mais bem colocados do que eu para agirem sobre os espíritos, a necessidade vital, em que actualmente nos encontramos de explicitar esta noção tão católica de Cristo « e ».

A) Primeiro, como expus noutra parte, a história actual do sentimento religioso entre os homens, sejam quais forem, parece-me dominada por uma espécie de revelação, que se realiza na consciência humana, do Universo uno e grande.

Em presença da imensidade concreta que se desvenda assim à nossa geração, uns (descrentes) afastam-se a priori de Cristo porque lhes apresentam muitas vezes d'Ele uma Imagem notòriamente mais pequena do que o Mundo. Outros (muitos crentes) mais instruídos, sentem-se contudo envolvidos dentro de si mesmos numa luta de morte : Quem será o maior perante eles, e portanto adorável ? Cristo ou o Universo ? Este cresce sem cessar desmedidamente, Mas é necessário absolutamente que Aquele seja colocado oficialmente, explicitamente, acima de toda a medida,

Para que uns comecem, para que os outros continuem a crer, é necessário que elevemos diante dos Homens a Figura do Cristo-Universal,

 B) Esta necessidade do Cristo-Universal poderá parecer a alguns injustificada, artificial, subjectiva. Eles não pensam assim,

A esses responderia eu fàcilmente : tanto pior

para vós.

Mas posso acrescentar: Independentemente de qualquer aspiração subjectiva, o Cristo-Universal impõe-se mesmo a vós. Ele é, com efeito, a única Realidade que pode hoje equilibrar o Dogma in se. Nós acumulamos (desde sempre e felizmente) em Cristo atributos de mediação universal: « Omnia in ipso, per ipsum...». Já notámos que estes atributos se tornam singularmente pesados para a nossa Filosofia e para a nossa Teologia Clássicas, à

medida que o Universo se revela mais imenso nos seus determinismos, no seu passado e na sua extensão? Um certo Cristozinho de escola desfaz-se sob o peso de ser que a Ciência acarreta constantemente; ao contrário, o grande Cristo da Tradição e da Mística revela-se e impõe-se. É para este que temos de ir.

C) Estudar o Cristo-Universal, não é só apresentar ao Mundo (crente e descrente) uma Figura mais atraente. É submeter a Teologia (dogmática, mística, moral) a uma refundição necessária. Ora, esta refundição far-se-á automáticamente, vitalmente, suavemente, exercite (1), só pelo facto de o pensamento cristão se aplicar a destacar os traços do Cristo-Universal tal qual ele sempre o adorou, mas sem compreender com suficiente explicitação qual era o imenso valor deste atributo. Com efeito:

1.º — Para que Cristo seja realmente universal, é necessário que a Redenção, e, portanto, a Queda, se estenda a todo o Universo. O pecado original toma, por conseguinte, uma natureza cósmica que

⁽¹⁾ Exercite: sem descanso. - N. do ed. francês.

sempre lhe reconheceu a Tradição, mas que, dadas as novas dimensões que conhecemos do Universo, nos obriga a reformar profundamente a representação histórica e o modo de contágio (demasiado jurídico) que lhe atribuímos comummente.

2.º — Para que o Universo possa ter sido afectado em bloco por um acidente dado nalgumas almas, é necessário que a sua coesão « in unitate materiae et in unitate spiritus », seja infinitamente maior do que o dizemos vulgarmente.

O Mundo, para satisfazer aos dados dogmáticos, não pode já ser um aglomerado de coisas justapostas: é necessário conhecê-lo como um grande Todo, ligado, e evoluindo orgânicamente. É toda a Metafísica do Um e do Múltiplo que deve ser revista pelos teóricos do Cristianismo, se queremos que a nossa Filosofia esteja à altura das exigências da nossa Teologia.

3.º — Se Cristo é universal (isto é, se se consuma pouco a pouco a partir de toda a criatura), segue-se que o seu Reino ultrapassa essencialmente o campo da vida chamada estritamente sobrenatural, Não só por uma duplicação (sobre-acrescentada) de intenção, de fidelidade, de obediência, mas pelo material mesmo das suas obras, a acção humana pode referir-se a Cristo, concorrer para o acabamento de Cristo. Todo o progresso, quer na vida orgânica, quer no conhecimento científico, quer nas faculdades estéticas, quer na consciência social, é, portanto, cristianizável até no objecto, porque todo o progresso, em si, integra-se orgânicamente no espírito, o qual está suspenso de Cristo, Esta visão muito simples faz cair o tabique funesto, que subsiste apesar de tudo, nas nossas teorias actuais, entre o Esforço cristão e o Esforço humano. Tornando-se o Esforço humano divinizável in opera (e não só in operatione), o Mundo para o cristão torna-se inteiramente divino. Com isto toda a Ascética e toda a Mística se encontram renovadas.

4."—Para que todo este trabalho, enfim, do acabamento de Cristo tenha um sentido e valha o trabalho que custa a Deus, é necessário que o misterioso Composto formado por Cristo e pelo Universo (pelo Universo centrado em Cristo) tenha um valor específico, excepcional, A adoração de Cristo-Universal orientará o pensamento cristão para essa questão tão importante, tão levianamente esca-

Treehos de Teilhard de Chardin

moteada tantas vezes, do valor das almas in se, isto é, do valor do Mundo, isto é, em suma, do porquê da Criação. Já seria tempo, numa época em que o pensamento humano tende a reconhecer o Cosmos como um Todo per se, de reflectir um pouco nas relações que unem este Todo e Deus, Responde-se num instante : criação por amor, glória exterior. Mas não haverá mais nada no depósito da Revelação ?

Abordar a questão de Cristo-Universal é, finalmente, como se vê, levar a reflexão, a oração, o progresso até ao centro natural de todo o pensamento cristão, até ao ponto vivo da vida da Igreja presente.

Catolicismo e Ciência (Sc. et C., 235-241)

É sempre perigoso e pretensioso falar em nome de um grupo, por mais homogéneo e por mais vitalmente unido no seu conjunto, como o é o Corpo católico. De preferência a dar sobre a atitude da Igreja a respeito da Ciência, um diagnóstico geral, contentar-me-ei aqui para responder ao inquérito de Esprit, com assinalar a aparição recente, no seio do

Catolicismo, de um movimento particularmente vivo e sintomático que (se Deus lhe der vida...) pode ser encarado como portador de uma solução radical e construtiva ao conflito que desde o Renascimento, não cessou de opor entre si a Ciência e a Fé.

Examinemos, primeiro, na sua essência a natureza deste conflito.

No decorrer da primeira fase, com certeza a mais larga, o antagonismo entre Experiência e Revelação não se revelou senão nas dificuldades encontradas localmente pela exegese para conciliar certas afirmações com os resultados da observação : foi o caso da imobilidade da Terra ; o caso dos sete dias da Criação. Mas a pouco e pouco, com os progressos da Física e das Ciências naturais, acabou por se manifestar um cisma muito mais geral e muito mais profundo. Pela força das coisas (dada a data do seu nascimento) o Dogma cristão não pudera fazer mais, nas suas origens, do que formular-se às dimensões e às exigências de um Universo que, sob muitos aspectos, permanecia o Cosmos alexandrino: Universo rolando harmoniosamente sobre si mesmo, limitado e seccionável em extensão e em duração, formado de objectos, que mais ou menos arbitràriamente podiam ser transpostos para o espaço

195

e para o tempo. Mas eis que, sob o esforço do pensamento humano, esta perspectiva começou a mudar. O esforço tornava-se ilimitado, O tempo era transposto para duração orgânica. E no interior deste campo vitalizado, os elementos do Mundo desenvolviam entre si ligações de tal forma intimas, que cada um deles já não era concebível na sua aparição senão em função da história global de todo o sistema. Um Universo em génese tomava irresistivelmente, na visão humana, o lugar do Universo estático dos Teólogos, E desta intuição nova emanava por sua vez, inevitàvelmente também, uma mística especial : a fé mais ou menos adorante no futuro terrestre e cósmico da Evolução. E assim, das dificuldades exegéticas de pormenor acabava de emergir uma antinomia religiosa de fundo, aquela mesma que se encontrava obscuramente implicada na querela de Galileu, Uma vez o Universo posto em movimento, uma espécie de divindade, inteiramente imanente ao Mundo, tendia progressivamente a substituir-se, na consciência humana, ao Deus transcendente cristão...

Eis o perigo mortal com que a Fé Católica do nosso tempo se via ameaçada cada dia um pouco mais.

Pois bem, é neste ponto crítico de um conflito chegado à maturação que começa a desenhar-se a reacção dos crentes. Até aqui os católicos tinham tomado em frente do neo-evangelho científico, uma atitude de simples defesa, Mostrar que a sua posição permanecia defensável, apesar de qualquer nova descoberta; conceder, no pior dos casos, que a Evolução era uma hipótese plausível, mas sempre frágil : a isto se reduziria, no conjunto, a sua estratégia. Ora, porquê esta timidez ? A força, dizia eu atrás, o Dogma cristão adaptara-se ao nascer a um Cosmos de tipo fixista, Como poderia ter feito doutro modo, desde que a razão humana não concebia outra imagem do Mundo, nesse momento? Mas que se passaria, se se tentasse, seguindo um caminho, já esboçado pelos antigos Padres Gregos, transpor o dado Revelado para um Universo de tipo mobilista ?... Eis aquilo de que se deram conta um certo número (sem cessar cada vez maior) de pensadores católicos. E o resultado da tentativa não se fez esperar muito tempo. Não só, pela experiência, a Cristologia tradicional se mostra capaz de tolerar uma estrutura evolutiva do Mundo, mas ainda, ao contrário de todas as previsões, é no seio deste novo meio orgânico e unitário, é à sombra

protectora desta curvatura particular do Esforço ligado ao Tempo, que ela se desenvolve, o mais livre e amplamente possível. É aqui que ela apresenta o seu verdadeiro rosto. Os grandes atributos cósmicos de Cristo, aqueles que (mais especialmente em S. Paulo e em S. João) Lhe conferem uma primazia universal e final sobre a Criação, estes atributos poderiam muito bem contentar-se com uma explicação moral e jurídica. Mas só no quadro de uma Evolução é que adquirem o seu pleno relevo : contanto que (condição para a qual se inclina muito justamente a própria Ciência, na medida em que ela se decida a dar ao Homem o seu lugar na Natureza), contanto, digo, qué esta Evolução seja ao mesmo tempo espiritual e convergente.

Com esta reserva, nada mais fácil nem mais tentador do que buscar na Cristogénese revelada uma explicação última e um coroamento final da Cosmogénese dos cientistas. Cristianismo e Evolução; não duas visões inconciliáveis, mas duas perspectivas feitas para se encaixarem e se completarem mútuamente. No fundo, não estava inscrita esta aliança há muito tempo nos achados instintivos da linguagem falada? « Criação », « Encarnação », « Redenção », não indicam estas mesmas palavras, pela sua forma gramatical, antes a ideia de uma realização que se prossegue do que a de um gesto acabado num espaço e num tempo determinados?

E assim, por simples incorporação e assimilação das vistas evolutivas modernas pelo pensamento cristão, encontra-se suprimida, segundo a minha opinião, a barreira que, desde há quatro séculos, não cessava de subir entre Razão e Fé. Uma vez afastado o obstáculo fixista, nada impede doravante que católicos e a-católicos avancem a par, de mãos-dadas, nos grandes caminhos dos Descobrimentos. De uma parte e de outra tornou-se possível hoje uma franca colaboração.

Queremos dizer com isto que foi suprimida para sempre entre os adversários toda a causa de divergência? Não. Porque neles, sob o gesto comum e idêntico da Investigação, duas místicas opostas, dois « espíritos » diferentes se podem ainda notar, que não podem deixar de se enfrentar ainda e por muito tempo: « espírito faustiano », por uma parte, que coloca o segredo do nosso destino num certo poder inerente à Humanidade de se aperfeiçoar pelas suas próprias forças, por si mesma; e « espírito cristão », por outra parte, lançado, no seu

esforço construtivo, para a união a um Deus que nos apoia e nos atrai por todas as potências do Mundo em evolução.

Entre estes dois espíritos reaparece evidentemente, sob uma forma essencial e subtil, o velho antagonismo Ciência e Fé. Mas de sua natureza este novo conflito já não tem nada de estéril e de humilhante, Acabou-se a antiga oposição entre mobilistas e imobilistas. Doravante católicos e nãocatólicos coincidem pela sua fé de base num Progresso da Terra. Toda a questão entre eles está em saber qual dos dois discernirá e atingirá o cume mais alto.

Nesta nobre competição, o favor dos homens de pura ciência parece ir ainda, no conjunto, para o espírito faustiano. Mas o cristão, no íntimo de si mesmo já não duvida que ele terá a última palavra. Porque só, em última análise, a sua visão « cristica » do Mundo está em condições de fornecer ao esforço humano dois elementos sem os quais a nossa acção não poderia levar até ao termo a sua marcha para a frente:

- 1) valorização
- 2) amorização.

Primeiro, uma garantia divina de que, apesar de qualquer morte, o fruto do nosso labor é irreversível e inamissível.

Depois, o atractivo de um Objectivo capaz, porque de natureza super-pessoal, de desencadear no intimo das nossas almas as forças de amor, junto das quais empalidecem e não são nada as outras formas de energia espiritual.

A Evolução é filha da Ciência. Mas, afinal de contas, será talvez de facto a fé em Cristo que salvará amanhã em nós o gosto da Evolução.

Investigação, Trabalho e Adoração (Sc. et C., 282-289)

« Estude em paz Ciências, sem se meter em Filosofia ou Teologia... ».

Tal foi o conselho (e advertência) que a autoridade me repetiu durante toda a minha vida,

Tal é ainda, creio, a direcção dada aos numerosos e brilhantes ginetes lançados hoje, muito oportunamente, no campo da Investigação.

Mas queria fazer notar a quem de direito com todo o respeito — e contudo com a segurança dada por cinquenta anos de vida passada no âmago do problema — que tal atitude é psicològicamente inviável, e até directamente contrária à maior glória de Deus.

I. Espírito científico e fé no . Para diante .

A fim de compreender o que vem a seguir, é preciso recordar a relação orgânica e necessária que, em todos os campos, faz depender a operação humana, de um atractivo suficientemente forte, exercido pelo termo dessa operação. Para atingir um cume (e quanto mais for abrupto) é necessária ao trepador a vontade apaixonada de atingir esse cume. A lei é universal, Deve, pois, encontrar a sua aplicação no caso da ciência, esta famosa ciência cujas conquistas todo o mundo louva e utiliza, mas sem se interrogar nunca em que fonte psicológica profunda se alimenta um entusiasmo humano tão irresistível e tão generalizado.

Há um século, na Terra, que a Investigação científica se tornou, tanto quantitativamente (pelo número de indivíduos empregados), como qualitativamente (pela importância dos resultados obtidos). uma das formas maiores — senão a principal — da actividade terrestre reflectida.

Isto quer dizer que deve haver um motor bastante poderoso (qual é ele?...) para manter e acelerar à nossa volta semelhante movimento.

Tentemos responder à pergunta,

Nos começos (e no prolongamento do que se observa já nos animais superiores) o que faz do Homem um « sábio » é aparentemente o atractivo especulativo da curiosidade, combinado com o excitante económico de uma vida mais fácil. Descobrir e inventar por gosto ao mesmo tempo que por necessidade, — para tornar à sua volta a vida melhor. Podemos justamente considerar esta dupla necessidade de distracção e de bem-estar como o estimulante inicial da Investigação.

Mas como não ver ao mesmo tempo que, ligado aos últimos desenvolvimentos do Conhecimento, um novo excitante psíquico muito mais poderoso está em vias de fazer a sua aparição no Investigador de hoje: não só o gosto do bem-estar, mas a esperança sagrada e apaixonada de chegar ao mais-ser ou ser-mais.

Ainda muito recentemente, o Homem aparentemente resignara-se à ideia que tudo o que de melhor podia fazer neste mundo, era continuar a existir tal como é, nas melhores condições possíveis.

Mas, sob o efeito conjugado de dois factores intelectuais novos, a saber : —

- a) descoberta, primeiro, de que a Vida era o resultado e a expressão duma evolução;
- b) e descoberta, ao mesmo tempo, de que, pelo domínio científico das energias dessa evolução, lhe era possível, a ele, Homem, de se fazer ultraevoluir —

uma nova perspectiva, uma nova ambição entraram nos nossos corações: não só viver intensamente, viver bem (sobre-viver), mas super-viver, forçando a entrada de algum campo superior de Consciência e de Acção.

No mais íntimo de si mesmo, doravante, nenhum investigador digno deste nome trabalha (ou pode já trabalhar) senão alimentado pela ideia de impelir mais para diante e até ao fim o Mundo à sua volta.

Por outras palavras, virtualmente ao menos, todo o Investigador tornou-se hoje, por exigência funcional, um « crente no Para diante », um consagrado ao « ultra-humano ». Tal é, no meu sentir, a situação presente, situação que arrasta consigo as seguintes consequências práticas.

2. O Conflito Religião-Clência e sua solução

Aos olhos da autoridade religiosa, o que torna a Ciência perigosa, é que, no espírito dos que se the consagram, ela pode multiplicar as « objecções » e desenvolver a tendência para a dúvida.

Em virtude do que acabo de dizer, o problema põe-se de uma maneira diferente e a um nível mais profundo.

O que, de facto, deveria fazer pensar duas vezes os Superiores antes de enviarem um jovem para o Laboratório (ou para a fábrica, o que vem a dar no mesmo), não é tanto o medo de vê-lo desenvolver um « espírito crítico » mas a certeza de expô-lo ao fogo duma fé nova (a fé no Homem) à qual possívelmente não está habituado.

Urere aut uri (1).

⁽¹⁾ Queimar ou ser queimado. - N. do ed.

Quanto mais o súbdito escolhido for piedoso, mais é de crer que, segundo as normas recebidas, ele considere, religiosamente falando, os passos e as conquistas da Ciência como um simples acréscimo ou acessório do Reino de Deus.

E, por outro lado, quanto mais bossa cientifica tiver, mais probabilidades há de que se deixe imediatamente seduzir por uma perspectiva nova que confere valor absoluto ao objecto natural dos seus gostos mais profundos.

Em nossos dias, pela força das circunstâncias, um Cristão não pode de modo nenhum consagrar-se sinceramente à Investigação (nem por conseguinte enfileirar com forças iguais com os seus camaradas não-cristãos) sem participar da visão fundamental que anima essa Investigação, isto é, sem regular de antemão a contradição que existe ainda no fundo dele, nove vezes em dez, entre os valores do Alto evangélico tradicional e os do novo Para-diante humano.

Dizer, por conseguinte, a um Religioso que se dê às Ciências sem lhe permitir ao mesmo tempo repensar em toda a sua visão religiosa, é, com certeza, dar-lhe uma orientação impossível de seguir, e condená-lo de antemão a resultados mediocres, no meio de uma vida interior dividida,

Situação tanto mais « absurda » quanto mais que, para sair dela, não se trata de atenuar o espírito cristão (e inaciano) mas de o reforçar até à sua mais alta expressão.

Não é aqui o lugar de desenvolver uma vez mais a minha tese familiar que, no Universo de tipo convergente que nos revela a Ciência (e só em tal Universo) Cristo encontra enfim a plenitude da sua acção criadora, graças à existência, por fim notada, de um centro natural e supremo de Cosmogénese onde se possa instalar,

Pelo contrário, aquilo em que me parece dever insistir mais do que nunca, é que só pelo facto da transferência de Cristo ressuscitado para um pólo superior da Evolução cósmica, o cientista cristão encontra-se não só « equi-animado » mas « super-animado » com relação ao cientista não cristão, no seu entusiasmo pela Investigação. Visto que então, a seus olhos, já não é simplesmente sob a forma de um vago Colectivo, mas sob os traços de Alguém sumamente atraente e preciso que se perfila, no Futuro, o ultra-humano.

Desde então, no espírito e no coração do cristão tornado « trabalhador da Terra », não há interferência temida mas uma magnífica harmonia estabelecida entre a adoração do « Alto » e a fé do « Adiante ».

E portanto, no campo mesmo da devoção ao Mundo, o direito e a ufania de dizer ao camarada humanista ou marxista : « Plus et Ego »...

 Dispositivo prático a encarar: promoção religiosa especialisada para os do Laboratório ou Fábrica

Como reconciliar (reconhecendo que são de facto uma e a mesma coisa) o Deus do Para-cima e o Deus do Para-diante ?

Há cinquenta anos, lançados ao acaso como nas guerrilhas, sacerdotes investigadores e sacerdotes operários sentiram como eu e, como eu mais ou menos, tentaram resolver o problema : « cada um por si ».

Não terá chegado o momento de separar, de codificar e de transmitir sistemàticamente aos novos recrutas os resultados dessa experiência? — Isto é, antes de lançarmos os jovens nos laboratórios (ou na fábrica), não seria preciso daqui por diante, não só seleccioná-los segundo as suas capacidades e gostos intelectuais, mas ainda mais talvez:

1.º examiná-los, e

2.º educá-los sob o aspecto da sua aptidão espiritual em discernir e em ir atrás do «Crístico» em e através de um « ultra-humano ».

Impõe-se, evidentemente, a medida.

E é por isso que muito naturalmente o espírito é levado a encarar, sob uma ou outra forma, a criação de « seminários especializados » onde (quer por curtos períodos de treino quer por estadias prolongadas) os jovens investigadores ou trabalhadores de amanhã seriam iniciados por mais velhos bem escolhidos numa Teologia mais atenta do que agora mesmo a explicitar os laços que ligam genèticamente entre si o Reino de Deus e o Esforço Humano.

Formação, portanto, intelectual na base. Mas, é claro, educação espiritual também: esta poderia encontrar a sua expressão na prática dos Exercícios, re-pensados (exactamente como o Dogma) no sentido de uma melhor apreciação das virtudes ao mesmo tempo crísticas e cristificantes das operações e das obras humanas.

«O Fundamento», « o Reino», « as Duas bandeiras »... (¹): por estas Meditações essenciais terem sido concebidas num tempo em que o Homem era ainda considerado como colocado, todo completo, num Universo estático, elas não têm em conta (sob a sua forma actual) a atracção legitimamente exercida desde agora sobre nós pelo Para-diante. Eles não dão todo o valor santificante e comunicante aos progressos da Hominização. E, por conseguinte, não dão ao Investigador (nem ao Operário) modernos o que um e outro sobretudo esperam da sua Fé: a saber (como o diria um jocista), o direito de dizerem que contactam e acabam directamente o Cristo total, trabalhando.

Tanto como a Cristologia dogmática, de facto, a noção mesma de perfeição cristã deve ser retomada e re-aprofundada (no seu sentido) desde que a transpomos para um Universo novo (exactamente o dos laboratórios e das fábricas) em que a «criatura» não é já só um «instrumento a utilizar» mas antes um «co-elemento a integrar» pela Humanidade em génese e em que a velha oposição Terra-Céu desaparece (ou se corrige) na fórmula nova: « Ao Céu pelo acabamento da Terra ».

Uma outra teologia e um outro acesso da perfeição, pois, afinados a pouco e pouco, nas casas de estudos e de retiros, para satisfazer às novas necessidades e às novas aspirações dos « trabalhadores » que nos rodeiam.

Mas mais ainda talvez (na medida em que investigadores e operários de hoje não são senão a vanguarda da Sociedade que aí vem) uma nova e superior forma de adoração gradualmente descoberta pelo Pensamento e pela Oração cristãos para uso de qualquer dos crentes de amanhã.

Nova Iorque, Março de 1955.

