

# Cem anos de confusão: da invasão à capitulação da mística no século XVII francês\*

ALEXANDRE FREIRE DUARTE



Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal

<http://orcid.org/0000-0003-4878-6674>

afduarte@porto.ucp.pt

**Resumo:** Por uma convergência de fatores fora do comum, mas historicamente compreensíveis e bem conhecidos, o início do séc. XVII vê, em França, o surgir de, nas palavras de Henri Bremond, uma série de “invasões místicas”. Estas invasões configuraram uma espiritualidade católica centrada na vivência de uma relação íntima do sujeito com Deus, que, não poucas vezes, parecia colocar “entre parêntesis” o valor das mediações instituídas e da reflexão teológica abstrata. Surge, neste contexto e ao longo de “100 anos”, um feroz debate logomáquico acerca da *legitimidade* e da *importância*, dentro do edifício teológico católico, da “ciência experimental das coisas da outra vida”; quer dizer, de uma “mística” que passa a ser um substantivo justamente nesta centúria. O presente estudo, baseado numa epistemologia do amor consentânea com o estilo garciano de redação de textos acerca da mística, visa apresentar alguns dos mais salientes episódios e intervenientes de tal debate que marcou, como poucos, a compreensão de tão nobre aspeto da vida cristã. E apresenta-los ao redor de três etapas: a) A invasão mística; b) o apocalipse místico; e c) a capitulação da mística.

**Palavras-chave:** mística; linguagem mística; França; século XVII; François Fénelon; Louis Lallemand; Jean-Joseph Surin; Jacques-Bénigne Bossuet

## One hundred years of confusion: from the mystical invasion to the mystical capitulation in the 17th French century

**Abstract:** By a convergence of unusual factors, but historically understandable and well known, the beginning of the XVII<sup>th</sup> century watches, in France, the appearance of, in the words of Henri Bremond, a series of “mystical invasions”. These invasions configured a Catholic spirituality centered on the experience of an intimate relationship of the subject with God, which, not infrequently, seemed to place “in brackets” the value of instituted mediations and abstract theological reflection. In this context, and over the course of “100 years”, a fierce terminological debate arises about the “legitimacy” and “importance”, within the Catholic theological building, of the “experimental science of the afterlife issues”; that is to say, of a “mystique” that becomes a noun (after had been an adjective), precisely in this century. This article, based on an epistemology of love in line with the Garcian style of writing texts

\* Texto desenvolvido da intervenção proferida em 11 de julho de 2016, no âmbito do Seminário de História Religiosa 2016, organizado pelo CEHR no Porto, subordinado ao tema: *Entre tolerância e intolerância: Percursos de sensibilidade religiosa*.

about mystique, aims to present some of the most salient episodes and participants in such debate that marked, as few, the understanding of this noble aspect of the Christian life. This article deals with them around three stages: a) The mystical invasion; b) the mystical apocalypse; and c) the capitulation of mystique.

**Keywords:** mystic; mystical language; France; XVII<sup>th</sup> century; François Fénelon; Louis Lallemand; Jean-Joseph Surin; Jacques-Bénigne Bossuet

“La multitude qui ne se réduit pas à l’unité est confusion.  
L’unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie”.

Blaise Pascal – *Pensées*

## Palavras iniciais

Um dos livros que mais marcaram o nosso contacto com a grande literatura foi o, a diversos níveis barroco, *Cem anos de solidão* do, mais laborioso do que intuitivo, Gabriel García Márquez<sup>1</sup>. Embora fascinante, a nossa primeira abordagem a essa obra, que relata a história de sete gerações de uma família menos diferente de todas as demais do que pode parecer à primeira vista, tornou-se uma experiência mais fastidiosa do que faustosa. Avançamos a muito custo pelo meio de tal epopeia mágica de Aurelianos e Josés, e, quando chegámos ao fim da mesma, não sabíamos bem se tínhamos realmente começado a lê-la. A isto acrescia – recordamo-nos perfeitamente – a convicção hesitantemente inalterável de que o texto não nos havia transmitido nada de substancial, fosse a que título fosse.