A Comunhão pela Acção (MD, 20-23)

Cada uma das nossas Obras, pela repercussão mais ou menos remota e directa que tem sobre o Mundo espiritual, concorre para perfazer Cristo na sua totalidade mística. Eis, tão completa quanto possível, a resposta à nossa pergunta: Como podemos nós, segundo o convite de S. Paulo, ver a Deus

⁽¹⁾ Meditações dos Exercícios de S. Inácio. - N. do ad.

em toda a metade activa da nossa vida? - Verdadeiramente, pela operação, sempre em curso, da Encarnação, o Divino penetra tão bem as nossas energias de criaturas, que não poderíamos, para o encontrar e para o abraçar, encontrar um meio mais apropriado do que a nossa própria acção. Na acção, primeiro, adiro ao poder criador de Deus : coincido com ele; torno-me não só o instrumento mas o seu prolongamento vivo. E como não há nada mais íntimo num ser do que a sua vontade, confundo-me, em certo modo, pelo meu coração com o próprio coração de Deus. Este contacto é perpétuo, visto eu agir sempre ; e, ao mesmo tempo, visto não poder encontrar limite à perfeição da minha fidelidade, nem ao fervor da minha intenção, permite-me assimilar-me a Deus cada vez mais estreita e indefinidamente.

Nesta comunhão a alma não pára para gozar, nem perde de vista o termo material da sua acção. Não é um esforço criador a que se desposa ? A vontade de se sair bem, um certo amor apaixonado pela obra a dar à luz, fazem parte integrante da nossa fidelidade de criatura. Por conseguinte, a mesma sinceridade com que desejamos e intentamos por Deus o êxito, revela-se como um novo factor.—

também ele sem limite — da nossa conjunção mais perfeita com o Todo-poderoso que nos anima. Associados primeiro a Deus no simples exercício comum das vontades, unimo-nos agora com ele no amor comum do termo a engendrar; e a maravilha das maravilhas é que, nesse termo possuído, temos o êxtase de o encontrar ainda presente.

Isto resulta imediatamente do que dizíamos há pouco sobre a interligação das acções natural e sobrenatural no Mundo. Qualquer acrescentamento que eu me der ou que eu der às coisas, cifra-se por algum aumento do meu poder de amar e por algum progresso no domínio bendito de Cristo sobre o Universo. O nosso trabalho aparece-nos sobretudo como um meio de ganhar o pão quotidiano. Mas a sua virtude definitiva é muito mais alta : por ele acabamos em nós o sujeito da união divina; e por ele ainda, engrandecemos em certo modo, com relação a nós, o termo divino desta união, Nosso Senhor Jesus Cristo. E assim, artistas, operários, cientistas, seja qual for a nossa função humana, podemos, se somos cristãos, precipitar-nos para o objectivo do nosso trabalho como para um resultado aberto à suprema completude dos nossos seres. Verdadeiramente, sem exaltação nem exagero de pensamento nem de palavras, mas por simples confronto das verdades mais fundamentais da nossa fé e da experiência, somos levados a esta constatação: Deus é atingível, inexaurivelmente, na totalidade da nossa acção. E este prodígio de divinização não tem de comparável senão a doçura com que se realiza a metamorfose, sem que em nada seja perturbada («non minuit sed sacravit») a perfeição e a unidade do esforço humano.

A Comunhão pela diminuição (110 91-96)

Era-me agradável, meu Deus, sentir no meio do esforço que ao desenvolver-me eu mesmo, aumentava o domínio que tendes sobre mim; era-me agradável ainda abandonar-me à vossa Providência sob o impulso interior da vida ou entre o jogo favorável dos acontecimentos. Fazei com que depois de ter descoberto a alegria de utilizar todo o crescimento para vos fazer ou para vos deixar crescer em mim, eu chegue sem perturbação a essa última fase da comunhão no decurso da qual eu vos possuirei diminuindo em vós, Depois de vos ter apreendido

como Aquele que é « um mais eu mesmo », fazei, ao chegar a minha hora, que eu vos reconheça sob as espécies de cada potência, estranha ou inimiga, que parecer querer destruir-me ou suplantar-me. Quando no meu corpo (e mais ainda no meu espírito) se começar a sentir o desgosto da idade; quando se abater sobre mim de fora, ou nascer em mim, de dentro, o mal que diminui ou leva; no momento doloroso em que eu der conta que estou doente ou que me torno velho; nesse momento último, sobretudo, em que eu sentir que escapo a mim mesmo, absolutamente passivo nas mãos das grandes forças desconhecidas que me formaram ; em todas essas horas sombrias, dai-me, meu Deus, que compreenda que sois Vós (contanto que a minha fé seja assaz grande) que desgarrais dolorosamente as fibras do meu ser para penetrardes até à medula da minha substância, para me levardes em Vós.

Sim, quanto mais, no íntimo da minha carne, o mal se tiver incrustado e for incurável, tanto mais Vós podeis ser o que eu abrigo, como um princípio amoroso, activo, de purificação e de desprendimento. Quanto mais o futuro se abrir diante de mim como uma fenda vertiginosa ou como uma passagem obscura, tanto mais eu posso ter confiança em

me perder ou em me abismar em Vós, — em ser assimilado pelo vosso Corpo, Jesus, se me lançar nessa aventura fiado na vossa palavra,

Ó Energia do meu Senhor, Força irresistível e viva, visto que, de nós ambos, Vós sois infinitamente o mais forte, é a Vós que compete o papel de me queimar na união que deve fundir-nos aos dois. Dai-me, pois, algo de mais precioso ainda do que a graça pela qual oram todos os vossos fiéis. Não é suficiente que eu morra comungando. Ensinai-me a comungar morrendo.

Oração ao Cristo sempre maior (Coeur de la Mattire, toid. 1980)

Senhor, visto que, com todo o instinto, e em todas as vicissitudes da minha vida, não cessei de vos buscar e de vos colocar no centro da Matéria universal, é no deslumbramento de uma universal transparência e de um universal Incêndio que terei a alegria de fechar os olhos...

Como se com ter aproximado e posto em contacto os dois pólos tangível e intangível, exterior e interior, do Mundo que nos leva, tivesse inflamado tudo e tudo tivesse desencadeado... Sob a forma de um « pequenino », entre os braços de sua Mãe — segundo a grande Lei do nascimento — vós, Jesus, firmastes-vos na minha alma de criança. E ao repetirdes e prolongardes em mim o círculo do vosso crescimento através da Igreja, a vossa Humanidade palestinense expandiu-se pouco a pouco, de todos os lados, como um íris inumerável em que a vossa presença, sem nada destruir, penetrava, animando-a extraordinàriamente, qualquer outra presença à minha volta...

Tudo isso porque, num Universo que se me revelava em estado de convergência, Vós tomáreis, por direitos de Ressurreição, a posição mestra do Centro total no qual tudo se reúne! (...)

Adiante e acima de si, a Humanidade, emergida para a consciência do movimento que a arrasta, tem cada vez mais necessidade de um Sentido e de uma Solução a que possa enfim dedicar-se plenamente.

Pois bem, este Deus, não só do velho Cosmos, mas da Cosmogénese nova (na medida mesma em que o efeito de um trabalho místico duas vezes milenário é o de fazer aparecer em Vós sob a aparência do Menino de Belém e do Crucificado, o Princípio motor e o Núcleo colector do próprio Mundo), este Deus tão esperado da nossa geração, não sois vós

exactissimamente que o representais e no-lo trazeis, Jesus ?

Senhor da Consistência e da União, Vós cuja marca de reconhecimento e cuja essência são o poder crescer indefinidamente, sem deformação nem ruptura, segundo a medida da misteriosa Matéria cujo centro ocupais e cujos movimentos orientais, — Senhor da minha infância e do meu fim, — Deus perfeito e acabado em si e contudo quanto a nós, nunca acabado de nascer, — Deus que, para vos apresentardes à nossa adoração como « evoluidor » e « evolutivo », sois desde agora o único capaz de nos satisfazer, — afastai finalmente todas as nuvens que ainda vos encobrem, — tanto as dos preconceitos hostis como as das falsas crenças,

E por Diafania e Incêndio ao mesmo tempo, brote a vossa universal Presença,

O Cristo sempre maior!

O cerne do Problema (AH 339)

Uns dizem: «Esperemos pacientemente que Cristo volte». — Outros: «Acabemos antes de construir a Terra». — E os terceiros pensam: « Para apressar a Parusia, acabemos de fazer o Homem na Terra».

Introducto

Um dos aspectos mais desconcertantes do mundo actual é a insatisfação generalizada que nele se manifesta, de modo crescente, em matéria de religião, Nenhum sinal neste momento (excepto sob uma forma humanitária que abaixo discutimos), nenhum sinal, na Terra, de Fé em estado de expansão: mas sòmente, aqui e acolá, Credos pràticamente estabilizados, quando não em estado de clara regressão. Não é que o mundo arrefeça ; psiquicamente nunca esteve mais quente! Não é que o cristianismo tenha perdido seja o que for (muito ao contrário) do seu valor arrebatador absoluto ; tudo o que vou dizer aqui não tende senão a provar o seu extraordinário poder de adaptabilidade e de domínio. Mas é indubitável, por certa razão obscura, que algo « não anda bem », no nosso tempo, entre o Homem e Deus tal como este é apresentado ao Homem boje.

Presentemente as coisas passam-se como se o Homem não tivesse exactamente diante de si a figura do Deus que ele quer adorar... Daqui, no conjunto (e apesar de certos sintomas decisivos, mas ainda quase subterrâneos, de renascimento), esta impressão obsidiante, por toda a parte, em volta de nós, de um ateísmo irresistivelmente a subir, ou, mais precisamente ainda, de uma crescente e irresistível descristianização.

O salto da fé cristà: para o Alto pelo Para-diante (All 216-319)

O que no conflito religioso actual constitui o drama da situação, é, segundo o parecer unânime, a aparente inconciliabilidade de dois tipos de fé em presença: de um lado, uma Fé cristã que atrai o desprezo, do outro, uma fé « natural » fundada no primado do ultra-humano e da Terra. Mas é assim tão certo que estas duas forças (incapazes, como acabamos de ver, de se desenvolverem plenamente independentes uma da outra) se excluam tão positivamente uma à outra (isto é, que uma seja tão antiprogressiva e a outra tão ateia) como se diz, — pelo menos se as tomamos na sua essência profunda?

Basta um pouco de reflexão e também de psicologia, para se ver que não.

Por uma parte, com efeito, a fé neo-humana no Mundo, na medida mesmo em que é fé (isto é, doação e abandono para sempre a um maior do que nós), implica necessàriamente um elemento de adoração, isto é, a admissão de algo « Divino » (¹). E, de facto, de todas as conversas que pude ter no decurso da minha vida com intelectuais comunistas, tive formalmente a impressão que o ateísmo marxista não era absoluto e que ele só rejeitava uma forma « extremista » de Deus, um Deus « ex machina », cuja existência iria de encontro à dignidade do Universo e emperraria as energias do esforço humano: um « pseudo-Deus », em suma, de que ninguém hoje (a começar pelos cristãos), já quereria saber.

E por outra parte, a Fé cristă (acentuar cristă, por oposição às crenças de tipo «oriental», para as quais é muitas vezes exacto que ascensão espi-

⁽¹⁾ É ver o caso do evolucionismo biológico, aparecido também há um século sob uma forma materialista e ateia, mas cuja alma espiritualista hoje é manifesta.

ritual significa expressamente negação e condenação do Fenómeno), - a Fé cristã, pois, só pelo facto de tomar as suas raízes na noção da Encarnação, deu sempre uma parte ampla nas suas construções aos valores tangíveis do Mundo e da Matéria, Parte demasiado humilde e demasiado acessória, parece--nos agora (mas não era isso inevitável?), em tempos em que o Homem não se tendo ainda dado conta duma génese em curso do Universo, não podia imaginar sequer as possibilidades espirituais ainda encerradas nas entranhas da Terra. Mas parte tão întimamente ligada à estrutura mesma do Dogma que não pedia como botão vivo, senão um sinal, um raio de sol para se desenvolver. - Para fixar as ideias, consideremos aqui um caso só mas que resume tudo. Por hábito, continuamos a pensar e a representar-nos a Parusia (com que deve consumar-se o Reino de Deus na Terra) como um acontecimento de natureza puramente catastrófica, isto é, susceptível de se realizar sem relação precisa com nenhum estado determinado da Humanidade, em qualquer momento da História. É uma maneira de ver. Mas porque, em plena conformidade com as novas concepções científicas de uma

Humanidade em curso actual de Antropogénese (¹), não admitir antes que a centelha parusíaca não poderia saltar, por necessidade física e orgânica, senão entre o Céu e uma Humanidade biològicamente chegada a um certo ponto crítico evolutivo de maturação colectiva?

Teológica e tradicionalmente por mim não vejo absolutamente que esta perspectiva « corrigida » possa levantar a menor dificuldade séria. Mas, em troca, o que me parece certo é que só pelo facto de um reajustamento tão simples da nossa visão « escatológica », se encontraria realizada uma operação psíquica cujas consequências são incalculáveis. Porque se realmente para que o Reino de Deus chegue (para que o Pleroma se encerre na sua plenitude), é preciso — condição fisicamente necessária (*) — que a Terra humana chegue de antemão ao termo natural do seu crescimento evolutivo; então verifica-se que o acabamento ultra-humano entrevisto pelo

⁽¹⁾ É em perfeita analogia, acrescentemos, com o mistério do primeiro Natal que não pôde realizar-se (todos estão nisso de acordo) senão entre o Céu e uma Terra preparada, social, política e psicológicamente para receber Jesus.

⁽²⁾ Mas não suficiente, é claro!

Neo-Humanismo para a Evolução, coincide em concreto com o coroamento esperado por todos os cristãos na Encarnação. Os dois vectores, as duas componentes, por assim dizer, rodam, aproximam-se, até darem uma resultante possível... O « Para o alto » cristão incorpora-se (sem nele se imergir) mas sobrenaturalizando-o) com o Para-diante humano! E por este facto temos ao mesmo tempo a Fé em Deus, na medida mesma em que ela assimila e sublima na sua própria seiva, a seiva da fé no Mundo que retoma o seu pleno poder de sedução e de conversão!

Neste momento, dizia eu no começo destas páginas, a Humanidade não está arrefecida, mas busca
simplesmente, com todas as suas forças, um Deus
proporcionado às imensidades novas de um Universo cuja aparição transtornou a escala do nosso
poder de adoração. E é porque a Unidade total
com que ela sonha lhe parece ainda brilhar em
duas direcções opostas ao mesmo tempo (no zénite
e no horizonte), que vemos multiplicar-se nela um
grande povo de « apátridas espirituais », — seres
puxados e dilacerados por um Marxismo cuja acção
despersonalizante os revolta e por um Cristianismo
cuja tepidez humana os enjoa.

Mas descubra-se, brote (como ela começa inelutàvelmente a fazê-lo sob a pressão das forças enfrentadas) a possibilidade (¹) de crer ao mesmo tempo, e a fundo, um pelo outro, em Deus e no Mundo, e então podemos estar certos que uma grande chama abrasará todas as coisas: porque terá nascido ou renascido uma Fé, que contém e resume todas as outras; e é inevitàvelmente a Fé mais forte que, cedo ou tarde, acabará por possuir a Terra.

⁽¹⁾ Num Cristo, apreendido não já só como Salvador das almas individuais, mas (exactamente por ser Redentor em sentido pleno), como Motor último da Antropogénese.

Apêndice

11

Panorama bibliográfico:

A obra e os seus
intérpretes

Num brilhante ensaio sobre La signification de Teilhard de Chardin, o P.* Daniélou fazia-se eco do acolhimento extraordinário que a obra do jesuíta gaulês encontra no mundo actual: « os homens de estado colocam-na na base das suas constituições; os homens de ciência encontram nela a possibilidade de uma síntese total; os homens da Igreja reconhecem nela o instrumento privilegiado de um redescobrimento de Deus pela civilização técnica. Progressivamente os espíritos antes reticentes reconhecem a sua importância e interrogam-se a respeito dela. Os marxistas discutem-na, os tomistas descobrem-na, Mauriac mesmo ocupa-se dela. Seria absurdo falar de moda. Há razões para a obra de Teilhard de Chardin se apresentar de uma extraordinária actualidade, no melhor sentido da palavra, isto é, como correspondendo a uma necessidade profunda dos espíritos ».

Certamente, o recorrer à « moda » ou ao « mito » Teilhard, não explicaria muito a realidade. A moda e o mito são factos sociológicos, que exigem por sua vez uma explicação e nos remetem no fundo a uma coincidência singular entre a obra de Teilhard e os anelos e atitudes do homem actual. Mas pode-se falar do « mito » Teilhard no sentido de que o embevecimento dos seus admiradores unido à hostilidade dos seus adversários — parece às vezes que perante Teilhard não há senão o incenso ou o doesto — envolveram a sua figura numa espécie de auréola misteriosa que provoca ao mesmo tempo fascinação e medo.

Esta resenha bibliográfica tem o propósito claro de transportar o « mito » para o « logos ». Para isso não há nada melhor do que recorrer à obra e aos seus intérpretes. A empresa não é fácil dado que a literatura teilhardiana floresceu com uma abundância que nem sempre corresponde à qualidade, Muitas obras sobre Teilhard desorientam mais do que orientam. Outras poderiam colocar perigosamente o leitor ingénuo numa pista falsa. No meio desta selva emaranhada impõe-se a necessidade de traçar um caminho que nos leve ao próprio coração da empresa teilhardiana. É este o desejo que inspira as linhas que se seguem.

1) A obra

É já sabido que, com excepção de um ramalhete de artigos em diversas revistas científicas e culturais, o P.* Teilhard não pôde publicar em vida nenhum dos seus grandes escritos de síntese. Foi só depois da sua morte que começou a edição das suas obras sob o patrocínio de uma Comissão internacional que reúne à volta dos seus parentes e amigos grandes personalidades da ciência e do pensamento.

Temos, antes de tudo, as grandes obras de sintese. Na ordem do pensamento, o lugar preeminente coresponde sem dúvida a Le Phénomène hamain. Escrito por Teilhard em plena maturidade científica e humana — a sua primeira redacção remonta aos anos 1938-1940 e a sua revisão aos anos 1947-48 — este ensaio genial e ousado oferece-nos melhor que nenhum outro do seu autor o que podemos chamar a sua « cosmovisão ». O termo escolhido é essencial para compreender rectamente esta obra. O seu carácter é claramente « cosmovisional », isto é, o próprio de uma visão unitária e totalizadora, encaminhada a fazer convergir os conhecimentos científicos e teológicos numa visão global do universo tendo o homem como centro.

O desenvolvimento deste plano audacioso dá lugar a uma concepção orientada para o espírito e na qual a visão do passado se compagina com a previsão do futuro. A evolução do mundo e da vida culmina no homem, para o qual se dirige todo o movimento do universo. E o homem, por seu turno, como cristura inteligente e livre, toma a evolução nas suas mãos e leva-a a um ponto superior de hominização a nível colectivo e social, que o P.º Teilhard denomina « supra-humana », e dirige-se com ela para um Centro definitivo de convergência, imanente e transcendente em relação ao universo, porque é ao mesmo tempo o seu Fim e o seu Princípio: o « Ponto Ómega » divino.

É complementar do « Fenómeno humano », e em certos aspectos é-lhe superior, uma obra parecida, intitulada Le groupe zoologique humain. Trata-se do texto original de umas lições proferidas pelo P.º Teilhard em 1949 no Instituto Geológico de Paris. O título diz-nos o seu conteúdo: um estudo da estrutura e da direcção evolutiva do homem no seio da natureza. No fundo, é um modo moderno de pôr o velho problema da « posição do homem no cosmos ». Teilhard retoma o plano do «Fenómeno humano», mas a um nível mais científico e menos literário. Como na obra anterior, também nesta o Ponto Omega aparece como a única hipótese que garantiza a viabilidade de uma evolução que, ao ser assumida livremente pelo homem, exige um sentido transcendente. O prefácio do conhecido paleontólogo Jean Piveteau apresenta o P.º Teilhard como « un des plus grands esprits que fut jamais ».

A outra grande obra de síntese, desta vez ao nível da doutrina espiritual, é *Le Milieu divin*. Escrita em Tientsin entre o mês de Novembro de 1926 e Maio de 1927, o P.ª Teilhard deixou-nos nela todo o seu coração, « O Meio divino sou exactamente eu mesmo... » escrevia a um amigo em 1934. A doutrina do « Meio divino » oferece-nos o modo pessoal — antigo e moderno ao mesmo tempo — como Teilhard assimilou o « buscar e achar a Deus em todas as coisas » de S. Inácio de Loiola.

Não foi sem razão que se interpretou esta espiritualidade com uma reestruturação actual do « Princípio e fundamento » dos Exercícios de S. Inácio em função da « Contemplação para alcançar amor ». O próprio Teilhard concebe a sua obra como um caminho de vida espiritual para os cristãos inquietos que vivem e trabalham no mundo e para o mundo. Que mensagem traz a estes « inquietos » o « inquieto » Teilhard? A mensagem de um cristianismo afirmativo e optimista que não teme o mundo, porque vislumbrou nele a presença criadora de Deus e a acção santificadora de Cristo. Teilhard fala a estes homens da divinização da sua vida quotidiana na sua dupla dimensão de acção e de paixão, de entrega e de renúncia, de plenitude do esforço criador e vácuo do sofrimento, da diminuição e angústia da morte, da afirmação da própria personalidade e da despersonalização mística in Christo Jesu.

Teilhard está convencido de que a Criação e a Encarnação são continuadas num novo sentido entre nós e ensina estes homens a colaborarem com o seu trabalho no mundo

com a acção criadora de Deus e a trazerem ao Cristo místico com cada uma das suas obras um pouco de plenitude. Mas ele sabe também que a Redenção há-de passar por nós e aponta para a Cruz de Cristo como para o caminho da dor humana sobrenaturalmente santificada e transfigurada, como uma comunhão com a morte que dá a vida eterna. A esta luz o mundo converte-se numa « diafania » de Deus. A entrega ao desenvolvimento do mundo numa nova forma de adoração. O cristão num pioneiro da aventura humana. A mesma matéria converte-se na que ele chama poèticamente « santa matéria » para cuja aceitação, salvação e consagração veio a este mundo o Senhor. E a vida toda transforma-se num « Milieu divin ». Teilhard mostra o crescimento deste Meio divino no individuo e na comunidade e aponta como missão ao cristão de hoje o esforço pela realização desta « presença » de Deus e de Cristo no meio do mundo até que o Senhor regresse.

O livro de Teilhard constitui sem dúvida alguma um acontecimento no campo da teologia espiritual. A sua doutrina é antiga e, em certo sentido, até tradicional, mas o relevo e atitude são novos, estremecedoramente novos. Não sem uma certa razão a edição alemã apresenta-o como um contraposto moderno da secular « Imitação de Cristo ». Alguns pensam até num revirar de sino. O Padre Teilhard mantém em teoria a dupla dimensão cristã da entrega e

da renúncia, mas na sua atitude prática a afirmação parece sobrepor-se ao distanciamento. Isto tem ao mesmo tempo vantagens e inconvenientes. A sua mística cristã da acção intra-mundana é uma resposta positiva à escatologia imanente de Marx. Mas o seu entusiasmo pelo aspecto afirmativo do cristianismo pode desorientar certos espíritos imaturos e levá-los a uma acção desenfreada sem o necessário contrapeso da ascese. É certo que Teilhard nos diz desde o princípio que o seu livro é destinado àquelas almas que « já voltaram atrás das suas direcções culpáveis » (p. 18). Mas esta condição, válida para o autor, podemos esperar que se realize em todos os seus leitores? Sem diminuir em nada a importância epocal da afirmação gozosa da imanência na espiritualidade de Teilhard, há também um aspecto transcendente do Cristianismo, o qual não é tão acentuado no seu pensamento.

As restantes obras de Teilhard já não nos dão, em geral, um conjunto sintético, mas só aspectos parciais do seu pensamento. Como notou C, Tresmontant, os escritos do Padre têm muitas vezes um carácter ocasional. Na sua origem encontra-se às vezes o desejo de um amigo, outras vezes o impulso mesmo dos acontecimentos. Teilhard escreve impelido pelo afã de comunicar aos outros a sua própria visão do mundo. Mas na expressão desta visão aromoda-se às condições dos seus eventuais leitores. Daqui

o carácter assistemático das suas obras, apesar de no fundo todas brotarem da mesma fonte de inspiração e retomarem sem cessar a mesma ideia-mãe. Por esta razão a edição das suas obras combinou a ordem cronológica com a sistemática. Os diversos textos agrupam-se à volta de um tema unitário, respeitando dentro de cada grupo a ordem da sucessão temporal. E assim surgiram uma série de volumes que esclarecem e completam em muitos pontos as grandes obras de síntese. La Vision du passé refere-se particularmente ao problema da evolução considerada no seu sentido mais amplo e geral. L'apparition de l'homme trata já mais particularmente das questões relacionadas com a emergência do homem no seio da evolução da natureza. L'avenir de Phomme desenvolve as perspectivas do porvir humano que se deduzem do estado do seu passado. L'énergie humaine e L'activation de l'énergie humaine esboça uma visão do homem como aquele phylum no qual a energia ascendente do universo alcançou a sua meta máxima. Finalmente Science et Christ recolhe uma série de ensaios cristológicos nos quais Teilhard se aproxima ao Cristo da fé a partir da sua experiência de homem de ciência. Contudo estas divisões têm sempre algo de artificial. Em Teilhard as ideias entrecruzam-se em todos os sentidos e os temas centrais voltam sem cessar. Na impossibilidade de dar a conhecer o conteúdo completo destes volumes, temos de

contentar-nos com realçar só os seus contributos mais importantes.

Em La vision du passé o P.* Teilhard aproxima-se do passado já em função do futuro. O seu ideal não « é só conhecer a evolução, mas fazê-la avançar cada vez mais em nós » (p. 256). As escavações, os fósseis, a cinza repetem-lhe sempre a mesma palavra essencial: « Não vale a pena ser encontrado senão o que ainda não existiu. O único descobrimento digno do nosso esforço é construir o futuro » (p. 269). Contudo os ensaios que constituem este volume são importantes para precisar o seu conceito de evolução. Nela não se trata, segundo o seu modo de ver, de uma hipótese, mas da « expressão particular, aplicada ao caso da vida, da lei que condiciona todo o nosso conhecimento do sensível: não poder compreender nada no domínio da matéria senão sob a forma de séries e de conjuntos » (p. 29). No nosso universo todo o ser pela sua organização material é solidário de todo um passado. E essencialmente uma história e não podemos compreendê-lo senão inserido nesta história. A mesma acção de Deus pela criação temos de entendê-la mais como « fazendo que as coisas façam » do que como fazendo-as ele (p. 39)-O optimismo generoso de Teilhard transforma tudo o que toca. E é isso o que acontece com o conceito de evolução: nas suas mãos converte-se em espiritualista e cristã. A seus

olhos, mais do que significar uma invasão do espírito pela matéria, a evolução é o testemunho do triunfo essencial do espírito sobre a matéria. Só ela é capaz de dar ao universo a grandeza e a profundidade que são a atmosfera da fé cristã. O mundo não será nunca suficientemente vasto, nem a humanidade suficientemente forte, para serem dignos d'Aquele que os criou e neles encarnou» (p. 223).

L'apparition de l'homme é uma colectânea de estudos referentes à origem do homem sob o ponto de vista da paleontologia. Não se deve esquecer que como cientista Teilhard é sobretudo um paleontólogo. Estes trabalhos cuja data de origem vai de 1913 a 1954 introduzem-nos por isso mesmo no centro do seu trabalho de investigador. Superados em mais de um aspecto pela evolução ulterior da ciência pré-histórica, o seu valor actual é necessàriamente relativo. Mas, em todo o caso, são o testemunho de uma vida consagrada à Ciência paleontológica e marcam além disso os seus momentos mais importantes: o descobrimento na China do Sinanthropus e os estudos na África do Sul sobre o Australopishecus. São interessantes pelo seu valor de síntese os artigos intitulados La structure philétique du groupe humain e Les singularités de l'Espèce humaine. O primeiro guarda umas lições proferidas pelo Padre na Sorbona em Janeiro de 1951. O segundo é ainda posterior - remonta à estada de Teilhard em Nova Iorque em Maio

de 1954 - e introduz, em forma de resposta a Jean Rostand, uma das ideias mais caras ao Teilhard da última época: o problema do futuro. O Padre fala-nos aí dos três « medos » da espécie humana: o medo de perder-se num universo demasiado grande ; de ser reduzida à imobilidade num grupo zoológico estabilizado; e de ser fechada no interior de um mundo fechado; a estes três medos faz corresponder três « remédios »: o poder de reflexão que permite ao homem atingir uma dimensão superior das coisas; o poder de co-reflexão que lhe permite reempreender a marcha evolutiva numa direcção nova ; e o ponto crítico de supra-reflexão que se mostra no termo do caminho da onda humana como uma abertura para um Centro de união pessoal ou irreversível, ûltimamente amante e amável (p. 295 s.). Como se vê, trata-se de um ulterior desenvolvimento de algumas ideias básicas do «Fenómeno humano». Tais ideias parecerão a alguns não só perigosas mas também fantasistas, Teilhard dava-se conta disso, mas não via outra saída para o « fenômeno humano ». Não julgava poder explicar cientificamente o homem dentro da evolução do mundo espaço-temporal, sem abrir esse mesmo mundo espaço-temporal em direcção a uma realidade espiritual e divina, Poesia ? Fantasia ? « A escala do cósmico, responde resolutamente o P.º Teilhard, só o fantástico ou fantasioso tem probabilidades de ser verdadeiro » (p. 234).

O problema do futuro ocupa um lugar primordial nas reflexões de Teilhard. Daí a importância do volume dedicado a este tema e que tem por título L'avenir de l'homme (O futuro do homem). Já o título nos apresenta um problema: pode haver uma ciência do futuro? Não se baseia a ciência na experiência? Onde encontrar então uma experiência do futuro? Teilhard responde-nos sem vacilar: no passado. O homem não é só indivíduo mas também espécie. E, como espécie, apresenta um ciclo peculiar que permite passar por extrapolação do passado ao futuro. Mas vejamos como Teilhard se interna em concreto neste novo campo. A seus olhos a evolução não parou com a sparição do homem. « À nossa volta não há só bomens que se multiplicam em número, mas o homem que se forma » (p. 342). No espaço de trinta mil anos de história a humanidade realizou um avanço formidável de concentração e de unificação. O navio que nos leva não cessou de mover-se. E move-se ainda. À fase de « expansão » do homem sobre a terra, seguiu-se a fase de « compreensão ». Hoje estamos numa « preia-mar compreensiva » a qual se manifesta num enorme aumento das massas humanas, aumento que traz consigo necessàriamente um aumento correlativo de organização social, de poder técnico e de capacidade de visão, visto que na medida em que « o homem tem a cabeça mais livre, mais reflecte » (p. 297).

É claro que o tempo livre pode provocar também—e provoca de facto—o aborrecimento. A humanidade de hoje aborrece-se, Mas com o seu inquebrantável optimismo, Teilhard crê possível vencer o aborrecimento com o sentido da evolução. Nesta perspectiva, até a própria bomba atómica toma a seus olhos um valor positivo, por ter ajudado a descobrir uma nova dimensão pela qual podemos estender até ao máximo as forças da vida» (p. 185).

Mas terá a humanidade o valor suficiente para continuar por diante neste caminho de super-criação? Como nos dirá Teilhard no seu ensaio Le coeur du problème, insere-se aqui no coração do problema da evolução o problema de Deus. À humanidade actual falta-lhe um Deus a quem possa adorar. O P.º Teilhard está convencido que este Deus só pode ser o Deus cristão. Mas para isso é preciso que, por cima da aparente oposição, o « Para diante » da marcha progressiva da humanidade se encontre com o « Para cima » da mensagem cristă transcendente. Aqui está, na opinião do P.º Teilhard, a grande ocasião tanto para o mundo como para o cristianismo. Ora bem, esta convergência é possível. Com efeito, se de uma parte, a crença humana no mundo implica um elemento de adoração, isto é, a admissão de algo Divino, por outra parte, a fé cristă, em virtude do mistério da Encarnação, não pode deixar de conceder um valor e uma importância

241

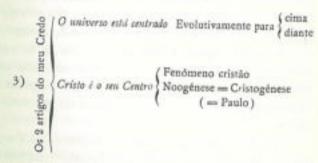
primordiais às realidades do mundo e da história. « O Para cima » cristão incorpora a si (sem mergulhar nele e até sobrenaturalizando-o) o « Para diante » humano (p. 348).

E isto significa para Teilhard que uma Cristologia lúcida e consequente há-de ver na consecução do ideal colectivo da humanidade, não um acontecimento indiferente e adverso mas antes uma condição prévia, necessária ainda que não suficiente para o advento escatológico do Reino de Deus. Os cristãos modernos não têm por que escolher entre um Cristianismo tíbio e desumanizado e um Marxismo ardente mas despersonalizador. Enquanto uns dizem: « esperamos pacientemente que Cristo volte » e outros dizem: « acabemos mas é de construir o mundo », terceiros pensam : « Para apressar a Parusia, acabemos de realizar o homem no mundo » (p. 339). Longe de oporem a terra ao Céu, os cristãos de hoje têm a possibilidade de crerem ao mesmo tempo e a fundo em Deus e no mundo. Mais ainda, só para eles a fé no mundo tem uma base suficiente de certeza, visto que se funda na fé em Deus. E assim, só para esses cristãos « o êxito biológico final do homem sobre a terra é não só uma probabilidade, mas também uma certeza: visto que Cristo (e com Ele virtualmente o mundo) já ressuscitou» (p. 305). Fé em Cristo enquanto convergência do « Para cima » e do « Para diante » como Salvador e Motor não só dos indivíduos humanos, mas da mesma

antropogénese, eis aqui para Teilhard a fé que « contém e resume todas as restantes, inevitàvelmente a fé mais forte que, cedo ou tarde, acabará por possuir a terra » (p. 349).

Com isto Teilhard consumou a sua própria visão do mundo. Os elementos provenientes da ciência fundiram-se totalmente com os da fé, como no-lo mostra, no fim deste volume, a última página do seu diário:

- Quinta-feira Santa O que en creio.
- 1) S. Paulo os três versículos : En pási panta Theos
- Cosmos = Cosmogénese → Biogénese → Noogénese → Cristogénese



Não é necessário sublinhar que este Cristocentrismo cósmico não abre ao pensamento cristão novas e sedutoras perspectivas sem lhe abrir ao mesmo tempo novos e sérios problemas. « Depois de Cristo ter morrido e ressuscitado,

tudo continuou a mover-se..., porque o Cristo místico não alcançou ainda o seu pleno crescimento» (p. 397). Eis aqui entrelaçadas numa só síntese Cosmogénese e Cristogénese. O teólogo deverá distinguir nela os dois planos da visão teilhardiana : reflexão cosmológica e antropológica, realizada sobre os dados da ciência, e reflexão teológica, baseada nas realidades da fé, e manter o «ascenso» natural do mundo, sem comprometer o « descenso » gratuito de Deus em Jesus Cristo. Mas, feitas estas necessárias ressalvas, Teilhard parece ter razão ao relacionar na nossa perspectiva histórica concreta a história do universo e a história da salvação. Ambas as histórias não têm necessáriamente de coincidir, mas também não podem divergir de tal sorte que o sentido de uma seja antípoda do da outra. A convergência de Teilhard aparece assim como uma nova maneira de conceber, em função das actuais categorias da evolução e da história, o velho problema da barmonia da natureza e da graça.

Os dois volumes de ensaios dispersos, L'Energie humaine e L'activation de l'Energie humaine completam à volta do tema geral do homem como energia espiritual, muitos aspectos da ideologia teilhardiana. Num ensaio entusiasta, escrito sobre o Pacífico em Março de 1931, L'Esprit de la terre, Teilhard insiste no seu ponto de vista

fundamental que « só o homem pode servir o homem na decifração do mundo » (p. 26). Ora bem, o homem no seio do universo significa a aparição da energia espiritual. O fio de Ariadna para orientar-nos no universo é o nascimento do espírito e a mão que o acompanha é o reconhecimento leal do « fenómeno humano » (p. 30). Teilhard segue a marcha triunfal do espírito sobre a terra no amor, na união, na investigação - terminou a época de construir nações : o que agora se nos pede é « construir a terra » (p. 46) -, para desembocar na sua pergunta característica : qual é o porvir do espírito da terra ? Poucas vezes respondeu Teilhard com um optimismo tão decidido: « O espírito no seu conjunto não voltará nunca para trás. Por outras palavras, num universo de natureza evolutiva, a existência do espírito exclui, por estrutura, a possibilidade de uma morte em que desaparecessem totalmente, ou mais exactamente, em que não fossem conservadas pelo seu escol 25 conquistas do espírito » (p. 49).

A justificação de uma afirmação tão decidida encontra-se no problema da acção. Teilhard pensa que o mundo cessaria de operar se na sua zona pensante tomasse consciência de uma morte total. Por conseguinte, a morte total não existe, « Desde que admite no seu seio o pensamento, o universo já não pode ser mais simplesmente temporal

Panorama bibliográfico

ou de evolução limitada : é-lhe necessário, por estrutura, emergir no absoluto » (p. 50). De novo nos encontramos em frente do conceito teilhardiano do Ponto Ómega. Pois só nesta hipótese de um Centro divino pessoal se « salva » o sentido irreversivelmente ascendente de uma evolução personalizadora, « O múltiplo ascende atraído e englobado pelo já Um. Tal é o segredo e a garantia da irreversibilidade da vida » (p. 56). Uma última consequência tira Teilhard de perspectivas tão esperançosas : apesar de todas as aparências em contrário, o « crescimento » actual da humanidade trará consigo um « crescimento » de Deus. « Quanto mais homem for o homem, tanto mais sentirá a necessidade de entregar-se a Alguém maior do que ele » (p. 54). O grande conflito do mundo actual entre o gosto e a repugnância da vida não fará senão consolidar no homem a necessidade da fé. « Visto que a vida não pode perecer nem voltar-se contra si mesma, temos de estar muito perto do triunfo explícito da adoração » (p. 54).

O tema peculiar que deu nome a estes volumes aborda-o o Padre sobretudo no ensaio L'Energie humaine. Teilhard entende por energia humana aquela posição crescente de energia cósmica submetida à influência de centros de actividade humana. Podem distinguir-se nela a energia incorporada na máquina natural do nosso corpo, a energia dirigida pelo homem mediante máquinas artificiais, e a energia espiritualizada, própria da nossa actividade pensante e livre. Teilhard põe-se o problema da activação e aperfeiçoamento destas três formas de energia, cujo princípio totalizador é o amor. O amor realiza a totalização dos actos individuais, a totalização do indivíduo sobre si mesmo, a totalização dos indivíduos na humanidade e, finalmente, nas perspectivas abertas pela hipótese do Ponto Ómega enquanto centro amante e amável da humanidade em marcha, o amor marca também o ideal de uma totalização de toda a humanidade num Amor único, pessoal e universal ao mesmo tempo. Ora bem, este ideal tende realmente a realizar-se? A resposta afirmativa dá-no-la a análise do « Fenómeno cristão ». Em Cristo o amor de Deus faz-se visível num homern. E o movimento que nasce de Cristo, o Cristianismo, « não é outra coisa senão um philum de amor na natureza» (p. 195). Mais ainda, « a essência do Cristianismo não é, nem mais nem menos, senão a crença na unificação do mundo em Deus pela Encarnação » (p. 113). Só falta operar a conjunçção de dois movimentos convergentes : Longe de se oporem os dois astros da universalidade e da Personalidade, eles encontram-se no espírito humano. A sua conjunção significa a irrupção num só coração da vida total das coisas; o nascimento de um Amor maior que o universo. Como escreveu poèticamente o P.º Teilhard no manuscrito Le coeur de la matière :

« No coração da matéria um coração do mundo, o Coração de Deus ».

É impossível coligir aqui todos os aspectos novos e interessantes destes volumes. Contentemo-nos com recordar o ensaio Le Phénomène spirituel, no qual Teilhard desenvolve as suas ideias éticas. À « moral de equilibrio » atenta sobretudo a proteger o indivíduo, opõe o P.* Teilhard a « moral de movimento », destinada a guiar a humanidade para um maior acrescentamento e desenvolvimento do espírito sobre a terra. « O moralista era até agora um jurista ou um equilibrista. Agora converte-se em técnico e engenheiro das energias espirituais do mundo » (p. 134).

Esta nova concepção da moral, aberta e dinâmica, não vem a substituir a moral antiga, mas a completá-la. Não basta não fazer o mal; é preciso lançar-se com todas as suas forças ao descobrimento e à conquista das riquezas espirituais do universo. Aumentar até ao máximo a energia e o amor: eis a lei suprema da moralidade. Limitá-la, eis o pecado. Teilhard concluirá o seu ensaio com uma frase

audaz : « O que nos falta a todos mais ou menos neste momento é uma formulação nova da santidade... » (p. 136).

Nestas e noutras « novidades » temos de ver antes de mais nada, como advertem os editores, « instrumentos de trabalho ». Trata-se, com efeito, na sua maior parte, de escritos inéditos que o autor não reviu para a sua publicação. Neles mais que noutros, aparece às vezes um « biologismo » estranho aos ouvidos e ao coração cristão. O que conta é o triunfo da energia espiritual do universo. A própria pessoa individual parece ser vista mais de uma vez em função do progresso colectivo. A Teilhard de Chardin, como pensador, falta-lhe a necessária sobriedade. Ébrio com o vinho da sua própria visão do mundo, não lhe é possível ver sempre com suficiente clareza.

Até aqui, se se exceptuar o caso particular de Le Milieu divin, os escritos de Teilhard publicados nas suas « Obras » eram mais de técnica científica. Com a publicação de Science et Christ as « Obras de Teilhard de Chardin » abordam em cheio a temática religiosa. O volume intitula-se « Ciência e Cristo » porque no seu centro está o diálogo que o sábio e o crente, que conviviam em Teilhard, mantiveram ao longo de toda a sua vida à volta dos problemas fronteiriços entre uma visão do mundo determinada cada vez mais pela evolução e um Cristianismo centrado cada vez mais no Cristo universal. Como acontece também nos

tomos anteriores das « Obras », o novo volume contém uma série de estudos, de origem e conteúdo bastante diversos, que desde o ponto de vista cronológico abarcam quase toda a vida literária do seu autor : desde 1919 até 1955. Como é compreensível numa obra desta natureza, as mesmas ideias repetem-se e entrecruzam-se, ainda que cada vez mais a um nível maior de profundeza. Destaquemos entre a rica temática do nosso volume três linhas de força que nos parecem fundamentais.

Antes de tudo, há uma série de considerações sobre a situação religiosa da humanidade e, mais particularmente, sobre a situação actual do Cristianismo. A mudança da visão do mundo traz consigo quase necessáriamente uma crise de fé. A origem desta crise está menos na indiferença religiosa do homem moderno do que na falta de um Deus a quem possa adorar. Daqui a exigência que Teilhard impõe aos cristãos de « repensarem com toda a nossa humanidade a nossa religião » (p. 165).

Depois há um grupo de reflexões sobre o que podemos chamar uma espécie de fenomenologia das religiões em relação com as esperanças do mundo moderno. Nelas o Cristianismo, pelo seu sentido do futuro (a Parusia de Cristo que há-de preparar já agora com a edificação do seu Corpo místico), aparece como a única religião capaz de ser considerada como « a religião da evolução » (p. 164).

Finalmente, encontramo-nos com um grupo diverso de problemas de ordem teológica. No fundo trata-se neles de uma reflexão do crente sobre aspectos particulares da sua fé desde o horizonte científico-técnico do homem actual. Esta reflexão traz consigo uma transposição das doutrinas teológicas tradicionais da dimensão antiga de « cosmos » para a de « Cosmogénese ».

No centro deste trabalho de transposição, além de uma nova visão evolutiva e unitiva da criação, encontra-se sobretudo a afirmação do primado cósmico de Cristo e do sentido cristão da investigação e do trabalho.

Na série de ensaios que tratam desta problemática recordemos entre eles, o dos começos, Mon Univers, tão importante pelo seu valor histórico, como pelo seu valor de síntese — encontra-se sem dúvida o contributo central deste volume. Uma visão do universo preformado no Cristo encarnado. Deus não quis isoladamente o mundo, a vida, o homem; quis o seu Cristo; e para ter o seu Cristo, criou o homem; e para ter o homem, deu começo ao enorme movimento da vida e da agitação cósmica. E uma visão do cristão como do homem que, em virtude da sua fé em Cristo, alfa e ômega de um mundo em movimento, não pode olhar para cima sem andar para diante.

Dos ensaios contidos neste volume vale, muito mais ainda do que de outros escritos teilhardianos, a exigência iniludível de « sabē-los ler ». Há neles afirmações que são daquelas « fórmulas aberrantes » de que falou o P.º de Lubac (Cfr. p. 109 ; 229-32). Em geral elas referem-se aos intentos, mais ou menos hipotéticos de Teilhard, de relacionar entre si Criação, Encarnação e Redenção. Neles, da mesma forma que em certas ideias relativas ao mal, ao pecado original e à liberdade de criação, o leitor inteligente fixar-se-á mais nos problemas suscitados, geralmente estimulantes, do que nos tentames de solução, muitas vezes incorrectos e arriscados. E, sobretudo, não verá em tudo isso afirmações seguras de um teólogo de gabinete, mas sim os esforços de um crente sincero e aberto por introduzir a Cristo na origem de um mundo que nasce.

Ao ler a Teilhard — sobretudo nas suas obras derradeiras — tem-se às vezes a impressão de que a forma técnica de expressão empanou a pureza e a clareza do seu pensamento. No Teilhard derradeiro há um abuso de termos técnicos em « hiper », « super » ou « neo », que parece, em parte ao menos, « detestável » ao próprio P.º de Lubac. Precisamente por isto, a leitura dos volumes da sua correspondência produz, por contraste, a agradável impressão de uma lufada de ar puro e fresco. É um passar do obscuro e complicado ao claro e simples. Teilhard não é nunca tão convincente, nem o seu estilo tão belo e encantador como quando, sem nenhuma pretensão científica nem literária, conta familiarmente aos seus íntimos, a imagem primeira da sua visão do mundo. Então o seu pensamento rescende à frescura e à beleza de um botão que se abre... É este o caso sobretudo do volume Genèse d'une Pensée (Lettres 1. 1914-1919), em que mãos piedosas nos conservaram as cartas que o Padre, então jovem sacerdote de trinta e quatro anos, escreveu da frente de combate da Grande Guerra a sua prima Margarida Teilhard. O título desta colecção de correspondência não pode ser mais exacto.