Mais de uma década depois, quando estávamos embrenhados no estudo da história religiosa e da espiritualidade e mística francesa do séc. XVII, tivemos a oportunidade de encetar uma amizade com um sacerdote colombiano de Bucaramanga. Este, por entre leituras do grande quebra-gelo que eram as *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein, levou-nos a querer ler novamente tal romance. Fizemo-lo, por entre as sombras do tempo e as interconexões cheias de dilemas desiguais, mais

1 • O modo, porventura suscetível de ser tido como inadequado, de nos expressarmos, inclusive a nível da adjetivação por nós usada, decorre também de não desejarmos afastarmos do método garciano de falar sobre o tema que teremos em mente. Um que, por sinal, se adequa perfeitamente à “epistemologia do amor” que, inseparável de um realismo crítico, não pode faltar a nenhum método e estudo histórico sério. Note-se que tal epistemologia se baseia em 1Jo. 4,7s e – articulando ao redor do amor realidades “kenóticas” como, por exemplo, a paciência e a capacidade de denúncia – foi defendida, entre autores por nós estudados, pelo filósofo Pavel Florensky (v.g., *The Pillar and Ground of Truth*. Princeton: Princeton University Press, 1997, notavelmente p. 54), os teólogos Hans Urs von Balthasar (v.g., *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. 1: *Seeing the Form*. San Francisco: Ignatius Press, 1982, por exemplo p. 461) e Joseph Ratzinger (v.g., *On the Way to Jesus Christ*. San Francisco: Ignatius Press, 2005, p. 36) e o historiador Nigel T. Wright (v.g., *Surprised by Hope*. New York: HarperOne, 2008, p. 239; *Paul and the Faithfulness of God*. Indianapolis: Fortress Press, 2013, p. 1354-1407). Para o significado do sinal • empregue no começo desta nota de rodapé, ver o último parágrafo destas nossas *Palavras iniciais*, bem como a nota de rodapé para que ele, no seu término, remete.

depressa e de um modo mais leve do que da primeira vez. Contudo, relembRANDO-nos do que havíamos lido anteriormente, fomos capazes de entrar muito melhor, embora de uma forma mais sacrificial, pelos seus labirintos oníricos e mágicos.

A associação entre tal emaranhada trama, de genealogias quase impossíveis de reter, e o que estávamos a conhecer, fruto daquele antes mencionado estudo, foi inevitável. Face à tangibilidade dos vínculos existentes entre as duas mencionadas epopeias interiorizadas, era impossível que isso não acontecesse. Quando nos perguntavam, à mesa do refeitório do colégio internacional onde residíamos, como estava o nosso trabalho, passámos a dizer, fruto de um reconhecimento involuntariamente selectivo do passado, que o mesmo estava no meio de “cem anos de confusão”<sup>2</sup>.

Estas últimas quatro palavras tornaram-se motivo de uma deliciosa e quase que constante chacota, a qual apontava para um toque prosaico de inclinação para aquela mais genuína alegria que é consubstancial com o amor – tal como, por esses anos, estávamos a descobrir, numa simbiose entre o que nos conquistava e o que nós íamos conquistando. Todavia (ou precisamente por isso), foi a tal quadrinómio que recorremos para dar nome a uma breve conferência sobre “cenários de tolerância e intolerância na sensibilidade religiosa”, proferida no âmbito de um seminário organizado pelo Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Uma conferência que, tendo sido essencialmente divulgativa – para não se tornar num mar de palavras herméticas só aptas a serem entendidas por peritos em História –, tem, nestas presentes palavras que começam a dar corpo a este nosso estudo, uma sua posteridade escrita à qual não pudemos deixar de intitular daquela mesma forma.

Na realidade, iremos tratar daquela, confusa e cheia de rugas em convulsão por zonas nunca estanques, pugna que foi o combate pela importância e a missão própria da mística cristã no contexto do grande séc. XVII francês. Nesse século, não ocorreu apenas a lenta assunção do pensamento de René Descartes, a qual testemunhou, e levou a médio prazo a, uma profunda crise na consciência europeia<sup>3</sup>,