« Génese de um pensamento ». Porque é já todo o pensamento futuro de Teilhard o que aparece in nuce nestas cartas escritas à pressa no fragor da batalha. Como lembra no seu estudo preliminar a mesma Margarida Teilhard (conhecida literàriamente com o pseudónimo de Claude Aragonnès), para o P.º Teilhard, sacerdote-soldado, a guerra foi sobretudo um « baptismo com o real » (p. 37). E é este baptismo que faz dele um homem novo. No meio do ziguezaguear doloroso destes anos agitados Teilhard adquiriu consciência de que no seu espírito nasce algo de novo e de grande : uma vocação imperiosa de buscar a Deus no trabalho em fazer uma terra maior e mais bela. « É arrastando consigo todo o mundo que o homem avança para o seio de Deus » (p. 143). Mas este crente de olhar universal que no seu face a face com Deus sente atrás de si todas as criaturas, é também um cristão profundo que

nos momentos de angústia se coloca confiadamente nas mãos do seu Senhor Jesus Cristo. In manus tuas commendo spiritum meum. Nas mãos que partiram e vivificaram o pilo, que abençoaram, que acariciaram, que foram perfuradas; nas mãos que são como as nossas das quais não se poderia dizer o que vão fazer do objecto que sustentam, se vão a parti-lo ou a cuidá-lo. Mas cujos caprichos, estamos seguros disso, estão cheios de bondade e não levarão senão a abraçar-nos ansiosamente com ele ; nas mãos suaves e poderosas que atingem a medula da alma, que formam, que criam ; nestas mãos por onde passa um amor tão grande, é bom entregar a nossa alma, sobretudo se a gente sofre e tem medo» (p. 189). E é por fim um sacerdote ardente que encontra a sua consolação em celebrar e em levar o seu Senhor aos irmãos... Não é de estranhar que ao ler estas cartas, Mauriac, antes nada entusiasta, se reconciliasse com Teilhard e compreendesse que um sacerdote que levou durante quatro anos a Cristo por entre as trincheiras tinha o direito de escrever « A Missa sobre o mundo », sem infundir suspeitas de panteísmo, e de entregar-se em corpo e alma ao progresso da humanidade em marcha, sem que esse optimismo nascido no meio dos horrores da guerra, possa ser qualificado de ingénuo.

O outro volume de correspondência Lettres de voyage (1923-1955), conta-nos a realização desta vocação. Estas

cartas são o melhor testemunho da desconcertante e original personalidade de Teilhard na sua unidade de sacerdote e investigador, de científico da evolução e evangelista do « Grande Cristo » no universo. Nelas encontrará o leitor. como anota na sua introdução Cl. Aragonnês, a aliança de um pensamento científico rigoroso com um espírito filosófico original e um temperamento místico, para quem a busca de Deus através da obra divina constitui a sua mais ardente paixão » (p. 19). E assim, às notícias curiosas e exóticas sobre as andanças do Padre através de países e de continentes associa-se nesta bela colectânea de correspondência o panorama muito mais emocionante do seu itinerário interior. O itinerário de um crente que sabe que « o segredo do mundo se encontra em todas as partes em que chegamos a fazer o universo transparente » (p. 26); mas que, espírito profundo, no final da película das cores e dos lugares das suas viagens, chora em silêncio, porque « aquilo que eu amo já não se vê mais » (p. 19). Estas cartas são o melhor auto-retrato daquele grande missionário que foi o P.º Teilhard fogoso e lúcido, livre e fiel, humano e espiritual, que encontrou na aventura de uma ciência orientada para Cristo « uma India mais atraente do que a de S. Francisco Xavier » (p. 92).

As Lettres d'Egypte, 1905-1908 são de menor interesse, apesar de não carecerem de importância para o

conhecimento profundo do homem e da sua personalidade. O volume, preparado pelo P.º de Lubac, leva-nos à juventude religiosa de Teilhard. Jovem jesuíta que exerce o seu primeiro magistério no colégio do Cairo, Teilhard descreve a seu pais, junto com os pormenores concretos das suas realidades e dos seus ideais, as impressões do primeiro contacto com o fascinante Oriente. Como observa no prólogo o P.º de Lubac, não se trata nesta colectânea da « génese de um pensamento ». Teilhard ainda não se encontrou a si mesmo. Mas começa a esboçar-se o seu rosto futuro. Em particular, aparece já nestas cartas aquele traço característico do homem que junta a paixão religiosa com o entusiasmo científico e, ao mesmo tempo, aquele dom inato do grande escritor de invencível curiosidade e olhar penetrante, em cujas mãos a própria « descrição científica se converte em poesia » (p. 9).

O mesmo se pode dizer das Lettres de Hastings et Paris, 1908-1914. Trata-se também neste volume, preparado do mesmo modo pelo Padre Lubac, das cartas de família que Teilhard, então estudante de teologia no escolasticado de Ore Place, junto à povoação inglesa de Hastings, e mais tarde de ciências em Paris, envia regularmente a seus pais. Os temas são semelhantes aos das anteriores cartas do Egipto: só variou o horizonte. Belas descrições da campina inglesa em que se notam ao mesmo tempo o

colorido do pintor e a precisão do cientista. E, sobretudo, toda a espécie de questões de geologia, de paleontologia, de pré-história e, até de botânica e de entomologia. Mas, a teologia, em geral, brilha pela ausência. Coisa tanto mais de estranhar quanto que não faltaram a Teilhard nem excelentes professores nem ele deixou nunca de ser um aluno aplicado e capaz. É certo que a secura abstracta de tantas discussões de escola contrastava nele com a experiência que fez durante estes anos da orientação evolutiva do universo. Do ponto de vista espiritual estas cartas são já mais eloquentes. Experiências pessoais, sobretudo a do seu sacerdócio, e acontecimentos familiares, como a morte na China da sua irmã missionária, Francisca, são ocasião para que Teilhard, então com uns 30 anos, abra totalmente a sua alma religiosa, impregnada já daquele futuro sentido da « Santa Presença », que lhe permite « ver em todo o acontecimento a Mão de Deus ».

Mas, em troca, dois novos volumes de cartas, ainda que de origem e conteúdo muito diferentes, contribuem cada um com um traço essencial para o rosto completo de Teilhard. O primeiro deles, Lettres à Léontine Zanta, é fundamental para o conhecimento da biografia interior e, mais concretamente ainda, do complexo mundo de sentimentos pessoais em que é envolvido o Padre Teilhard pelo longo e doloroso rosário de dificuldades que a sua

condição de pioneiro suscita, quase inevitàvelmente, com a autoridade eclesiástica.

Como no caso da sua prima Margarida, Teilhard abre também agora à sua discreta e inteligente confidente, porta-bandeira do movimento feminista francês, o próprio fundo da sua alma. A colectânea é indispensável para conhecer por dentro uma série de lutas e de vitórias --lutas do homem « carnal » que terminam sempre com a vitória do homem «espiritual» — que só conhecíamos por fora. Teilhard não esconde nada. Fala das suas tentações de « antieclesiasticismo » (p. 101); da sua experiência das « mesquinharias » da sua Ordem e da mesma Igreja (p. 108); da sua luta contra um «integrismo», que pretende identificar a ortodoxia com a defesa das mais pequenas rodas de um microcosmo construído há séculos (p. 87); do seu medo de sentir-se só, entre os muitos que o acompanham no seu novo caminho, no « compreender a importância do passo que estão a ponto de dar » (p. 128); da sua angústia perante o pensamento de se o Cristo cada vez maior é ainda o Cristo do Evangelho (p. 128); do seu esforço por manter firmes em sua mão, sem partir nenhum, os dois fios que constituem a trama do seu espírito: « a lealdade consigo mesmo e a fidelidade à Igreja » (p. 87). Contudo, nem tudo são crises e lutas. De repente surge de entre as escuras nuvens, o « outro »

rosto de Teilhard, o do profeta de um futuro fascinante que ele vê « todo abraçado de Deus nascente em toda a parte » (p. 71). E, sobretudo, à medida que esta conversa, tão franca e cordial, se aproxima do fim, aumenta uma sensação de paz : « Eu estou em paz, realmente, com a Igreja e com Deus » (p. 104). Abrem o volume um estudo prévio de R. Garric sobre as relações de amizade e contactos intelectuais entre os dois correspondentes e um trabalho orientador do P.º de Lubac sobre a « prova da fé » na vida de Teilhard.

O segundo volume de cartas mencionado acima, Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée par Henri de Lubac, é de uma importância excepcional para o conhecimento do pensamento cristológico de ambos os autores. Este contacto amistoso e científico ao mesmo tempo entre estes dois grandes espíritos fez-se por intermédio do seu comum amigo, o P.º A. Valensin. Teilhard e Blondel trocam entre si através de Valensin os seus mútuos pontos de vista em relação com um tema muito querido de ambos, ainda que sob pontos de vista diferentes, o do « Cristo cada vez maior ». Na sua primeira anotação Blondel manifesta a sua simpatia pelo intento de Teilhard de orientar o crescimento do mundo para o Cristo Ómega. « Vamos para diante sem hesitações... : à medida que o mundo e o homem crescem, Cristo cresce mais » (p. 22).

Panorama bibliográfico

Mas acha de menos uma afirmação mais nítida e mais decidida da « transcendência absoluta do Dom divino » (p. 25). Não há continuidade entre o mundo actual e o mundo futuro escatológico. Entre ambos está de permeio a « noite » mística da renúncia, « Não podemos esquecer que a nossa missão não é conquistar o universo, encontrar a Cristo na natureza, mas sim dar todo o criado pela Pérola preciosa, morrer 20 mundo para viver uma vida nova» (p. 24). Na sua resposta o P. Teilhard reconhece « o papel capital e definitivo desempenhado pela renúncia e pela ascese na construção do nosso universo» (p. 28). O acabamento do mundo in Christo Jesu não se realiza senão através da « noite » e da « morte », da renúncia e do sacrifício radical do egoísmo. Mas esta renúncia há-de realizar uma dupla condição : « Fazer-nos transcender tudo o que há no mundo e, contudo, submeter-nos à tarefa do desenvolvimento deste mesmo mundo» (p. 30). Para ganhar a Pérola preciosa não tem que se pôr de lado a tarefa terrena. « No seu conjunto Cristo dá-se-nos através do mundo a consumar por relação a Ele » (p. 32). Teilhard sugere finalmente que entre ele e Blondel não há talvez senão « uma diferença de tendência ou pelo menos de acentuação, insistindo ele sobretudo na transcendência do Cristo universal e eu na sua fisicidade» (p. 34). Sem dúvida, duas atitudes cristãs complementares. Mas

é claro que Blondel prestou um bom serviço a Teilhard ao inculcar-lhe, nos próprios começos do seu caminho pessoal, a transcendência da Encarnação. O volume está copiosamente anotado pelo Padre de Lubac e vai acompanhado de dois estudos do mesmo autor sobre «envergadura» e « limites », « ascenso » e « descenso » na obra teilhardiana.

Completam a visão do mundo teilhardiano duas obras literalmente fora de série : Os Écrits du temps de guerre (1916-1919) e L'Hymne de l'Univers, Os « Escritos do tempo de guerra » são paralelos às cartas reunidas em « Génese de um pensamento ». O mesmo mundo nascente de ideias e sentimentos, que emergia como um milagre na correspondência com a sua prima Margarida, toma agora nestes escritos, saídos também das trincheiras, uma forma mais geral e sistemática, mas nem por isso menos sincera nem menos ardente. Estes ensaios de juventude contêm ainda mais do que outras obras mais tardias a típica impaciência profética de Teilhard junto com um entusiasmo e uma audácia próprios da primeira época do seu génio. A sua forma reveste-se de uma tonalidade excessivamente lírica. Quanto ao seu conteúdo, Teilhard mesmo confessou mais tarde que « não contêm nada que não tenha dito mais claramente depois ». Alguns deles, como Le Milien Mystique e Le Prêtre, podem muito bem considerar-se como um

primeiro esboço do futuro « Meio divino » e de « A Missa sobre o mundo ». Outros, como La Vie cosmique oferecemnos uma primeira aproximação da sua futura visão do universo. Em geral, o valor destes escritos, além da sua importância histórica como primeiro marco de um futuro caminho de pensamento, consiste justamente nessa frescura primigénia de algo que emerge, quase inevitàvelmente, de uma experiência religiosa e humana ainda em flor.

Sob o significativo título de « Hino do Universo » foram reunidos, por fim, num volume à parte uma série de obras de cronologia diversa, mas de expressão poética semelhante. Um autêntico « Hino » ao universo, criado por Deus e santificado por Cristo, contêm efectivamente estas páginas a transbordar do lirismo cristão dos antigos escritores da Igreja oriental. Teilhard apresenta-se-nos aqui a plena luz como o que é : um poeta cristão do universo. Seria um erro ver nesta poesia só uma manifestação acidental do pensamento de Teilhard. O seu pensamento é essencialmente poético, porque, como escreveu Blanchard, « quanto um pensamento é mais conforme à verdade do universo, poesia pura e exuberante, tanto mais este mesmo pensamento será fonte de poesia ». Esta experiência poética de um universo transfigurado pela fé é a que nos comunica Teilhard nas três peças que formam este volume : La Messe

tur le monde, Le Christ dans la matière e La puissance spirituelle de la matière.

A primeira delas, a extraordinária « Missa sobre o mundo » remonta à Páscoa de 1923, durante a qual, encontrando-se o P.ª Teilhard nas estepes da Ásia sem o pão e sem o vinho para o Santo Sacrifício da Missa, ofereceu « Senhor como sacerdote da criação « o trabalho e o penar do mundo » (p. 17).

Em « Cristo na matéria » trata-se de três contos místicos, à maneira de R. H. Benson, nos quais Teilhard nos mostra « como o universo potente e múltiplo tomou para mim a figura de Cristo » (p. 41). O mundo como uma transparência de Cristo : como um quadro, como um ostensório e um sacrário incandescentes que mostram iluminado o rosto de Cristo. É uma peça excessivamente juvenil — foi escrita em plena grande guerra na frente de Verdun — mas transbordante daquele perene anelo da alma cristã de seguir no mundo as pisadas da passagem do Amado...

« O poder espiritual da matéria » contém um exemplar, único no seu género, de poesia cósmica : o famoso « Hino à matéria ». Teilhard canta nele liricamente o seu ideal de um « casto abraço » com o universo material e corpóreo, no qual vislumbrou a presença misteriosa de Deus e de Cristo. Muito mais ainda do que noutros textos de Teilhard, o leitor advertido interpretará certas fórmulas perturbadoras como um modo, talvez inadequado, mas compreensível dentro do simbolismo poético, de exprimir o inexprimível. Longe de suspeitar tendências materialistas ou panteítas, dar-se-á antes conta de que esta poderosa poesia cósmica brota de uma tendência contrária : uma visão espiritualista e cristã da realidade mais humilde e aparentemente mais afastada de Deus. No seu grande amor de Deus — um amor purificado no fogo do sofrimento — Teilhard é capaz de ver o que muitos homens não vêem : o « Outro », através e para além de todo o criado.

Para fechar a primeira secção desta resenha, mencionemos os Cabiers Pierre Teilbard de Chardin. Publicados pela « Association des Amis de Pierre Teilhard de Chardin », têm por fim dar a conhecer, antes da sua publicação normal nas « Obras », alguns textos de especial actualidade. A isto junta-se também a difusão de estudos, documentos e testemunhos pessoais à volta da figura e da obra de Teilhard. Em suma, nestes cadernos trata-se antes de um intento de divulgação da obra de Teilhard, do que de uma edição ou de um comentário estritamente científicos. A empresa é contudo merecedora da nossa simpatia, porque põe à disposição do estudioso artigos ou estudos dispersos e de difícil acesso e, sobretudo, porque é um monumento exemplar de amizade para com aquele grande amigo que foi o P.º Teilhard de Chardin.

2) Os intérpretes

A literatura sobre Teilhard é já imensa. É claro que nem toda tem o mesmo valor. Tratando-se de uma figura e de uma obra tão apaixonada e tão apaixonante, tem de se excluir desde o princípio toda a atitude polémica ou apologética. Nem os « antis » nem os « ultras » estão em condições de compreenderem e de interpretarem o pensamento de Teilhard, Infelizmente ambas as atitudes são bem reais. Num panfleto histérico que tem por título : Teilhard de Chardin face à l'Evangile, o autor anti-teilhardiano põe a falar em ridícula prosopopeia o homem de Neanderthal, o qual acusa o Padre de o ter desenterrado e assemelhado a um animal. E grita : « Por sorte o sucessor de Pedro vela ». É a acusação de sempre. Teilhard é um heterodoxo. Mas do outro lado, um dos seus mais sérios e leais defensores, C. Cuénot, responderá: « Teilhard não é ortodoxo, é hiper-católico e hiper-ortodoxo, representa a ortodoxia do futuro ».

Entre as obras de polémica anti-teilhardiana teria de citar-se antes de tudo o livro de autor anónimo — XXX,

L'Evolution rédemptrice du P.º Teilhard de Chardin (Paris, 1950). O título com a sua sangrenta ironia já nos adianta o conteúdo. De facto, o seu autor mostra-se nesta obra como um desses católicos medrosos que vêem o maior inimigo do Cristianismo nas « tendências chamadas renovadoras que o solicitam ao mesmo tempo do exterior e do interior » (p. 5). O livro está hoje plenamente ultrapassado, pois se baseia no seu juízo nuns poucos escritos dactilografados. Contudo, a sua atitude é ainda actual. O autor vê a raiz da cosmovisão de Teilhard numa « paixão de ser definitivamente mais », à qual atribui um valor psicoanalítico e na qual lê um orgulho luciferino (p. 67). Não é de estranhar que a esta luz encontre em Teilhard influências evolucionistas, racionalistas e monistas, não se sabe se de signo materialista ou espiritualista, e que julgue negativamente o intento do Padre com estas decididas palavras : « o Cristianismo tal como é basta-nos e não temos nenhuma necessidade de um cristianismo acomodado às exigências de um sistema racionalista e evolucionista do mundo » (p. 49).

Infelizmente, o livro fez escola. Em França sobretudo alguns fabricaram, partindo de certos textos desorbitados ou mal compreendidos, um Teilhard de pacotilha que depois é muito fácil botar abaixo. Citemos como amostra deste infeliz « género literário » os trabalhos de

G. FRENAUD, L. JUGNET e Th. CALMEL, reunidos posteriormente num volume em italiano com o título eloquente
de Gli errori di Teilbard de Chardin (Turim, 1963),
e o livro de F. CHARBONNEAU, Teilbard de Chardin, prophète d'un âge totalitaire (Paris, 1963), em que se
chama ao ardente jesuíta α Cristão de etiqueta, cuja etiqueta
não cobre a mercadoria » e ao seu pensamento um α Cristianismo sem Cristo » e é acusado de toda a sorte de
heresias, mas em particular de sacrificar a pessoa individual
nas aras da pessoa colectiva e planetária que é a espécie
humana.

Situam-se também, ainda que a maior altura, nesta mesma linha polémica os trabalhos de vários teólogos tomistas, que se aproximaram de Teilhard com o mesmo preconceito de desconfiança e incompreensão com que os augustianistas da Idade Média se aproximaram do seu Mestre, S. Agostinho. Dá-nos um exemplo desta atitude o volume que dedicou a Teilhard a Universidade Lateranense de Roma com o eloquente título: Teilhard de Chardin ad theologicam trutinam revocatus (Roma, 1959). Sem chamar, como fez Cl. Cuénot, a este volume, um « chef-d'oeuvre de bêtise et de malveillance », é muito de lamentar que a sua tendência negativa e a sua crítica precipitada tirem valor a este primeiro intento de confronto do pensamento de Teilhard com a teologia tradicional.

Qualquer coisa de semelhante se tem que dizer dos livros do P. Ph. De La Trinité O. C. D., Rome et Teilbard de Chardin (Paris, 1964) e do P.º G. SCALTRITI, O. P., Teilhard de Chardin, tra il mito e l'eresia (Roma, 1964). O primeiro pretende deduzir de uma série de textos de Teilhard e do seu discípulo Cuénot o « sentido » do teilhardismo como « uma deformação do cristianismo metamorfoseado em evolucionismo de tipo naturalista, monista e panteísta » (p. 38). O segundo põe a Teilhard diante de citações e conceitos antagónicos de S. Tomás, para concluir com uma condenação do « teilhardismo » como uma mescla curiosa de mito e de heresia que, sob a forma de neo-cristianismo tradicional, pretende substituir o Cristianismo tradicional. Ambos os autores distinguem caritativamente entre o homem e a obra. E depois de darem um « sim » à pessoa de Teilhard, à sua piedade e à sua mesma ciência, julgam-se obrigados a dizer um « não » rotundo à sua doutrina, Mas é para perguntar se esta distinção é válida num pensador como Teilhard, para quem a vida se converte em pensamento e o pensamento surge da mesma experiência da vida. Por isso o P.º Scaltriti não hesita em insinuar a acusação de « paranoia ». Pelo menos é mais lógica do que louvar a bondade da árvore e declarar venenosos os seus frutos.

Como é compreensível, também não falta o partidismo de signo apologético. Citemos como botão de amostra o panfleto jornalistico de R. Teldy Naim, Faut-il brûler Teilhard de Chardin? (Paris, 1959). O entusiasmo por Teilhard associa-se neste livro a uma manifesta má vontade para com Roma. « É possível imaginar o drama de um sábio reduzido ao silêncio pelos Cardeais, aos quais, como sacerdote está sujeito? Pois foi esse o caso de Teilhard » (p. 19). Teilhard, anátema dos católicos de estrita observância, mas, por isso mesmo, « luminar desta turbulenta Igreja de França que sempre espantou um pouco o Vaticano » (p. 28), é para o autor o homem que intentou a síntese das três antinomias do mundo moderno : ciência, socialismo e religião. Com isto não só rectificou e completou as aspirações marxistas, mas parece converter-se no Santo Tomás de uma época em que Einstein, Heisenberg e Luís de Broglie são os Aristóteles » (p. 145).

Ainda que numa linha muito superior, pertencem também a este grupo outras obras excessivamente apologéticas. O livro de Fr. Albert Viallet, L'Univers personnel de Teilhard de Chardin (Paris, 1955), apreciável sob muitos aspectos, dá-nos, infelizmente, uma visão insuficiente do universo teilhardiano. Nas fórmulas de Teilhard o autor parece sentir-se atraído sobretudo pelo que têm de revolucionário. E surge assim uma cosmovisão que não se parece muito com o pensamento cristão tradicional; uma filosofia da união para a qual ser é unir-se a si mesmo ou unir os outros. Deus não existe senão unindo-se: a Trindade; pela mesma razão suscita na sua periferia o múltiplo e unifica-o: a Criação. Sem dúvida, ideias teilhardianas, mas que Viallet, transtorna logo: « O cristianismo tradicional dizia: Deus é possível sem o mundo. O materialismo punha a antítese: o mundo é possível sem Deus. Teilhard de Chardin, apoiado na intuição dos místicos, disse-nos: Deus e o mundo não são possíveis um sem o outro» (pp. 241-42). Onde disse Teilhard semelhante coisa? Esta pretendida « síntese » é na realidade uma « simplificação ».

Um entusiasmo semelhante pelo « revolucionário » no homem Teilhard e no seu pensamento respira também o livro de IGNACE LEPP, La nueva tierra. Teilhard de Chardin y el Cristianismo en el mundo moderno, (Buenos Aires, 1963). Antigo convertido do marxismo e autor de obras tão sugestivas como « Psicoanálisis del ateismo moderno », Lepp vê sobretudo em Teilhad o homem chamado a « restabelecer a síntese verdadeira, viva e, sem dúvida, também querida por Deus, entre a fé cristã e a terra » (p. 11). O seu estudo associa a exposição histórica à reflexão pessoal de um cristão vanguardista e lançado a fundo. A primeira parte, intitulada « Uma vida humana extraordinária » trata da pessoa e da obra de

Teilhard, em que Lepp admira o cientista genial, o cristão fiel e o profeta de uma « terra nova », humana e cristã ao mesmo tempo. A segunda parte desenvolve uma série de « considerações religiosas de um teilhardiano » à volta da « Mística da terra ». No seu centro está a oposição entre a velha espiritualidade individualista da mística clássica e a nova cósmica de Teilhard. A primeira produz-nos sem dúvida um certo prazer estético-religioso mas já mal pode entusiasmar um homem inteligente. Só a segunda pode atingir o nosso coração e ajudar-nos a viver e a actuar como cristãos do nosso tempo. O autor ao longo de toda a sua obra manifesta-se como um destes simpáticos e sinceros cristãos progressistas que à sua fidelidade à Igreja e ao seu entusiasmo pelo crescimento do Corpo místico, juntam uma certa dose de desconfiança para com a organização eclesiástica e, é claro, uma decidida aversão ao « catolicismo conformista — burguês » (p. 131), O seu ensaio, excessivamente audaz, abunda em exageros, em ligeirezas e até em curiosas inexactidões, como, por exemplo, a afirmação de que S. Tomás de Aquino teve certas dificuldades com o Index (p. 76), que a encíclica Humani Generis de Pio XII se declara expressamente contra o evolucionismo (p. 58), e que o Geral dos jesuítas taxou ao P.º Teilhard de comunista pelo mero facto de ser evolucionista (p. 38). Em suma, um livro sincero, entusiasta, iconoclasta, mas no qual a expectação profética se sobrepôs excessivamente à iniludível sobriedade do conhecimento.

À vista de tais pistas falsas, torna-se mais urgente ainda orientar o futuro leitor por uma senda mais segura. Afortunadamente, não faltam hoje uma série de obras introdutórias que podem realizar este objectivo.

Citemos em primeiro lugar, pelo seu valor de síntese, o livrinho de Cl. Cuénor, Teilbard de Chardin (Paris, 1962). Cuénot, um dos melhores admiradores e conhecedores de Teilhard, deliciou-nos neste ensaio com uma sugestiva exposição do pensamento do seu grande amigo, feita originalmente à base de textos comentados. Valorizam o volume, integrado na coleção « Ecrivains de toujours » uma série de interessantes fotografias. Complemento deste livrinho de introdução é o pequeno vocabulário do mesmo Cuénor, Lexique Teilbard de Chardin (Paris, 1963).

Testemunho também de admiração e de amizade é o pequeno volume de G. MAGLOIRE e A. CUYPENS, Présence de Teilbard de Chardin, l'homme, la pensée (Paris, 1961). Magloire, amigo pessoal de Chardin reserva-se para o homem, Cuypens para o pensamento. Trata-se de um livro simpático, escrito por leigos para leigos.

Nota comum destas duas introduções era a sua simpatia por Teilhard e, por conseguinte, a falta de rigor crítico.

O livro de L. Cognet, Le Père Teilhard de Chardin et la pensée contemporaine (Paris, 1952), faz a necessária correcção e mostra os pontos fracos da síntese teilhardiana : imprecisão de vocabulário, pan-psiquismo, insistência insuficiente na transcendência do homem, presença insuficiente do pecado e da graça. Nem todas estas críticas - o livro foi escrito em 1952 - são hoje exactas. A publicação das obras de Teilhard e de importantes estudos sobre o seu pensamento dissiparam muitas sombras. Contudo, Cognet tem o mérito de ter sido sincero ao fazê-las e de ter sabido reconhecer, apesar de tudo, a grandeza do intento teilhardiano. Perante um mundo que se constrói fora de Deus, o Padre quer mostrar aos seus colegas na ciência a convergência do universo para Deus por Jesus Cristo. « Pela primeira vez é encarado o problema cristão em toda a sua amplidão com os dados científicos mais modernos. Mesmo se temos de verificar o fracasso em mais de um ponto, não há dúvida que esta síntese mostra o caminho e abre a via aos investigadores futuros » (p. 57).

Poderíamos ajuntar ainda obras semelhantes noutras línguas europeias. Por exemplo, para o público de língua inglesa, o ensaio de Ch. E. RAVEN, Teilbard de Chardin, Scientist and Seer (Londres, 1962) e os volumes em colaboração publicados por R. Francoeur, The World of Teilbard de Chardin (Baltimore, 1961) e N. Braibrooke,

18

Teilhard de Chardin, Pilgrim of the Future (Nova Iorque, 1964); e para o de língua alemã, a vibrante síntese de J. VITAL KOPP, Entstehung und Zukunft des Menschen, Teilhard de Chardin und sein Weltbild (Lucerna-Munique, 1961), assim como as duas cuidadas exposições de A. GUGENBERGER, Teilhard de Chardin, Versucht einer Weltsumme (Mogáncia, 1963) e B. Delfgaauw, Teilhard de Chardin und das Evolutionsproblem (Munique, 1964). Dentro deste grupo numeroso de obras introdutórias merecem menção especial três estudos que associam a expoção à reflexão filosófico-teológica, A primeira destas obras é a de CL. TRESMONTANT, Introduction à la pensée de Teilbard de Chardin (Paris, 1956). Tresmontant, cuja simpatia por Teilhard não lhe impede, quando é bem, a necessária objectividade, oferece nesta sucinta obra uma síntese clara e bastante completa do pensamento teilhardiano. A sua temática abarca: 1.º) a sua visão do mundo; 2.°) as suas ideias sobre Cristo, espiritualidade cristii, Criação e Redenção e problema do mal.

Dois princípios acertados de interpretação se encontram em Tresmontant: 1.º) a visão do pensamento científico de Teilhard na linha das velhas cosmologias em sentido grego; 2.º) a visão do seu pensamento cristológico na linha da Escritura (Col. e Efes.) e dos Padres da Igreja oriental.

Mais profundo e mais pessoal do que o livro de Tresmontant, é o inteligente ensaio de O. RABUT, O. P., Dialogue avec Teilhard de Chardin (Paris, 1958). O livro é pequeno mas de grande densidade, O dominicano francês dialoga com Teilhard desde a sua própria perspectiva tomista. Com seriedade e objectividade submete o pensamento teilhardiano na sua tríplice dimensão de cosmologia, filosofia e teologia a uma revisão crítica que põe a claro as suas conclusões e simplificações, as suas soluções incompletas e as suas deduções apressadas. Contudo a sua verificação final é surpreendente; se aos olhos da ciência a visão teilhardiana do mundo não é absolutamente demonstrável, abre, no entanto, à teologia perspectivas novas e fecundas. Por isto, o núcleo da visão teilhardiana não só pode ser salvo senão que deverá ser continuado. « Se alguém condena a Teilhard, que faça melhor... Mostra-nos alguns bons caminhos que devemos seguir e pressente em especial o que na ciência pode alcançar valor espiritual. Não aprofunda suficientemente, as suas conclusões são aproximadas... £ tarefa nossa empreender os mesmos grandes temas com maior exigência » (pp. 217-18).

Finalmente, é também importante sob outro ponto de vista o livro de N. M. WILDHES, Teilhard de Chardin. Director da edição das obras de Teilhard, Wildiers está em condições óptimas para conhecer o seu pensamento.

Admirador de Teilhard, a sua obra ressente-se talvez da falta de uma maior distância crítica. Contudo, o livro é importante pelo que diz respeito ao pensamento teológico de Teilhard e, em particular, à sua visão cristocêntrica da evolução que Wildiers interpreta à luz da tradição franciscana sobre o primado de Cristo no universo. Teilhard não fez senão rejuvenescer a tese medieval ao transportá-la do cosmos estático antigo para o dinâmico moderno.

Entre a literatura especializada é óbvio destacar em primeiro lugar os estudos biográficos. Leva a palma entre todos o livro de CL. CUÉNOT, Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution (Paris, 1958). Trata-se de uma obra importante tanto pelo seu volume (486 pp.) como pelos seus dados sobre a vida, carreira científica e evolução intelectual de Teilhard. No final (p. I-XLIX) Cuénot dá-nos um catálogo de 507 escritos diversos, que formam o primeiro ensaio científico de uma bibliografia completa do grande escritor. Os abundantes materiais que Cuénot recolhe na sua biografia deixam entrever a personalidade extraordinária do biografado. Cuénot merece o nosso agradecimento pelo seu trabalho e até a nossa benevolência, se o entusiasmo pelo seu herói lhe faz esquecer alguma vez que junto com a compreensão simpática também a reserva serena faz parte das «boas maneiras » do historiador.

Complementam este trabalho básico de Cuénot vários livros de lembranças pessoais. Sobressai entre eles pelo seu valor de testemunho intimo o livrinho do irmão em religião e colaborador de Teilhard na China, P. LIROY, S. J., Pierre Teilbard de Chardin tel que je l'ai connu (Paris, 1958). O P.º Leroy segue o fio da vida de Teilhard desde a sua infância até à sua morte em Nova Iorque, no dia 14 de Abril de 1955. A descrição da morte e enterro do Padre é de uma simplicidade emocionante. O livro fecha com uma análise das forças espirituais que deram à vida complexa e exuberante de Teilhard a sua unidade interior. Esta unidade tem de se buscar, segundo Leroy, em « uma busca de Deus através e por meio das criaturas... Se ele ama a Deus, é através do mundo ; se ama o mundo, é em função de Deus » (p. 53, ss.). O leitor encontrará também aqui a bela carta de Teilhard ao P.º Geral da Companhia de Jesus, importante para dissipar certas fantasias à volta das relações do genial jesuíta com a sua Ordem religiosa, Teilhard descobre ao seu Superior a visão originária que enche o seu espírito e o seu coração, « o sentido exacto e dominante de uma convergência geral do Universo sobre si mesmo; convergência que coincide e culmina no seu cume com Aquele in quo omnia constant que a Companhia me ensinou a amar... Realmente (e em virtude de toda a estrutura do meu pensamento) hoje

111

sinto-me mais irremediàvelmente ligado à Igreja jerárquica e ao Cristo do Evangelho do que em nenhum outro momento da minha vida. Nunca Cristo me tinha parecido mais real, nem mais pessoal, nem mais imenso » (p. 56, ss). Uma novidade do ensaio de Leroy consiste em que nos descobre por debaixo do clássico sorriso de Teilhard, um certo ricto doloroso... Leroy, que conheceu a Teilhard na intimidade, fala-nos das crises de angústia e de lágrimas dos seus últimos anos. Teilhard era optimista sempre que se tratava de dar um sentido ao universo apesar do mal e das aparências. Mas o seu optimismo, sobretudo no que se referia à sua vida, era fruto da sua esperança cristã e da sua entrega ao Cristo sempre maior... (p. 43, ss.).

Semelhante no título ao de Leroy mas diverso na visão é o pequeno livro de G. Magloire, Pierre Teilhard de Chardin, tel que je l'ai connu (Paris, 1957). Velho amigo de Teilhard, desde os anos da sua estadia na China, Magloire recorda simpàticamente os seus contactos pessoais com o grande jesuíta.

Completam este grupo de livros de lembranças as obras de dois colegas de Teilhard, o escocês G. B. Barbour e o alemão H. de Terra. Ambos os livros, nascidos da colaboração científica e da intimidade humana entre investigadores, recolhem uma série de traços inéditos de Teilhard como cientista e como homem. Os seus títulos semelhantes

já indicam o seu conteúdo. G. G. BARBOUR em In the Field with Teilhard de Chardin (Nova Iorque, 1965) descreve-nos a « Teilhard no terreno » das suas andanças científicas pela China, América e África do Sul, O núcleo do livro é constituído por uma interessante narração dos trabalhos e experiências de ambos os amigos no norte e centro da China, junto com a descrição pormenorizada do descobrimento do «Sinanthropus» por D. Black e da parte que no seu estudo corresponde a Teilhard. O volume contém uma série interessante de cartas de Teilhard a Barbour, Nelas aparece uma vez mais « sobre o terreno » não só o Teilhard cientista mas sobretudo o homem de acção e de coração, com os seus planos e ideais. Com os seus finos gestos de amizade, com as suas dificuldades e lutas pessoais e, acima de tudo, com o seu grande espírito cristão.

H. DE TERRA em Mein Weg mit Teilhard de Chardin (Munique, 1962), recorda o « seu caminho com Teilhard pelas regiões do sudeste da Ásia: Îndia, Malaca e Java, ao mesmo tempo que descreve com traços vigorosos a personalidade do Padre, sobretudo a sua tonalidade vital e afectiva. Terra vê sobretudo em Teilhard ao homem activo, optimista e empreendedor, incansável no trabalho e na investigação e dotado de uma consciência aguda da sua missão. É o rosto franco e sorridente do clássico retrato-

de Teilhard, rosto autêntico, mas que podia esconder às vezes, como vimos há pouco, um espírito dilacerado.

As causas destas lutas interiores dá-no-las o Superior religioso de Teilhard em Paris, o P. R. D'OUINCE, S. J. num trabalho inserto em « Mélanges de Lubac » que tem por título L'épreuve de l'obéissance dans la vie du Père Teilhard de Chardin (Paris, 1964). O P.º D'Ouince revela os motivos profundos do « mal-entendido » entre o religioso atrevido e pioneiro e os seus superiores, sobretudo as autoridades romanas, que desde um ambiente muito diverso, queriam defender a Teilhard de si mesmo e salvaguardar ao mesmo tempo para a Igreja o seu prestigio científico. Daqui uma série de medidas restritivas e proibitivas que Teilhard suportou com uma obediência exemplar, generosa e livre ao mesmo tempo, que nalgumas ocasiões atingiu o heroísmo. « Com a ajuda de Deus, pode V.ª R.ª contar comigo, escrevia ao Geral da Ordem como resposta à sua proibição de nada publicar de carácter filosófico ou teológico. Estou demasiado con encido de que o mundo não pode consumar-se sem Cristo e que não há Cristo senão na fidelidade interior à Igreja, para ter sentido a menor vacilação... Há na minha situação uma espécie de equívoco ou mal-entendido que julgo acabará por esclarecer-se à força de fidelidade... Passe-se o que se passar, não duvide V.* R.* nunca de que a minha única paixão

já desde há muito é só a glória e a irradiação de Jesus Cristo; conte V.ª R.ª sempre em todas as circunstâncias com a minha respeitosa e total entrega n'Ele ». Nesta carta há um programa completo. Teilhard esforçou-se por segui-lo até ao fim e, podendo ser, com o sorriso nos lábios. A obediência fê-lo penetrar no último círculo da união divina que é o do sacrifício. Tem razão o P.º D'Ouince ao afirmar que a obediência de Teilhard honra a família religiosa a que pertenceu. « Se Teilhard teve que sofrer pela sua Ordem e pela Igreja, e pôde fazê-lo com coração filial, foi porque aprendera da sua Ordem e da Igreja o valor da obediência » (p. 345).

Teilhard foi como especialista um paleontólogo. Este aspecto científico do seu pensamento foi objecto da atenção de eminentes colegas. Os seus irmãos religiosos, L. Barjon e P.* Leroy, S. J. em La carrière scientifique de Pierre Teilhard de Chardin (Mónaco, 1964) descrevem as diversas fases da sua vida científica. O eminente paleontólogo da Sorbona, J. Piveteau em Le Père Teilhard de Chardin savant (Paris, 1964) oferece-nos um esboço do método e da obra científica do nosso sábio. O antropólogo L. Barral em Eléments du bâti scientifique teilhardien (Mónaco, 1964) põe em relevo as bases e as linhas fundamentais do seu edifício científico. O conhecido paleontólogo espanhol M. Crusapont em La ley de complejidad

— conciencia al dia (Barcelona, 1965) desenvolve em função do actual estado da ciência o próprio eixo da concepção científica teilhardiana: a lei de complexidade-consciência. O famoso biólogo inglês J. Huxley escreve o Prólogo para a edição inglesa de « O Fenómeno Humano » (Londres, 1959). O médico e publicista alemão M. MÜLLER em Das naturphilosophische Werk Teilhard de Chardin (Friburgo-Munique, 1964) esforça-se por fundamentar científicamente o pensamento teilhardiano, sobretudo a sua noção de « pré-vida » ao mesmo tempo que põe em relevo a sua importância teológica com relação à doutrina da revelação natural de Deus por meio da criação.

Todas estas obras são favoráveis ao intuito de Teilhard. Mas em compensação dois estudos de dois eminentes sábios católicos alemães, A. Portmann e J. Meurers, marcam antes as reservas críticas que o pensamento teilhardiano suscitou em muitos ambientes científicos. A. Portmann em Der Pfeil des Humanen. Ober P.ª Teilbard de Chardin (Friburgo, 1960), reconhece os méritos de Teilhard no campo estrito da paleontologia e até na dimensão muito mais arriscada de uma concepção científica do mundo. Neste sentido Portmann considera como verdadeiro contributo as doutrinas de Teilhard acerca do aspecto interior e pré-vital da matéria, da primazia do homem no novo universo evolutivo e da união do espírito e da matéria como caracte-

rística do ser humano. Mas assinala também com sinceridade o limite das afirmações científicas de Teilhard e o seu inegável condicionamento histórico. Paradoxalmente o que mais nos fascina na obra de Teilhard, a saber, o seu intuito de unir coisas até agora separadas, é o que desde o ponto de vista da ciência temos de olhar crítica e cèpticamente como uma clara transgressão das fronteiras sempre sóbrias e breves da investigação. Unir e separar, eis a missão nunca acabada da ciência. Teilhard levou a termo genialmente a missão de unir. « fi certo que se aproximou com risco de zonas perigosas do pensamento. Mas, quem poderá desconhecer a grandeza desta aventura do espírito ? » (p. 56).

A interrogação crítica de Portmann é reforçada ainda pelo seu colega J. Meurers em Die Sebnsucht nach dem verlorenen Weltbild, Verlockung und Gefahr der Thesen Teilhards de Chardin. Na opinião de Meurers, o pensamento de Teilhard origina-se da saudade de uma perdida imagem do mundo. Meurers não põe em dúvida a genialidade de Teilhard. Mas, como homem de ciência crê-se no direito de olhar com olhos severos o intento de Teilhard de aplicar os métodos da paleontologia à totalidade do real. Perante tal intento, o sábio alemão põe-se esta pergunta de princípio: É permitido à ciência, que, como tal, investiga só aspectos parciais da realidade, iluminar o

Panorama bibliográfico

mundo na sua totalidade? A ciência aplica métodos particulares a objectos particulares. A soma dos seus resultados
particulares nunca poderá dar-nos o todo, visto que no
todo há sempre alguma coisa mais do que a soma das
partes. Seja qual for o juizo que nos mereça o intento de
Teilhard, Meurers crê conveniente fazer-nos meditar uma
sentença da mística medieval Hildgard de Bingen:
« O homem não deve saber tudo, a ponto de ao querer
saber tudo, se colocar debaixo da bandeira do Mentiroso
desde o princípio ». O genial e piedoso Teilhard — conclui
Meurers — « seria o último em não dar a sua aprovação a
estas palavras » (p. 147).

Com a sua valente franqueza Meurers tem pelo menos o mérito de ter assinalado um dos problemas mais ingratos e agudos da interpretação teilhardiana: o problema do método. Trata-se de saber o que constitui prôpriamente o estilo teilhardiano de pensar. Teilhard faz ciência ou antes filosofia e teologia? Ou talvez as três coisas ao mesmo tempo? E, neste caso, como legitimar metôdicamente o seu modo de proceder? Como é de supor, há opiniões para todos os gostos. Uma crítica séria e dura da perspectiva metôdica de Teilhard é a de P. Grenet em Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgrê lui (Paris, 1960). Como nos expõe o ilustre professor do Instituto Católico de Paris, «O filósofo à força » não é o título de uma comédia, mas

talvez de uma tragédia. Um grande espírito que não queria fazer senão ciência foi impelido pela universalidade desta mesma ciência a pôr problemas filosóficos. Como o seu conhecimento da técnica filosófica não era suficiente, passou aos olhos de muitos por um mau filósofo. Como a sua informação científica era imensa e os seus dons de criação inexauríveis, passou, aos olhos de outros, como o mestre da filosofia do futuro. A razão disto está em que, filósofo sem querer sê-lo, alguma coisa nele e fora dele lhe tornou necessária a filosofia. Nele, a sua sede de absoluto, que o moveu desde a infância. Fora dele, a indigência de absoluto que as ciências do relativo acendem num espírito capaz de elevar-se à totalidade. E, por cima de tudo, a paixão de Deus e do seu Cristo, a fim de que seja consumado na unidade, « Dizer que Teilhard de Chardin foi filósofo à força não é fazê-lo objecto de troça mas reconhecer a sua verdadeira grandeza. Se não pôde limitar-se a ser apenas um sábio, é que o objecto mesmo o impelia a usar um modo de conhecer que não podia ser senão ultra-científico. E é também dizer que os que fazem profissão de filósofos não podem aparentar mais ignorar este objecto, este objecto imenso cósmico e temporal, que reclama ser tratado no fim de contas com os meios mais técnicos e mais conscientes da filosofia » (pp. 6-7).

Segundo Grenet, Teilhard tem o mérito de ter caído na conta da urgência de uma síntese total das ciências. Por algum motivo escreveu ele mesmo: «O meu único fim é procurar ver, isto é, desenvolver uma perspectiva homogénea geral estendida ao universo». Ele ficará como um dos poucos homens do nosso tempo que intentou a empresa de uma « fenomenologia científica e integral ».

Mas à grandeza une-se a fraqueza, Faltaram a Teilhardpara a realização do seu empreendimento os instrumentos adequados. Daqui a falha das suas noções filosóficas: totalidade, analogia, novidade, matéria e espírito, ser, cuja fatal consequência se encontra nos equívocos e ambiguidades do seu pensamento.

Grenet termina com um programa de acção, que consiste em levar à prática o que Teilhard devia ter feito. Fazer exactamente o que ele quis fazer : uma síntese das ciências. Dizer exactamente o que a sua fenomenologia lhe fazia ver. Não resolver as questões ulteriores que a sua fenomenologia não podia abordar. Pedir à filosofia o que só a filosofia pode dar e o que a filosofia do ser já deu. « O futuro do teilhardismo está numa purificação da hiper-física e numa abertura à metafísica » (p. 244).

Posteriormente numa bela monografia sintética, Teilbard de Chardin, un évolutioniste chrétien (Paris, 1961) o mesmo Grenet matizou a sua primeira posição. Para compreender a Teilhard, não basta citar textos. É preciso lê-lo na sua totalidade e à luz da intenção total da sua obra. Na sua intenção, Teilhard não é nem um filósofo nem um teólogo. Mas providencialmente foi levado a fazer filosofia e teologia pela sua situação híbrida e desconfortável de homem de Deus vivendo em pleno mundo da ciência profana e colaborando no seu progresso. Se no livro anterior Grenet sublinhou já essa condição de « filósofo à força » de Teilhard e a má qualidade dessa filosofia, agora, sem afirmar que seja boa, crê que chegou a hora de a filosofia tradicional escutar o grito de Teilhard e contemplar a « visão que lho arrancou » (pp. 144-45).

Uma justificação séria e profunda do método teilhardiano foi realizada pelo eminente neurofisiologista e
excelente cristão P. Chauchard em L'Etre humain selon
Teilhard de Chardin. Ses aspects complémentaires dans la
phénoménologie scientifique et chrétienne (Paris, 1959).
Chauchard entende por fenomenologia científica uma reflexão
sintética, distinta da do filósofo, que tende a compreender
e descrever o mundo a partir dos dados unificados das
ciências experimentais. Trata-se de um novo campo do
pensamento científico: não pensamento analítico mas sintético que, sem sair da ciência, busca o sentido do conjunto
(pp. 27-28). A partir daqui é-lhe fácil a Chauchard
encontrar o « posto » do pensamento teilhardiano. À acusa-

ção de fideísmo feita a Teilhard, porque passa directamente sem filosofia, da ciência para a fé, Chauchard responde que a fé de Teilhard é uma fé racionalmente elaborada. Teilhard descobre uma « via nova na qual o acesso à religião não passa obrigatòriamente pela via conceptual da filosofia » (p. 138). Não se trata de negar que esta via conceptual não seja necessária para o conhecimento específico de Deus e das realidades religiosas. Mas também não é suficiente. Teilhard não busca a explicação da fé conceptual mas a justificação racional da fé vivida. Ele não é pois nem um filósofo nem um teólogo no sentido clássico e técnico destas palavras. É um cientista « cuja originalidade consiste em desenvolver um aspecto sintético e explicativo da ciência que muitos cientistas, por falta de espírito sintético, não consideram como essencial » (p. 157). E é ao mesmo tempo um crente, cuja fé tem « a originalidade de desenvolver-se racionalmente na dimensão de um pensamento de síntese científica » (p. 157). Se Teilhard não faz filosofia nem teologia, não quer de modo nenhum substituí-las. A sua fenomenologia científica é, por natureza, parcial como explicação do mundo. Os filósofos e teólogos de ofício não têm por que alarmar-se. Mais ainda, têm razão em chamar a Teilhard «incompleto». Mas se Teilhard quis ser incompleto, foi porque quis permanecer atinadamente no seu próprpio campo » (p. 159). Teilhard

passou directamente do científico para o religioso e não se preocupou com estabelecer o ponto de união entre a sua fenomenologia e a filosofia. Contudo é necessário encher esta lacuna e completar a fenomenologia científica, que não pode ser outra coisa senão uma introdução necessária à cosmologia, com a cosmologia filosófica tradicional, como explicação ontológico-metafísica da realidade humana.

Chauchard quer iniciar este trabalho e mostrar que o « pensamento teilhardiano... é uma coisa assim como o aspecto científico da metafísica do ser » (p. 163). O próprio Teilhard dá a base para este diálogo ao conceber « o hilemorfismo aristotélico como a projecção num mundo sem duração do evolucionismo moderno» (p. 181). A mudança verdadeiramente importante depois de S. Tomás é que « aprendemos a importância do factor tempo » (p. 175). Contudo esse factor, ainda que determina as condições de realização dos seres, não muda em nada a sua natureza. A metafísica tomista do ser, demasiado estática, deverá alcançar um certo dinamismo. A forma não será já concebida por analogia com a de uma estátua inerte, mas como princípio integrador de estruturas flutuantes. Deverá acentuar-se mais a parte da relação, a união e o amor como factores essenciais do ser. Deste modo poderá fazer-se uma harmonia entre a energética teilhardiana e a metafísica tomista.

Chauchard conclui o seu estudo assinalando a importância do empreendimento de Teilhard. O espírito moderno tem duas fontes: o nascimento do pensamento racional e científico na Grécia e a depuração do sentimento religioso na Judeia. O drama do mundo moderno é a cisão entre a fé e a ciência. O mundo dessacralizado torna-se profano. « Eis aqui o verdadeiro sentido da obra de Teilhard e o desenvolvimento da fenomenologia científica que intenta encontrar o segredo do mundo no coração do mundo, numa imanência que se revela transcendente. Trata-se de re-sacralizar um mundo profano, restituindo ao próprio profano o seu aspecto sagrado » (p. 208). Por isso « a Igreja tem necessidade da mensagem de Teilhard e devemos velar por que seja compreendida e não desnaturalizada » (p. 235).

Novos estudos continuam em diversos sentidos este intento de justificação do método teilhardiano. O próprio Chauchard o levou por diante num novo trabalho sobre La pensée scientifique de Teilhard (Paris, 1965) no qual procura estabelecer um diálogo entre a concepção biologista teilhardiana e os cientistas não biologistas. Contentar-nos-emos aqui com assinalar o esforço paralelo que, desde uma perspectiva filosófica e teológica, realizou C. d'Arma-GNAC, S. J., primeiro nos artigos Philosophie de nature et méthode chez le Père Teilhard de Chardin e La pensée

du Père Teilhard comme apologétique moderne e, mais recentemente, no livro Pierre Teilhard de Chardin, témoin de la foi (Paris, 1966) d'Armagnac interpreta o pensamento de Teilhard na linha de uma moderna apologética de base científica: a sua estrutura lógica estaria na convergência de duas reflexões e de dois movimentos: a reflexão científica sobre um universo em movimento ascendente em direcção ao espírito que nos leva à hipótese do Ómega, e a reflexão teológica sobre o descenso de Deus em Cristo, que nos leva a ver n'Ele a livre resposta divina às aspirações do universo.

As considerações anteriores já mostraram a importância filosófica e teológica do pensamento de Teilhard. Duas obras de dois teólogos, um, evangélico, outro, católico, vão a mostrar-nos que a problemática teológica não é em Teilhard uma coisa marginal mas constitui o próprio núcleo da sua obra. A concepção de Teilhard tem uma base científica mas não « se sustenta senão desde o alto » (pp. 47-48). Tal é a opinião do teólogo evangélico G. CRESPY em La pensée théologique de Teilhard de Chardin (Bruxelas-Paris, 1961). Este livro, característico dos nossos tempos ecuménicos, mostra-nos o esforço simpático de um cristão evangélico por compreender, sem abdicar das suas próprias posições, o pensamento teológico de um católico. Para Crespy o « humanismo cristão » de Teilhard é o resultado

da aplicação ao universo do Crede at intelligas. A ciência carreia-lhe simplesmente os elementos que logo a seguir incorporará numa grande síntese teológica. O que torna coerente o universo de Teilhard é a sua visão de Cristo. Deste modo Teilhard não só renovou no mundo de hoje o velho diálogo entre a ciência e a fé, mas mostrou além disso que só a fé compreende em última instância a intenção obscura da ciência.

Não é muito diferente a posição que perante a obra de Teilhard tomou um teólogo tão eminente e ao mesmo tempo tão fino historiador como o P. H. DE LUBAC, S. J., em La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin (Paris, 1962). Este livro capital, indubitàvelmente do mais sério e completo que, entre tanta frioleira, de letra impressa, se publicou sobre Teilhard, não pretende outra coisa senão mostrar na amplidão e na profundeza da obra teilhardiana o seu profundo sentido religioso. Para Lubac a parte mais íntima do pensamento de Teilhard é religiosa e teológica, não meramente apologética. A obra de Teilhard « é a obra de um crente que propõe aos homens a sua visão de Cristo» (p. 22). Por isso, «o Meio divino» com as suas três linhas de força : orientação escatológica em direcção ao fim último transcendente; diafania de Deus no universo para o que sabe ver ; caminho espiritual feito não só de crescimento mas também de diminuição,

que se impõe a todo o homem e que foi santificado pela Cruz de Cristo, converte-se para Lubac na « chave » de interpretação de toda a obra. Desde este ponto de vista, essencialmente teológico e cristão, mostra Lubac que o tão decantado optimismo de Teilhard não é outra coisa senão um pessimismo superado, isto é, uma vitória da fé em Cristo ressuscitado; que muitas doutrinas aparentemente « novas », são, no fundo, « tradicionais » ; finalmente, que nas mesmas obras « científicas » se realiza uma mudança de método que traz consigo uma verdadeira volta de sino do ponto de vista naturalista e positivista do universo. Naturalmente há também na obra de Teilhard uma « parte de novidade » ; tal é sobretudo « no quadro de uma visão dinâmica do universo a importância atribuída ao homem e ao seu trabalho » (p. 125). Mas esta «novidade » não se situa na esfera das coisas da fé, mas daquilo que deve ser iluminado, vivificado e incorporado pela fé. Amigo pessoal de Teilhard, o P.º de Lubac não é de nenhum modo um « teilhardiano ». Por isso, ao mesmo tempo que nos coloca na perspectiva adequada para compreender rectamente a obra de Teilhard, descobre-nos sem medo as suas insuficiências e lacunas. Por um prurido excessivo de novidade, Teilhard força não só a sua linguagem mas às vezes até o seu mesmo pensamento. Algumas das suas ideias são tentativas de explicação escritas a título

provisório e que o mesmo autor julgava necessitadas de correcção. Mas essas que Lubac denomina « fórmulas aberrantes » não destroem o sentido profundamente religioso e cristão da obra de um crente, cuja vida, dominada pelo que que ele mesmo chamava a « Santa presença », não foi outra coisa senão uma corrida para Cristo crucificado e ressuscitado que devia recebê-lo em seus braços num Domingo luminoso de Páscoa.

As duas obras passadas em revista significam só o começo do diálogo aberto entre os seus dois autores e o pensamento de Teilhard. Tanto Crespy como de Lubac levaram por diante este diálogo em duas novas e importantes publicações. G. CRESPY em De la science à la théologie, Essai sur Teilhard de Chardin (Neuchâtel--Paris, 1966) continua o tema, já iniciado na obra anterior, da convergência da ciência e da teologia. H. de LUBAC em La prière de Teilhard de Chardin (Paris, 1964) volta de novo ao tema do sentido religioso da obra teilhardiana, mas desde uma perspectiva mais íntima : a oração do P.º Teilhard. Por debaixo do sábio e até do pensador e do teólogo, de Lubac vê em Teilhard o crente, o orante, o homem de Deus que teve uma « experiência » pessoal da vida espiritual e esforça-se por expressá-la em « doutrina ». O rosto de um homem tantas vezes desfigurado recebe assim aquele raio de luz que permite vê-lo no seu autêntico

perfil. Penetramos na intimidade do seu diálogo pessoal com o Deus pessoal. Conhecemos a sua apaixonada busca da « Santa Presença ». Descobrimos o segredo do seu entusiasmo pelo « Cristo sempre maior ». Vemo-lo como um menino sempre encarinhado com sua Mãe, a Virgem Santissima. Admiramos a sua atitude perante a morte e a sua espera da Parusia. O grande conhecimento que de Lubac tem da tradição católica permite-lhe situar a espiritualidade aparentemente « nova » de Teilhard na linha da mais pura tradição bíblica, patrística e inaciana. O livro fecha com uma « Note sur l'apologétique teilhardienne » em que o autor analisa um discutido texto de «Comment je crois » e introduz assim o leitor no centro mesmo da apologética de Teilhard. De Lubac, inteligente defensor de Teilhard, sabe também, quando convém, converter-se em crítico. Ele tem clara consciência dos limites de uma obra humana e pioneira e, por isso mesmo, imperfeita e, nalguns aspectos, prematura, Mas tem também consciência da sua fecundidade e actualidade « como um dos caminhos convergentes que levam a Cristo. Talvez aquele que corresponde melhor às esperanças da nossa época, mas que faltaria ao seu fim se se pensasse exclusivo... Pierre Teilhard de Chardin explorou profundamente, seguindo a graça que lhe foi dada, uma parte - só uma parte - do campo em que se descobrem as insondáveis riquezas de Cristo» (p. 4).

Crespy e de Lubac, desde pontos de vista diferentes, levaram a cabo a importante tarefa de pôr a claro o sentido teológico e religioso da cosmovisão científica de Teilhard. Uma obra de P. Smulders S. J., La vision de Teilbard de Chardin. Essai de réflexion théologique, deu um passo em frente, ao integrar a concepção de Teilhard na sua própria reflexão teológica. O livro de Smulders não pretende oferecer uma nova síntese do pensamento teológico de Teilhard, mas antes, partindo de uma série de questões concretas, tornar a pór-se e retomar a fundo a sua problemática e as suas intuições à luz do trabalho teológico contemporâneo. Os problemas tratados pelo P. Smulders são fundamentais e significativos : evolução e criação, corpo e alma, pecado e redenção, progresso e esperança, trabalho pelo mundo e abandono a Deus, avanço da humanidade e edificação do Corpo de Cristo. Seguindo o fio destas questões, verdadeiramente centrais, o leitor aprende a conhecer e compreender a Teilhard ao mesmo tempo que é introduzido paulatinamente na investigação teológica de primeira linha. Smulders não se contenta com contribuir com nova luz para iluminar aspectos controversos do pensamento de Teilhard. Reconhece também lealmente as suas sombras. Estas são, na sua opinião, uma insuficiente metafísica da criação, o pouco relevo dado à liberdade criadora de Deus, a excessiva independência da função cósmica de

Cristo da sua natureza humano-divina e, sobretudo, a ausência de uma suficiente teologia do pecado e da redenção. Teilhard não distingue suficientemente o mal moral do mal físico e, além disso, parece às vezes insistir mais na salvação colectiva da humanidade do que na salvação individual. Smulders crê, em compensação, necessário sublinhar energicamente o drama da liberdade e do pecado, para poder compreender no seu justo valor o profundo sentido humano e divino da Redenção. Nenhum poder dentro do mundo é capaz de preservar ou salvar a humanidade do perigo mortal de extraviar-se. Nenhuma força cósmica é superior à liberdade. Perante a ameaça do pecado não há outra segurança senão o milagre do amor e da redenção de Deus. Sem dúvida, no fundo, Teilhard não pensava doutro modo. Mas é necessário destacá-lo com toda a clareza para evitar o equívoco de certas fórmulas precipitadas. É também a esta luz que é preciso ver a espiritualidade de Teilhard. Ao longo de uma série de análises muito matizadas e equilibradas, Smulders elabora e integra o mais essencial do optimismo cósmico teilhardiano. Consagração do mundo, sim, mas pelo caminho do sacrifício através de Cristo e da sua Igreja. O optimismo cristão será sempre, afinal de contas, um optimismo da redenção. Em suma, desde o ponto de vista sistemático, o livro de Smulders constitui certamente o intento mais sério e consciencioso, realizado até hoje, de uma acareação entre o pensamento de Teilhard e a teologia católica.

De Lubac e Smulders, ao vincularem Teilhard à grande tradição católica e ao abordarem com objectividade e ao mesmo tempo com precisão teológica os problemas de vanguarda que o seu pensamento apresenta, contribuíram melhor que ninguém para levarem a cabo aquela exigência a que nos referiamos no começo desta resenha bibliográfica : a exigência de se encarar com serenidade e clareza o « fenómeno Teilhard » e de transpor o « mito » para o « logos ». Faltava contudo uma obra de conjunto que se enfrentasse de uma vez e a fundo com a totalidade da visão teilhardiana. Este importante vazio vem a enchê-lo o livro de E. RIDEAU, S. J., La pensée du Père Teilbard de Chardin (Paris, 1965). Rideau apresenta-nos pela primeira vez um estudo científico global e sintético que enfeixa em unidade a diversidade de aspectos de um pensamento enormemente complexo. Aproveitando-se dos trabalhos que o precederam, e fundado numa leitura o mais completa possível das fontes teilhardianas publicadas e inéditas, Rideau « esforça-se por reconstituir a lógica do pensamento de Teilhard no equilíbrio dialéctico dos seus aspectos complementares » (p. 8). Um capítulo inicial fala-nos das influências recebidas : carácter, família, colégio, formação religiosa na Companhia de Jesus, Grande Guerra,

amigos, leituras. Recolhamos deste capítulo o sentido harmônico da personalidade de Teilhard com uma certa prevalência da sensibilidade e uma estranha dialéctica entre a extraversão e a tentação de angústia. E assim, a serenidade de Teilhard era no fundo efeito de uma contradição superada. Vem a seguir um capítulo sobre projecto e método. Rideau analisa o ambiente científico e religioso em que surge o projecto teilhardiano e expõe com precisão o seu método. Trata-se de uma fenomenologia científica, porque parte do fenómeno e busca a sua justificação; filosófica e ontológica, porque eleva o facto real à sua razão lógica e está animada por uma opção fundamental que é a afirmação do ser ; histórica, porque aborda a realidade na sua manifestação temporal e, portanto, como uma génese e uma história; universal, porque tem em conta a totalidade concreta dos elementos do real ; finalmente dialéctica, porque exprime a tensão entre os aspectos complementares da realidade : unidade e diversidade, continuidade e transcendência, pessoal e universal, natural e sobrenatural. O capítulo a seguir é o centro do estudo de Rideau e representa ao mesmo tempo « a peça mestra ou o coração do pensamento de Teilhard » (p. 118), Trata-se de uma visão global deste pensamento como uma fenomenologia da bistória uma história que começa como história natural e por mediação do homem chega até ao mesmo Deus.

Rideau coincide com G. Fessard em sublinhar a função mediadora do homem: «O mundo que se dirige em direcção a Deus não é o universo em si mesmo, mas o universo do homem. Mais ainda, é o homem, pensamento e consciência do universo, que se move em direcção ao Absoluto-Deus e o atinge na comunidade, finalmente realizada, de pessoas. O mundo não se salva senão no homem o (p. 119). Desta fenomenologia da história, que segue o mesmo desenvolvimento do ser, surge uma ontologia que o estuda nos seus diversos graus e cujo conjunto sistemático constitui uma lógica do real : o mundo da matéria e da vida, como objecto de uma cosmologia, o homem objecto de uma antropologia e Deus objecto de uma teologia. Os capitulos seguintes desenvolvem amplamente estes diversos aspectos da síntese teilhardiana, Notemos sòmente a plenitude dos dois capítulos dedicados à antropologia e à teologia, que nos apresentam o homem inserido no coração da história cósmica numa difícil dialéctica de universalidade e personalismo, e a Deus que pelo mistério da Encarnação se associa livremente à história do homem e, por meio deste, à do universo, para dar-lhe o sentido total de uma acção e de uma chamada do Amor, Resta ainda um capítulo dedicado à espiritualidade de Teilhard, analisada nos seus diversos aspectos : a fé, a acção, as passividades, a Igreja, a Eucaristia; e nos problemas que levanta: valores

humanos e valores cristãos, acção e oração, sentido da Cruz, humanização e Reino de Deus. Finalmente, o livro acaba com uma conclusão e um apêndice sobre a linguagem e o estilo de Teilhard.

O P.º Rideau não se contenta com expor sistemàticamente o pensamento de Teilhard, mas junta ao esforço de exposição o da reflexão crítica. Rideau não esconde os defeitos da síntese teilhardiana que se referem em geral à sua tentação de sublinhar mais a continuidade do que a distinção entre Deus e o homem, natureza e sobrenatureza, história profana e história sagrada; de insistir mais no mistério da Encarnação do que no da Redenção com o perigo de diminuir a profundidade do mistério do pecado ; de exagerar os sinais do progresso na história humana e a convergência do fim natural desta história, postulado pela razão, com o fim escatológico da Parusia e a unidade final do Corpo místico. Desta tentação é responsável o emprego generalizado do método científico à totalidade do real, com o perigo de embater no muro do mistério : o homem não se ata inteiramente ao mundo e menos ainda a Deus. Isto não quer dizer que Teilhard tenha sucumbido totalmente a esta tentação e não se tenha esforçado por segurar nas mãos os dois extremos da cadeia dentro de um equilíbrio dialéctico que quer salvaguardar ao mesmo tempo os dados da tradição e a novidade das

exigências modernas. Neste sentido a tensão do seu pensamento é um eco actual do inevitável desequilibrio entre a razão e a fé, entre a infinitude do mistério cristão e o pensamento que quer exprimi-lo. Mas junto a estes « deveres » está também um importante « haver ». Teilhard tem o mérito de ter posto o problema, suscitado pela evolução, da comunhão do homem e de Deus em termos de história cósmica. Com isso inaugurou como pensador uma filosofia da história de base experimental e científica, à qual a reflexão do cristão associou uma teologia da história centrada no mistério da Encarnação e na realização do Corpo místico. Deste modo Teilhard levantou « a catedral de um humanismo universal que inclui nas suas naves gigantescas história profana e história sagrada, que acolhe nos seus vitrais as transparências do céu e da terra e cujas abóbadas se juntam na chave que é Cristo» (p. 544). E, sobretudo, Teilhard foi « fiel à sua missão de falar de Cristo a um mundo angustiado, de definir-lhe as condições da esperança e de representar como pioneiro solitário a sua Igreja no coração da humanidade vivente » (p. 544).

O estudo do P.º Rideau ficará assinalado como um marco na literatura teilhardiana. Trata-se evidentemente de um trabalho que supõe um longo contacto com Teilhard e com o seu pensamento. As abundantes notas com textos de Teilhard que acompanham cada capítulo são a melhor

prova desta afirmação. Estas notas ao mesmo tempo que esclarecem e confirmam a exposição, constituem uma espécie de antologia de textos teilhardianos, metódica e cronológica ao mesmo tempo. Naturalmente, o carácter sistemático deste trabalho tem vantagens de clareza e precisão mas também tem o inconveniente de apresentar esquemáticamente um pensamento vivo que foi elaborado no decorrer de muitos anos. Fica ainda por fazer a gênese histórica e evolutiva do pensamento de Teilhard, como ficam por investigar mais a fundo muitos pontos discutidos e discutíveis da sua síntese. Mas parece que em pura honestidade científica não têm já cabida as simplificações de sinal contrário de que Teilhard e a sua obra foram infelizmente objecto.

Ficam ainda muitos aspectos da obra teilhardiana que suscitaram o interesse dos estudiosos e de que devemos dar uma resenha. Aqui vamos só a fixar a nossa atenção nas relações de Teilhard com alguns pensadores modernos. Uma inteligente acareação entre Teilhard e Marx foi levada a cabo por R. Garaudy em La Phénoménologie de la nature et le R. P. Teilhard de Chardin do seu livro Perspectives de l'homme, Existentialisme, Pensée caholique, Marxisme (Paris, 1959). O autor é marxista e julga a Teilhard desde a sua posição própria. Isto não o impede de reconhecer a grandeza da ambição teilhardiana de querer

captar para o cristianismo as duas « forças mais vivas da nossa época : a ciência e a construção do futuro » e de superar, deste modo, a vontade marxista de transformar o mundo e o homem » (p. 196). Segundo Garaudy, Teilhard coincide com Marx em dois temas centrais : a união da história da natureza e da história do homem numa grande e única história da evolução, e a visão de um humanismo optimista e conquistador que toma nas suas mãos a evolução para fazê-la avançar até à sua meta definitiva. Teilhard distingue-se do marxismo pelo seu método : científico-fenomenológico, não dialecto-filosófico e pelo sentido finalístico da sua concepção da evolução que postula necessàriamente Deus não só no termo, mas também na própria origem do seu movimento. O universo de Teilhard é « chamado » desde o alto (p. 197). Garaudy critica finalmente a Teilhard a sua concepção biologista dos fenómenos sociais e, consequentemente, o seu desconhecimento da dialéctica da luta de classes, que lhe impede ver o fenómeno da « alienação » e a importância da « negação » na história (p. 202). É importante este juízo marxista sobre Teilhard, porque nos esclarece sobre as coincidências e divergências entre ambos os pontos de vista. Teilhard e Marx estão ao mesmo tempo muito perto e muito longe : coincidem em tomar a sério o carácter intrinsecamente bistórico do universo. Mas diferem na concepção desta história, fina-

lista e espiritualista para um, dialéctica e materialista para o outro. Isto permite-nos entrever a uma nova luz a actualidade de Teilhard e, ao mesmo tempo, o engano dos que querem assemelhar o seu pensamento ao marxismo.

Entre os filósofos contemporâneos Teilhard mostra pontos de contacto com Bergson e Blondel. As suas relações com o primeiro foram objecto do trabalho de M. Madaule-Barthelemy, Bergson et Teilhard de Chardin (Paris, 1965). Neste estudo de 686 pgs. trata-se de uma importante tese doutoral, que junta ao seu valor intrínseco o significado histórico de ter « introduzido » a Teilhard na Sorbona. Segundo a nossa autora, Teilhard coincide e difere ao mesmo tempo de Bergson, tanto pelo método como pelo conteúdo do pensamento. No que toca ao método, Teilhard aproxima-se de Bergson pela importância que confere ao « ver », mas afasta-se dele por não opor sistemàticamente « intuição » e « inteligência ». De qualquer modo, tanto para Teilhard como para Bergson os fenómenos considerados como « aparecer » do ser, revelam-nos um aspecto do real. Daqui a significação e importância do método fenomenológico em ambos os pensadores, nos quais « demonstrar » consiste em « ver » ou deixar « aparecer ». No que toca ao conteúdo, a evolução mostra em ambos uma direcção oposta : divergente em Bergson, convergente em Teilhard. Em Bergson o desenvolvimento da evolução

exprime-se pela imagem de um feixe que se abre e se ramifica nas mais diversas direcções. Divergência, pois, entre o descenso da matéria e o ascender da vida. E divergência, também, dentro da vida entre os diversos ramos de seres vivos. Em Teilhard, ao contrário, o movimento da evolução exprime-se pelo símbolo do cone cujas geratrizes convergem na cúspide. Convergência, pois, no ascenso da evolução e convergência entre os indivíduos e os grupos, em especial ao nível humano. Por outras palavras, em Bergson a unidade está no começo : dela vem a diversidade. Em Teilhard a unidade está no fim : para ela se dirige a diversidade. Daqui que, em relação com o problema teológico Bergson veja em Deus a fonte e o centro primeiro do impulso evolutivo, ao passo que Teilhard concebe-o ao contrário como o pólo de atracção e centro último da unidade para a qual a evolução se dirige. Para ambos, contudo, a evolução constitui uma espécie de extensão da noção de criação que desce assim da metafísica pura para a experiência de um universo que se move no tempo. E, sobretudo, para ambos a criação é na sua essência uma chamada do Amor e uma chamada ao Amor. Notemos finalmente que M. Madaule-Barthélemy sintetiza a obra de Teilhard como « uma busca do Absoluto no evolutivo ». Em concreto, a partir da direcção da evolução para o

homem e do seu carácter irreversível, mostra Teilhard que o movimento do universo tende para um Absoluto que atrai.

Entre Teilhard e Blondel houve até contactos em vida através do amigo de ambos, o P. A. Valensin, S. J. Os documentos relativos a este encontro epistolar entre os dois grandes espíritos foram publicados pelo P. H. de LUBAC, S. J. em Blondel et Teilbard de Chardin (Paris, 1965). As semelhanças e diferenças entre ambos os pensadores foram postas em relevo num trabalho de CH. D'ARMAGNAC, S. J. De Blondel à Teilbard (1958). Blondel e Teilhard coincidem na utilização do mesmo método de imanência, ordenado a encontrar uma exigência de transcendência no próprio seio da acção humana. Mas diferem pela diversa orientação que dão a este método, visto que, se Blondel insiste sobretudo nas insuficiências dos resultados naturais da acção em relação ao seu querer total, Teilhard fixa-se antes nas condições positivas de acabamento de uma convergência evolutiva já iniciada e repleta em si mesma de sentido.

Ao longo desta resenha transpareceram suficientemente os diversos aspectos do « problema Teilhard ». Mas talvez por isso mesmo assome aos lábios do leitor a pergunta decisiva: Qual é o sentido global da obra teilhardiana? Trata-se de uma obra de sentido positivo ou antes negativo? Nesta pergunta não está em jogo o aspecto estritamente

« científico » do pensamento teilhardiano, mas unicamente o seu carácter « cosmovisional ». Um contributo científico é sempre alguma coisa positiva. Uma cosmovisão, não. E dado que na cosmovisão de Teilhard se trata de um intento de síntese entre o mundo da ciência e da fé, é natural que peçamos a opinião a dois teólogos. Os escolhidos são o francês J. Daniélou e o alemão H. Urs von Balthasar. Ambos, grandes conhecedores dos Padres gregos, teólogos da cultura e da história e autores de dois inteligentes artigos, nos quais, sob pontos de vista teológicos diferentes, se encaram com o sentido total da obra teilhardiana.

O ensaio de J. Danificou, S. J. Signification de Teilhard de Chardin (1962) dá à nossa pergunta uma resposta francamente positiva. Daniélou sabe muito bem que a obra de Teilhard encerra problemas, lacunas, ambiguidades e perigos. Pode desconcertar os cristãos na sua fé e não atrair os não-cristãos senão a um vago cristianismo. Mas comprova a sua fecundidade e crê vê-la na linha dos grandes momentos do mundo de amanhã. Por isso tem interesse em dar dela uma exegese que ponha a claro as suas melhores aquisições. Segundo Daniélou, a significação de Teilhard é tripla: filosófica, teológica e espiritual. A sua primeira afirmação é já paradoxal: « A importância de Teilhard é sobretudo metafísica» (p. 146). Não se trata naturalmente de converter a Teilhard num « escolás-

tico». Ele sentiu-se antes incomodado em tal ambiente. « O seu pensamento não se exprime em nenhum instante através das categorias escolásticas de acto e potência, matéria e forma, substância e acidente. Teilhard quis justamente recomeçar em zero, isto é, tomar o seu ponto de apoio do contacto com o estado da ciência do seu tempo. A linguagem que ele fala é a da ciência. E esta linguagem é muito diferente da escolástica tradicional » (p. 147). Contudo, este cientista crê, antes de tudo, no pensamento. Daqui a sua significação no mundo presente, cuja crise mais profunda é uma crise de inteligência. Além disso, Teilhard aplica a linguagem tirada da ciência à totalidade do ser com o qual transpõe as categorias científicas para categorias metafísicas. O seu pensamento pode ser interpretado no sentido de que, a níveis distintos do ser, encontramos analogias que exprimem uma certa semelhança. E assim Teilhard deduz leis gerais da vida : a lei de complexidade, a de evolução, a de personalização, a de socialização. Estas leis verificam-se em todos os níveis e permitem estabelecer relações entre elas e pensar assim a totalidade. Ora, isto é exactamente a metafísica. « Teilhard parece assim encontrar a atitude básica da filosofia tradicional da Igreja, mas despindo-a de uma linguagem, solidária de uma ciência morta, para inventar-lhe uma linguagem nova, expressão da ciência actual. Mas se pôde realizar esta acção foi porque herdara da filosofia escolástica o seu núcleo essencial. Foi esta herança que o preservou do materialismo e do panteísmo da evolução. É por ela que as categorias de pessoa, de criação, de Deus, são constitutivas do seu pensamento. Mas, se é certo que Teilhard conservou da escolástica as categorias fundamentais, também é certo que as interpretou a partir dos dados científicos do seu tempo » (p. 148).

A esta importância filosófica de Teilhard junta-se a sua significação teológica. É claro que Teilhard faz continuamente teologia. O seu pensamento é por essência total. Se não admite uma ciência separada da metafísica, também não admite uma filosofia separada da teologia. Contudo não se pode pensar que Teilhard trate as questões ideológicas por si mesmas e não sempre do ponto de partida científico. A sua grande obra foi, neste sentido, o aprofundar na relação existente entre a ciência e a fé, a ordem natural e a sobrenatural. Um primeiro traço parece importante a Daniélou. Para Teilhard a evolução cósmica é inexplicável sem Deus. Daqui, a sua afirmação paradoxal de que o sentido do religioso aumentará com a evolução. Daniélou crê que nisto Teilhard tem razão. São os mesmos homens os que se fecham ao mesmo tempo a Deus e ao mundo. A religião é mais viva onde a humanidade é mais viva, pois existe um acordo de fundo

entre natureza e graça. Mas Teilhard não se contenta com fazer convergir para Deus todo o devir do universo senão que além disso insere a Cristo no coração desta história cósmica. Eis aqui, teològicamente, um segundo traço positivo da sua visão do mundo. Sob a pressão do progresso científico, Teilhard salvou para o Cristianismo a categoria de história, « Isto quer dizer que até agora justapúnhamos a concepção de uma história santa e de uma natureza estática. É certo que a evolução faz Cristo mais possível e que a história santa aparece-nos mais necessária desde que a natureza é também história » (p. 152). Ao mesmo tempo Teilhard abriu Cristo às dimensões do cosmos e reconquistou o valor da realidade material para o cristianismo, no momento preciso em que a humanidade entrava, maravilhada, na época planetária e descobria as riquezas da matéria. Eis aqui, pois um terceiro traço positivo da sua posição teológica. Finalmente, Teilhard acreditou na bondade fundamental da criação e devolveu ao homem moderno aquele optimismo cristão que faz pulsar o coração de gratidão perante a grandeza do mundo. Eis aqui um quarto traço positivo do seu pensamento. É certo que Teilhard é mais sensível ao que a criação conserva de bom do que ao que o pecado nela corrompeu. « Mas é católico crer que se de facto a natureza foi ferida pelo

pecado, não foi destruída e além disso revive pela graça » (p. 155).

Restam só por examinar as aquisições de Teilhard na ordem da sua espiritualidade. Esta é eminentemente cristocêntrica e inaciana, e consiste, no fundo em colaborar para o êxito final do plano de Deus. « Trata-se de deixar-se levar pelo gesto do amor que toma a toda a criação para levá-la à sua plenitude » (p. 157). Com isto Teilhard superou o dualismo entre vida espiritual e actividade humana : o cumprimento das tarefas humanas é louvor a Deus. Não só enquanto realização do que Deus quer, mas também enquanto o verdadeiro termo de todo o esforço humano é últimamente Deus. « O cristão é precisamente aquele homem no qual esta relação com Deus, implicada em toda a acção, se torna consciente. Por isso a sua acção, ao mesmo tempo que constrói o mundo, dá testemunho de Deus e constrói a Igreja. Teilhard traz uma resposta à buscada teologia do laicado » (p. 157). Em resumo, o significado da obra de Teilhard consiste em ter restabelecido uma série de « passagens » entre realidades que pareciam opostas : ciência e fé, mundo e Deus, tarefa terrena e vida espiritual. Com isto restitui a unidade a um mundo desconcertado so mesmo tempo que restaura a harmonia católica da natureza e da graça. O seu humanismo é integral. Reúne a tríplice dimensão bíblica do

homem : o domínio do cosmos pela técnica, a comunidade das pessoas pelo amor, a abertura a Deus pela adoração. Técnica, amor, adoração são as três dimensões do universo. Se falta uma, o universo torna-se vulgar. A mensagem de esperança que Teilhard nos dá consiste em que estas três dimensões, longe de se oporem umas às outras, convergem e de tal sorte que temos o direito de esperar do crescimento da técnica e da unidade um crescimento da adoração. Trata-se de um soberbo desafio. Mas é magnífico que tenha sido lançado (p. 161).

O ensaio de H. Urs von Balthasar, Die Spiritualität Teilbards de Chardin (1963), está nos antípodas do de Daniélou. Um intento tão grandioso e tão poderoso como o de Teilhard ou se baseia no centro mesmo da mensagem cristã ou então converte-se em sedutor. O esforço de Urs von Balthasar consistirá em mostrar que o intento de Teilhard está muito longe deste centro. Balthasar vê, antes de tudo, em Teilhard, ao progressista para o qual não há senão uma categoria mental: a evolução. A humanidade divide-se para ele nos que crêem e nos que não crêem no futuro do universo. O cristianismo histórico, num cristianismo da evasão e num cristianismo da superação. A fé na evolução e a fé no Deus cristão constituem para ele uma única fé. A cosmogénese leva à Antropogénese e esta culmina na Cristogénese. Todos os conhecimentos

humanos e divinos são refundidos de acordo com este esquema evolutivo. A metafísica : a « essência » converte-se em « génese ». A dogmática : a « Cristologia » converte-se em « Cristogénese ». A espiritualidade : os conceitos tradicionais dos Exercícios: « Fundamento », « pecado », « Reino de Cristo », etc., são transpostos para a nova imagem de um mundo em « devir ». Lubac colocara no centro do pensamento de Teilhard a sua doutrina teológica e espiritual e medira com esta luz tudo o mais. Não será antes ao invés ? Não é sempre uma espiritualidade o espírito de uma visão do mundo? Não será, pois, a teologia espiritual de Teilhard a própria de um sábio evolucionista e, por isso mesmo, não haverá que interpretá-la à luz da sua imagem do mundo ? Eis aqui exactamente o que pretende Urs von Balthasar : mostrar que as teses fundamentais do evolucionismo inficionaram, no pensamento de Teilhard, os conceitos centrais do cristianismo.

Balthasar não mostra muita simpatia pela evolução. Prescindindo do aspecto científico e filosófico do problema — de que na série da natureza o « mais » venha depois do « menos », não se segue que proceda do « menos », a não ser que estivesse já potencialmente no « menos » (p. 345) — Balthasar crê que a categoria de evolução não é precisamente favorável « para esclarecer alguma coisa

dentro do cristianismo » (p. 347). Vejamos isto em concreto no caso da concepção teilhardiana de Deus e de Cristo, Segundo Balthasar, a teologia clássica pôs sempre no seu centro a transcendência de Deus. Apesar de todas as relações naturais ou sobrenaturais entre Deus e a criatura, Deus continua sendo para a criatura o « totalmente Outro ». A imanência de Deus no mundo funda-se na sua transcendência e não ao contrário. Por estar « acima » e « mais zlém » de tudo, está também « em » tudo. Ora bem, Teilhard de Chardin inclinou para um lado esta concepção tradicional. A insistência põe-se agora na imanência de Deus no mundo, e a transcendência mantém-se em função desta imanência. Deus, enquanto ser, está « antes » e « acima » do processo evolutivo do « devir » para dar-lhe origem, para o dirigir e finalmente incorporá-lo. Com isto Teilhard mudou também de lugar o eixo da sua doutrina espiritual. O conceito central da espiritualidade inaciana, a indiferença, toma um novo sentido. Já não se refere últimamente a Deus (em tudo porque sobre tudo), mas à lei intramundana da evolução : não agarrar-se a nada finito, pois tudo se transcende interiormente a si mesmo em direcção a Deus. « Sóbrio (apolíneo) como investigador, como religioso Teilhard é de um raro entusiasmo estético (dionisfaco) » (p. 343). Nas suas obras fala-se continuamente de « harmonias » e « diafanias » divinas,

Panorama bibliográfico

do « gosto do ser » e do « sorriso universal », mas nunca se ouve a poderosa e sóbria palavra do Senhor de Israel nem da Igreja. Teilhard encontra mais fâcilmente a Deus nas pedras, plantas e animais do que no « outro homem ». E, contudo, « o outro, enquanto outro, é o sinal no mundo de que Deus é o totalmente Outro. Perante o outro não é possível compor as coisas com nenhuma aproximação dinâmico-evolutiva. Pois a singularidade irrepetível da pessoa não pode surgir como resultado de nenhuma evolução » (p. 343). Numa palavra, o Deus de Teilhard é o Deus da Cosmogénese, Mas esse Deus da evolução não tem muito que ver com o Deus cristão. Infinita Liberdade por cima de todos os mundos reais e possíveis; Amor absoluto, incapaz de ser incorporado e utilizado em nenhum maquinismo cósmico, o Deus trinitário está mais além de toda esta imagem teilhardiana do universo.

Com idêntica severidade julga Balthasar a Cristologia de Teilhard. Para o nosso teólogo o movimento de Deus em Cristo é o de um incrível descenso do Altíssimo ao mais baixo, um movimento do Amor feito humildade e auto-aniquilação, um movimento da Liberdade até à obediência da Cruz e do abandono de Deus. O insuportável em Teilhard é que este mistério do aniquilar-se do amor de Deus em Cristo, entra a formar parte de uma concepção biologista de economia cósmica. A Encarnação

converte-se numa maravilhosa operação biológica: a força de Deus no coração de Cristo vem inesgotàvelmente em ajuda da energia humana desde « dentro » e desde « cima », enquanto Jesus Cristo é Deus-Homem realmente encarnado e gloriosamente ressuscitado. É verdade que com isto o jesuíta francês realizou a sua suspirada « conjunção » Deus-Universo no coração do Deus encarnado. Mas para Urs von Balthasar, esse Deus convertido num « sublimado Centro de convergência das coisas » é um Deus construível e construído e, por isso mesmo, demasiado débil para opor-se à interna consequência do materialismo ateu. Não pode deixar de suceder-lhe o que sucedeu com todos os « Deuses » construídos, até com o de Hegel incomparávelmente mais profundo que o de Teilhard.

Chegado aqui, Urs von Balthasar já não pode arredar-se das consequências últimas da sua posição. Se a sua crítica acertou no alvo, que sucede com as belas e esperançosas perspectivas do pensamento de Teilhard? Que resta da convergência entre o progresso evolutivo da humanidade e a realização do Cristo místico? Daquela união de trabalho e adoração que parecia uma nova mensagem de salvação para os homens da nossa época técnica? Na opinião de Balthasar, muito pouco: « Nenhuma curva calculável leva da Sexta-feira Santa à Páscoa, a não ser que a gente se esqueça no meio do inferno. E desde

nenhum ponto os caminhos de Deus e do mundo permitem comprovar a sua convergência » (p. 349). A Cruz que Cristo plantou no Centro de toda a vida crista e humana significa antes uma privação de força para os incógnitos e eternos planos de Deus, e não há progresso que possa tirar uma vírgula a esta lei. E quanto ao optimismo técnico de Teilhard, Balthasar pensa de modo muito diferente. A técnica é certamente um « progresso » na ordem da utilização da matéria, mas pode levar consigo um «regresso» na ordem da cultura mais séria e autêntica, porque ameaça com o seu utilitarismo o mais profundo do homem : o seu conteúdo de eternidade. A técnica é coisa de varões e o ideal de um mundo tecnificado é um ideal varonil. « O mundo de Teilhard é um mundo sem mulheres e sem crianças ; pior ainda, um mundo em que mulheres e crianças são sacrificadas ao « trust » de cientistas e de técnicos. O constante aumento de consciência das capas inconscientes da matéria e da vida para serem submetidas à direcção da razão, faz do homem um « robot » e consegue o contrário do que Teilhard queria, o contrário de um mundo dominado pelo amor » (p. 346). Então nenhuma esperança no futuro ? Sim, mas esperança em Deus e não nos progressos ilusórios da evolução. « Teilhard confundiu profecia com prognose. A profecia refere-se à história do libérrimo Deus com o homem livre, perante a qual toda

a prognose permanece curta, a não ser que queiramos apagar o Espírito de Deus e queiramos reduzir o espírito do homem a um fenómeno biológico » (p. 349). « Permaneçamos debaixo de Deus, conclui apaixonadamente Urs von Balthasar. Não pretendamos edificar nenhuma torre até ao céu, nem mesmo uma torre piedosa que mais tarde se mostraria torre de Babel. E mesmo que nos custe, permaneçamos partidos entre a tarefa mundana querida por Deus e a dependência cristã de Deus. Talvez esse custo nos leve mais adiante do que a consciência triunfal de haver encontrado já a unidade » (p. 349).

Em resumo, a atitude de Balthasar perante Teilhard é absolutamente contrária à de Daniélou. Onde o teólogo francês via vantagens, o alemão vislumbra perigos. Na realidade, ambas as posições se complementam na sua unilateralidade como as duas faces de uma moeda. A sua mesma oposição de contrariedade permite-nos ver agora com maior clareza que antes « o posto » exacto da cosmovisão de Teilhard no seio do pensamento cristão. A serena afirmação de Daniélou e a apaixonada negação de Balthasar são como que a « tese » e a « antítese » que precedem um autêntico intento de « síntese ». Indo mais ao fundo de ambas as atitudes, encontraremos em cada uma delas uma peculiar posição teológica. E é paradoxal verificar que, neste sentido, a posição de Daniélou com a sua insistência

Panorama bibliográfico

na « harmonia » da natureza e da graça, está muito mais próxima do pensamento católico tradicional, que a de Balthasar com o seu acentuar da « transcendência ». Talvez este curioso contraste de atitudes nos faça compreender que, pelo menos, o intento de Teilhard, prescindindo dos pormenores da sua concreta realização, está plenamente na linha da melhor tradição teológica do catolicismo.

Com tudo isto o problema Teilhard permanece de pé. Talvez seja melhor assim. Isso nos livrará a uns e a outros tanto de uma condenação inapelável como de uma canonização alegre e ingénua. Penso contudo que, se este panorama bibliográfico, com a sua ingente e polifacética variedade, nos ajudou a compreender mais a complexidade do problema, também nos foi desbravando o autêntico caminho de solução. Agora, no termo deste caminho, temos mais motivos para fazer prudentemente nossas as palavras de H. I. Marrou : « Não é necessário pretender que tudo nesta obra seja imediatamente assimilável e igualmente válido. Podemos esperar confiadamente que a sabedoria hierárquica nos ensinará a discernir o que nela deve subsistir do que inevitàvelmente se revelará caduco. Mas cu atrevo-me a afirmar, com confiança, que o eixo mesmo deste grande pensamento se orienta para o sentido por onde o sopro do Espírito impele o pensamento vivo da Igreja ».

Apêndice

III

Bibliografia

320

Publicação Póstuma das Obras

EDITIONS DU SEUIL

« Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin »

- 1935 Le Phénomène bamain (T. 1).
- 1956 L'Apparition de l'homme (T. 11).
- 1957 La vision du passé (T. III). Le Milieu divin (T. IV).
- 1959 L'Avenir de l'homme (T. v).
- 1962 L'Energie humaine (T. v1).
- 1963 L'Assivation de l'énergie (T. VII.). La Place de l'homme dans la nature (Le Groupe Zoologique humain) (T. VIII.).
- 1965 Science et Christ (T. IX).

« Cahiers Pierre Teilhard de Chardin »

- 1958 Constraire la terre (n.º 1).
- 1960 Réflexions sur le bonbeur (n.º 2).
- 1962 Pierre T.C. et la politique africaine (n.º 3).
- 1963 La Parole attendue. Inédits et témoignages (n.º 4).
- 1965 Le Christ évoluteur. Socialisation et religion. Carrière scientifique (n.º 5).

Bibliografia

Fora de série :

1961 Hymne de l'Univers.

1966 Je m'explique. Textes choisis es ordonnés par J.-P. Demoulin.

Outros editores :

GRASSET

1961 Genèse d'une pensée. Lettres 1914-1919. Lettres de voyage (1923-1955).

1965 Ecrits du temps de la guerre (1916-1919).

AUBIER-MONTAIGNE

1963 Lettres d'Egypte, 1905-1908.

1965 Lettres d'Hastings et de Paris, 1908-1914.

BEAUCHESNE

1965 Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée — par H. de Lubac.

DESCLÉE DE BROUWER

1965 Lettres à Léontine Zanta. Introduction par R. Garrie et H. de Lubae.

Principals Estudos sobre Tellhard

Bibliografies gerals

Archivum bistoricum Societatis Ietu (Roma): no seu Indice bibliográfico recolhe tudo o que se publica anualmente sobre T. ou de T.

CUENOT, C. Teilhard de Chardin. A Bio-bibliographical Study, Londres, Burns and Oates, 1965. Recolhe a bibliografia completa de Teilhard.

Polgar, L., S. J. Internationale Teilhard — Bibliographie 2955-1966, München, Verlag Albert, 1965. Recolhe a bibliografia completa publicada de Teilhard e sobre Teilhard. Inclui as traducões em todas as línguas. Fecha no fim de Junho de 1965.

Bibliografiae comentadas

COLOMER, E., En torno a T. C. La obra y sus insérpreses, em « Selecciones de Libros » (1964), 24-60.

PRAGATA, J. — T. C. — Notícia bibliográfica, em Rev. Port. de Filosofia, 22 (1966), 287-300.

LABOURDETTE, M. M., O. P. L'œuvre du P. T. C., em « Revue thomiste » 64 (1964), 403-436. Livros e Opúsculos

- 1950 XXX, L'Evolution rédemptrice du P.T.C., Paris, les éd. du Cèdre, 172 p.
- 1952 COGNET, L., Le Père T.C. et la Pensée Contemporaine, Paris, Flammarion, 202 p.; reedição 1946.
- 1955 VIALLET, F. A., L'Univers personnel de T.C., Paris, Amiot-Dumont, 280 p.
- 1956 TRESMONTANT, C., Introduction à la pensée de T.C., Paris, Seuil. Trad. portuguesa: Introdução ao pensamento de T.C., Lisboa, Livraria Morais, 136 p., 1961. Boa síntese introdutória.
- 1957 Corre, N., La vie et l'âme de T.C., Paris, Fayard, 240 p., nova ed., 1964, 256 p. Bom estudo biográfico e bibliográfico.
- 1958 Cuénor, C., Pierre T.C. Les grandes étapes de son évolution. Paris, Plon, 486 + XLIX p. Obras básicas para conhecer a vida e carreira científica e intelectual de Teilhard.
 - LEROY, P., Pierre T.C. tel que je l'ai connu, Paris, Plon, Trad. Castelhana: Perfil humano de T.C., Barcelona, Nova Terra, 1965, 54 p. Recordações de um amigo e colaborador.
 - RABUT, O. A., O. P., Dialogue avec T.C., Paris, Cerf., 214 p., Trad. Castelhana: Diálogo con T.C., Barcelona, Estela, 1960, 224 p. Exposição e discussão crítica, mas aberta, do pensamento de T.
- 1959 CHAUCHARD, P., L'être humain selou T.C. Ses aspests complémensaires dans la phénoménologie scientifique et la pensée

civitienne, Paris, Lecoffre-Gabalda, 240 p. Trad. portuguesa: O Homem em T.C., São Paulo, Herder, 1963, 196 p. Ensaios de justificação do método e do pensamento de T.C. em função da ciência e da filosofia.

GARAUDY, R., La Phénoménologie de la nature et le R.P.T.C., em Perspectives de l'Homme. Existensialisme, Pensée catholique, Marxisme, Patis, P.U.F., pp. 170-203. Exposição e discussão do pensamento teilhardiano no seu e desde o ponto de vista de um marxista aberto.

TELDY NAIM, R., Faut-il brûler T.C.? Paris, Calmann-Lévy, 204 p.

- 1960 GRENET, P. B., Pierre T.C. ou le philosophe malgré lui, Paris, Beauchesne, 264 p. Crítica do aspecto filosófico de T. desde o ponto de vista do pensamento tomista.
 - PORTMANN, A., Der Pfeil des Hamanen. Über P.T.C., Preiburg-München, K. Alber, 64 p., 6.* ed. 1965. Exposição do pensamento de T. em relação com o marxismo aspecto científico.
 - WILDERS, N. M., T.C., Paris, Ed. Universitaires, 136 p. Excelente exposição sintética do pensamento filosófico e teológico de Teilhard.
- 1961 CRESPY, G., La peusée sbéologique de T.C., Bruxeles—Paris, Ed. Universitaires, 210 p. O pensamento teológico de Teilhard visto por um protestante.
 - DELFGAAVW, B., T.C., Baarn, Wereldvenster, 110 p.; 9.º ed., 1964. Box introdução sobretudo para o aspecto científico e para a problemática filosófico-teológica. Trad. espanhola, T.C. y el problema de la evolución, Buenos Aires, Lohlé, 1966, 123.

- FRANCORUR, R., The World of T.C., Helicon Press, 208 p. Vários estudos em colaboração.
- GRENET, P., T.C., un evolutioniste chrétien, Paris, Seghers, 224 p. Boa síntese com uma breve antologia.
- MAGLOIRE, H. CUYPERS, G., Présence de P.T.C. L'homme, la pensée, Paris, Ed. Universitaires, 216 p.
- VITAL, KOPP, J., Entstehung und Zuhunft des Menschen Pierre T.C. und sein Weltbild, Lucerne-Munique, Rex--Verlag, 92 p. Trad. Castelhana: Origen y futuro del bombre. T.C. y su concepción del mundo, Herder, Barcelona, 1965, 103 p. Boa exposição divulgadora.
- 1962 CUÉNOT, C., T.C., Paris, Ed. du Seuil. 187 p. Trad. port.: Asentura e visão de T.C., Lisbon, Morais, 1966. Síntese sugestiva.
 - Lunac, H. de, S. J., La pensão religiense du Pêre Pierre T.C., Paris, Aubier-Montaigne, 375 p. Obra fundamental: relações com a tradição católica e sentido teológico do pensamento de Teilhard.
 - RAVEN, Cit. E., T.C. Scientist and Secr. Londres, Collins, 222 p.
 - SMULDERS, P., S. J., Hes visionen van T.C., Bruges. Desclée de Brouwer, 368 p. 4.º ed., 1964. Trad. francesa: La vision de T.C. Essai de réflexion théologique, Paris, Desclée de Brouwer; revisada e aumentada em 1964-1965. Trad. portuguesa: A visão de T.C. Ensaios de reflexão teológica, Petrópolis, Vozes, 256 p. Importante. Exposição e diálogo com Teilhard desde o horizonte da teologia actual.
 - TERRA. H. DE, Mein Weg mit P.T.C., Munique, Beck, 128 p. Trad. francesa: Mes voyages aver T.C., Paris,

- Seuil, 1965. Lembranças de um companheiro de expedições científicas.
- 1963 BARTHÉLEMY-MADAULE, M., Bergson et T.C., Paris, Seuil, 186 p. Obra importante para a filosofia de Teilhard. CUENOT, C., Lexigue T.C., Paris, Seuil, 92 p.
 - HENGSTENBERG, H. E., Evolution and Schöpfung. Eine Antwort auf den Evolutionismus T.C., Munique, Pustet. 256 p. Crítica teológica.
 - FRÉNAUD, G. JUGNET, L. CALMEL, R. T., Gli errori di T.C., Turim, Ed. del'Albero, 170 p.
 - GUGENBERGER, A., T.C., Versuch einer Weltsumme, Mogúncia, Mathias-Grünewald Verlag, 114 p. Visão de conjunto.
 - LEPP. I., T. et la foi des bommes, Paris, Ed. Univers, 256 p. Trad. castelhann: La nueva tierra. T.C., y el cristianismo en el mundo moderno. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1963, 200 p.
 - MEURENS, J., Die Sehnsuchs nach dem verlorenen Weltbild.
 Verlockung und Gefahr der Theren T.C., Munique,
 Pustet, 115 p. Critica desde o ponto de vista científico.
- Onimus, J., P.T.C., ou la foi au monde, Paris, Plon, 192 p.

 1964 Barjon, L.—Leroy, P., S. J., La carrière scientifique de
 P.T.C., Mónaco, Ed. du Rocher, 140 p. Estudo biobiblio-

gráfico.

- Barral, L., Eléments du bâti scientifique teilbardien, Mônaco, Ed. du Rocher, 224 p. Aspecto científico.
- CRUSAFONT, M., La lei recurrente de complejidad consciencia al dia, Baxcelona, Real Acad. de Ciencias y Artes.
- GUERRA, L. F., La filosofia de la naturaleza en T.C., Lima, Univ. Cat. del Perú, vi — 120 p.

- LUBAC, H. DE, S. J., La Prière du P.T.C., Paris, Fayard, 224 p. Trad. port.: A oração de T.C., Lisboa, Morais, 1965. Obra importante para o aspecto espiritual e apologético do pensamento de T.C.
- MÜLLER, A., Das naturphilosophische Werk T.C., Friburgo, Alber, 328 p. Apreciação de Teilhard em função da ciência de hoje.
- PIVETEAU, J., Le Père T. C., sarant, Paris, Fayard, 114 p. Estudo monográfico sobre a obra científica de Teilhard.
- SCARLYRITI, G., O. P., T.C. tra il miso e Peresia, Roma, Idea, 204 p.
- TRINITÉ, Ph. DE, Rome et T.C., Paris, Fayard, 210 p. Crítica negativa e unilateral.
- T.C. et la Pensée Catholique, Colloque de Venise sous les auspices de Pax Romana, Paris, Seuil, 270 p. Debate importante: põe-se em relevo o tradicional e assinalam-se as questões ainda em aberto do pensamento de T.C.
- T.C. e a convergência das civilizações e das ciências. Conferências do Colóquio organizado pelo Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina de Lisboa.
- 1965 BARBOUR, G. B., In the Field with T.C., Nova Iorque, Herder, 160 p. Trad. francesa: T.C. sur le terrain, Paris, Seuil, 188 p. Lembranças de um colega.
 - CHAUCHARD, P., La pensée scientifique de T.C., Paris, Ed. Univers., 270 p. Ensaio de justificação do método de T.
 - LUYTEN, N. A., O. P., T.G. Nouvelles perspectives du savoir? Friburgo, Ed. Univers., 78 p.

- MARTINAZZO, E., T.C. Conamen lectural critical, Roman. Herder, XVI, 206 p. Tese romans objectiva e aberta.
- PÉRIGORD, M., L'estbétique de T., Paris. Ed. Univers., 204 p. RIDEAU, E., S. J., La pensée du Père T.C., Paris, Scuil, 570 p. Trad. port.: O pensamento de T.C., Lisbou, Mocais, 1965. Estudo sistemático de conjunto, único
- Il messagio spirituale di T.C., Centro Italiano Stadi Teilhardiani, Milão, 280 p. Mesa redonda sobre a espiritualidade de T.C.
- 1966 ARMAGNAC, C. d', S. J., P.T.C. témoin de la foi, Paris, Desclée de Brouwer.

no género.

- BARTHÉLEMY-MADAULE, M., La personne et le drame humain chez T.C., Paris, Seuil.
- CRESPY, G., De la science à la théologie. Essai sur T.C., Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé.
- COLOMER, E., S. J., T.C.: Evolución y Cristianismo, em Evolución, Madrid, B.A.C., 1966.

Números especiais de revistas

- 1955 P.T.C., « Psyché », Paris. Textos de Teilhard. P.T.C., « La Table Ronde » Paris, Junho. Textos e estudos. Hommage au Père T.C., « Recherches et Débats », Paris, Agosto. Estudos e testemunhos. Pierre T.C., « Les Etudes Philos », Paris, Out.-Dez., pp. 568-605. Textos e estudos.
- 1959 Systema T.C. ad theologicam trutinam revocatum, « Divinitas », Roma, Abril, Crítica polémica.
- 1960 P.T.C., « Les cahiers rationnalistes », Paris.

- 1962 Aspects of T.C., a The Wind and the Rain v, An Easter Book for 1962, Londres, Secker and Warburg pp. 21-101. Textos e estudos.
 - De l'angoitte à l'espérance, « Cahiers de la vie franciscaine », Paris, n.º 33. Estudos.
 - Essais sur T.C., « Recherches et Débars », Paris, Out. Estudos e bibliografia.
- 1963 T.C. et le personnalisme, « Esprit », Paris, Março. Debate.
- 1965 T.C., « Europe », Março-Abril. Estudos e inéditos. Publicação periódica consagrada a T.C.
- 1960 Reiwe T.C., Publicação trimestral ed. pela Soc. P.T.C., 88. Bruxelas.
- 1965 Revne Internationale T.G. Perrpectives. Continuação da 83. anterior.
- 1966 O Tempo e o Modo, Lisboa.
- 1962 Cabiert T.C., Editados pela Soc. T.C., Paris, Ed. Universiss.
 - 1. MAGLOIRE, GEORGE. Albam. N.º 65.
 - 2. CHAUCHARD, PAUL. Teilhard, témoin de l'amour. N.º 74.
 - 3. DEVAUX, ANDRÉ, A. Teilbard et Saint-Enupéry, N.º 224.
 - 4. CUYPERS, HUBERY. Pour on contre Teilbard, N.º 240.
 - 5-6. CUYPERS, HUBERT. Vocabulaire Teilhard. N.º 257.
 - 7. RIVERE, CLAUDE. Teilhard, Claudel et Mauriac. N.º 205.
 - MEYER, FRANÇOIS. Teilbard et les grandes dérives du monde visant. N.º 185.
 - PÉRIGORD, MONIQUE. Évolution et temporalisé chez Teilbard. N.º 167.
 - MONESTER, ANDRÉ. Teilbard et Sri Aurobindo. N.º 195.
 - 11. CHOISY, MARISE. Teilbard et PInde. N. 211.

- DEVAUX, ANDRÉ, A. Teilbard et la vocation de la femme. N.º 175.
- Duboux, Paul Emile. L'bistoire naturelle de l'humanité selon Teilhard. N.º 184.
- THIS, ALBERT. Conscience, elflexion, collectivisation ches. Teilbard, N.* 157.
 - 17. LIGNEUL, ANDRÉ, Tellbard et le personnalisme, N.º 220.
 - HERMANN, ALPRED. Teilbard, Melvin Calvin et l'origine de la vie sur notre terre et dans le cosmos. N.* 202.
 - 19. MAGLOIRE, GEORGE. Teilhard et le sinanthrope. N.º 186.
 - CHAUCHARD, PAUL. Teilhard et l'optimisme de la Croix. N.º 75.

Artigue selectes

- 1955 AGUIRRE, E. DE S. J., El legado del P.T.C., « Revista de antropología y etnología » 9 (1955) 9-21. Aspecto científico.
 - Bossio, G., S. J., Il fenomeno unuano nell'ipotesi dell'evoluzione integrale, « La Civiltà Cattolica » 106 (1955), 622-631. Trad. francesa: « La Documentation Catholique », 22 de Jan. 1956. Crítica superada.
 - Russo, F., S. J., « The phénomenon of man » Actualités. Le Père T.C., « Etudes », 285 (1955), 254-259. Trad. inglesa: « America », 103 (1960), 185-89. Trad. castelhana: « Mensaje », Dez. 1960.
 - WILDIERS, N. M., L'expérience fondamentale du P.T.C., « La Table Ronde », 90 (1955), 41-54. Bom.
- 1956 BONÉ, E., S. J., P.T.C., S. J., « Revue des Questions scientifiques ». 127 (1956), 9-104. Aspecto científico.

- CRUSAFONT, M., El pensamento científico del P.T.C., « Estudios teológicos » 12 (1956), 243-375. Aspecto científico.
- 1957 ARMAGNAC, C. d', S. J., Philosophie de la nature et méthode chez le P.T.C., « Archives de Philosophie », 20 (1957), 5-41. Fundamental.
 - PIVETEAU, J., P.T.C., «Bulletin de la Soc. géologique de France», 4.* série, 7 (1957), 787-809. Aspecto científico.
- 1958 ARMAGNAC, C. d', De Blondel à Teilbard: nature et intériorité, « Archives de Philosophie », 21 (1958), 298--312. Fundamental.
 - Le Blond, J. M., S. J. Consacrer l'effort humain, a Etudes ». 296 (1958), 58-68. Importante para a espiritualidade.
- 1959 FULLAT, O., T.C. y Santo Tomás frente al problema de la evolución, « Ctisis », 6 (1959), 61-76.
 - GEX, M., Le problème des supports du devenir et de l'intelligibilité dans l'évolutionisme de T.C., « Studia philos. », 19 (1959), 119-129, Importante.
 - JOURNET, C., La vision teilbardienne du monde, « Divinitas », 3 (1959), 330-344. Crítica negativa.
 - Lauriers, G. Des, O. P., La démarche du P.T.C., Réflexions d'ordre épistémologique, « Divinitas », 3 (1959), 221--268). Critica negativa.
 - TRINITÉ, Pit. De La, O. C. D., T.C., Synthèse on confusion ?, « Divinitas », 3 (1939), 285-329. Crítica negativa.
- 1960 BARTHÉLESIY-MADAULE, M., Bergzon et T.C., a Les Études bergsoniennes », 5 (1960), 65-81. Excelente.

- BRAUNNER, A., S. J., P.T.C., « Stimmen dez Zeit », 115 (1959-1960), 210-222. Trad. castelhana: « Orbis Catholicus », 3 (1960), 515-531. Crítico.
- 1961 BARTHÉLEMY-MADAULE, M., T.C., Marxism, Existentialism: a confrontation, a Internat. Philos. Quarterly >, 1 (1961), 648-667. Excelente.
 - BRIGER, G., L'idée d'avenir et la pensée de T.C., « Prospectives », 7 (1961), 151-152. Excelente.
 - ELLIOTT, F. G., The World-Vision of T.C., a Intern. Philosophie quarterly s, 1 (1961), 620-647. Importante para a dialéctica da natureza.
 - SOLAGUREN, C., O. F. M., El cristocentrismo cósmico de T.C., « Verdad y Vida », 73 (1961), 131-143. Excelente e matizado.
- 1962 Anstagnac, C. d', S. J., La pensée du P.T.C., comme Apologétique moderne, « Nouv. Rev. Théol. », 84 (1962), 598-621. Resumo castelhano em « Selecciones de Teologia », 5 (1963), 45-55. Fundamental.
 - Bonne, E., De Pascal à Teilhard, « France-Forum », Julho--Agosto; Matière et Esprit dans la philosophie de T.C., « Recherches et Débats », 40 (1962), 45-65. Penetrantes.
 - COLOMBR, E., Mando y Dios al encuentro. El universo cristocéntrico de T.C., « Orbis Catholicus », 5 (1962), 193-215. Tead. italiana: T.C.: verso il « Panto Omega » ?, « Digest catholico », 4/2 (1963), 39-48. Sintético.
 - CUENOT, C., Situation de T.C., « Tendances », Out. 1962. Trad. castelhana: « Orbis Catholicus », 7 (1964).

- 173-217. Inteligente e sugestivo como apologia de Teilhard.
- DANIBLOU, J., S. J., Signification de T.C., « Etudes », 312 (1962), 145-161. Penetrante e orientador.
- JEANNUÈRE, A., S. J., L'Avenir de l'humanité d'après T.C., « Revue de l'Action Populaire », 154 (1962), 5-22. Bom artigo.
- OUINCE, R. d., S. J., Viore dans la plénitude du Chriss. Importante para a espiritualidade.
- Russo, F., S. J., La socialisation selon T.C., a Revue de l'Action Populaire », 163 (1962), 1157-1170. Bom artigo.
- TRESMONTANT, C., Le P.T.C. et la Théologie « Lettre », Set.-Out. 1962. Interessante.
- Monitum do Santo Oficio com um artigo anônimo sobre os « erros » e « ambiguidades » de Teilhard, « L'osservatore Romano », ano 102, n.º 148 (31.022), 1.º de Julho de 1962.
- 1962-63 Russel, J. L., The Principle of Finality in the Philosophy of Aristoile and T.C., «Heythrop Journal », 3 (1962), 347-357; (1933), 32-41. Interessante.
- 1963 BALTHASAR, H. Urs Von, Die Spiritualität T.C., « Wort und Wahreit », 18 (1963), 339-350. Trad. portuguesa: Espiritualidade de T.C., « Vozes », 58 (1964), 352-367. Crítica inteligente e profunda. Ainda que unilateral.
 - PRENAUD, G., O. S. B., La pensée philosophique es religiense du P.T.C., Le Chesnay-Solesme « Octobre », 1965, Polémico.

- LEYS, A., S. J., Teilbard dangereax?, « Bijdragen v, 24 (1963), 1-20. Esclarecimentos a respeito das teses de Teilhard que no artigo anônimo que acompanhava o « Monitum » do Santo Oficio haviam sido taxadas de « perigosas ».
- SCHEFFCZYK, L., Die a Christogenèse » T.C. und der Kosmiche Christus bei Paulus, a Tübinger theolog. Quartalschrift », 143 (1763), 136-174. Importante.
- SOLAGUREN, C., O. F. M., La cristologia del P.T.G. y el Principio y Fundamento de S. Ignacio, « Manresa », 35 (1963), 5-24. Importante para a espiritualidade de Teilhard.
- 1964 COLOMER, E., S. J., Estadi preliminar à ed. catală de El Medi diri, Barcelona, Nova Terra. 6-41. Sobre a espiritualidade de Teilhard.
 - FESSARD, G., S. J., La vision religieuse et cosmique de T.C. em L'Homme devant Dieu. Mélanges Lubac, III, Paris, Aubier, 223-248.
 - Hass, A., S. J., Welt in Christus-Christus in Welt. Darstellung und Dentung der geistigen Lehre bei T.C., « Geist und Lehen », 37 (1964), 98-109, 184-201, 272-297, 358-375, 441-457; Schöpfungslehre als « Physik » und « Metaphysik » des Einen und Vielen bei T.C. Nach der unveröffentlichen Schrift « Comment je vois », « Scholastik, », 39 (1964), 321-342, 501-527. Estudos fundamentais.
 - MOONEY, Ch., S. J., The Bodey of Christ in the writings of T.C., «Theological Studies», 25 (1964), 576-610. Fundamental para a cristologia de Teilhard.

Bibliografia

OUINCE, R. DE, S. J., L'épreuve de l'obéssimme dans la vie du P.T.C., em L'homme desant Dieu, Mélange Lubac. III, Paris, Aubier, 223-248. Importante testemunho de um amigo e superior religioso.

SOLAGES, B. DE, Les preuves teilhardiennes de Dien. Mélanges Lubac, III, 125-132.

ANTUNES, M., T.C., em Brotéria, 80 (1965), 451-460.

CAMPOS, H., T.C., em Itinerarium, 11 (1965), 259-65.

1965 COLOMER, E., S. J., T.C. to affos derpués, « Razón y Fe ». 65 (1965), 17-36. Horizonte histórico e problemático do pensamento de Teilhard.

CUENOT, C., T. et le marxime, « Europe », 43 (1965). 164-185. Esclarecedot.

GARAUDY, R., Le Père T., le Concile et les Marxistes, « Europe », 43 (1965), 185-208. Interessante como ponto de vista de um marxista.

VALVERDE, C., S. J., Evolucionismo teilhardiano y quiuta via, em De Deo in philosophia S. Thomae et in bodierna philosophia. Actas do VI Congresso Tomista Internacional, Roma, Officium Libri Catholici, vol. 1, 295-501. Para simplificar as citações das obras de Teilhard servimo-nos neste trabalho das siglas seguintes:

ApH = L'Apparition de l'Homme (Seuil, 1956).

AvH = L'Avenir de l'Homme (Scuil, 1959).

FH = Le Phénomène Humain (Seuil, 1955).

GP = Genèse d'une Pensée (Grasset, 1961).

GZ = Le Groupe Zoologique Humain (A. Michel, 1956).

HU = Hymne de l'Univers (Seuil, 1961).

LV = Lettres de Voyage (Grasset, 1956).

MD = Le Milieu Divin (Seuil, 1957).

VP = La Vision du Passé (Seuil, 1957).

Os trabalhos e artigos de Teilhard ainda inéditos são citados com indicações do título e do ano da sua composição.

Índice

Prol	ogo da edição portugueso
Prol	ogo da 1.º edição castelbana
1.	No limiar da Era Planetária
	O homem e a obra
3.	Objecto e método
4.	A evolução e o seu sentido espiritual
	Entropia e consciência
6.	Os dois pontos críticos da evolução
7.	O lugar do homem no cosmos
8.	Em direcção ao supra-humano
9.	O dilema e a aposta
10.	O ponto Omega
11.	O Cristo Cósmico
12.	Sim e não
13.	O Meio Divino
14.	O valor divino do humano
15.	Balanço e perspectivas
16.	Uma obra arriscada e providencial
	Apladices
Tre	chos selectos de Teilhard de Chardin
Pan	orama bibliográfico: A obra e os sems
'n	atérpretes
Rik	lingestie

ESTA OBRA
ACABOU

DE SE IMPRIMIR

NA IMPRENSA PORTUGUESA
EM FEVEREIRO
DE 1967