2 • Como é evidente, o termo “confusão” pretende ser uma assonância com “solidão”. Mas não só: embora o, tão mal entendido, desejo cartesiano por processos cognitivos baseados em apreensões «clare & distincte» (René Descartes – *Méditations* 4. In *Oeuvres de René Descartes*. Ed. de Charles Adam et Paul Tannery, t. 7: *Méditations de prima philosophia*. Paris: Léopold Cerf, 1904, p. 59) tenha começado a ser ambicionado por diversos pensadores do Seiscentos tardio, nunca se tornou, mesmo nesse período, uma preocupação dominante no âmbito da mística não teorizada – acerca da qual temos um exemplo, a diversos níveis genial, na *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* de François Fénelon, à qual daremos a nossa devida atenção mais à frente – a qual, felizmente, sempre de deixou levar pelo “confuso” que sempre há no amor. Isto é, e indo-se à raiz latina do termo “confuso” – participio perfeito passivo de “confundo” –, “postos juntos”. Mais: pretende aludir para o facto de que, no contexto ao qual daremos a nossa atenção, diversos fios de apreciação da mística acabaram por se misturar sem uma verdadeira organização interna.

3 Cf. *Tourments, doutes et ruptures dans l'Europe des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*. Dir. Jean-Claude Arnould; Pierre Demarolle; Marie Roig Miranda. Paris: Honoré Champion, 1995; Paul Hazard – *La crise de la conscience européenne*. Paris: Fayard, 1994 (orig. 1935).

a qual, num toque fúnebre a acompanhar a paulatina diluição da civilização do amor, estará subjacente à *“Aufklärung”*. Associado, de modo mais ou menos indireto a isso, viveu-se, igualmente, uma longa e por vezes nada caridosa logomaquia nas, frequentemente insalubres e persistentemente acometidas, trincheiras das palavras sobre o que (não) era e (não) poderia ser, quer a mística, quer o seu papel no contexto católico gaulês (e não só).

Uma vez estabelecido, refiramos que neste trabalho começaremos por dar a conhecer o propósito do mesmo; de seguida, referir-nos-emos àquilo que pode ser considerado como a formidável proliferação mística nos primeiros decénios no seio do contexto espaço-temporal a que já aludimos; num outro momento subsequente, apresentaremos, em breves traços e a partir de dois confrontos emblemáticos, as principais questões que estiveram presentes em tal combate; num penúltimo ponto, exporemos como é que, a partir de distintas causas, tais conflitos findaram num genuíno *“meggido”* político-teológico; por fim, remataremos esta apresentação com uma breve conclusão a jeito de palavras conclusivas.

Para findar estas palavras introdutórias, resta-nos informar que este presente texto, decorrente da antes aduzida palestra proferida no verão de 2016, não pretende aprofundar, nem ampliar a informação comunicada nestoutra. Apenas desejamos que as próximas páginas sejam um fiel evidenciar do exposto na mesma, embora com pontuais traços de clarificação, por vezes condenados a produzirem ecos no auge no aplanado silêncio da nossa própria opinião que semearmos em breves incisos. Em consequência disto, o aparato crítico colocado neste trabalho pretende somente manifestar, dentro das limitações e possíveis traições da memória, as obras e os estudos que estiveram conscientemente presentes à nossa perceção quando preparámos a mencionada conferência<sup>4</sup>.

## 1. Propósitos

Por uma convergência de fatores fora do comum, mas historicamente compreensíveis e bem conhecidos, o início do séc. XVII vê, em França, o surgir daquilo que Henri Brémond apodou, de uma forma tão feliz como para si catártica, de *“invasão mística”*. E repare-se, por favor e resguardando-se a atenção de possíveis expressividades desconcertantes, no singular que foi empregado por tal então ex-jesuíta, o qual, porém, oculta um plural por ele detalhado e explicado discretamente: não

---

4 As únicas exceções a este nosso compromisso dever-se-ão, exclusivamente, ao desejo de, por um lado, acolhermos com gratidão e, de outro lado, valorizarmos o melhor possível e nas poucas horas em que a elas nos pudemos dedicar, o contributo que, já em abril de 2020, recebemos dos avaliadores científicos deste mesmo texto. Tais desvios da nossa norma foram e serão sempre apresentados nas notas de rodapé mediante o uso do sinal • a anteceder o que escrevemos e escreveremos naquelas.

“uma” invasão, mas “várias”. Várias invasões que – seguindo um leito relativamente comum (e daí a legitimidade do anterior singular) após terem brotado de contextos laicos em nítido contraponto com os desejos de uniformização de práticas por parte da Igreja galicana e dos monarcas franceses – configuraram uma espiritualidade católica centrada na vivência, tão lúcida quanto irreiterável e amorosamente desinstalador, de uma relação íntima do sujeito com Deus.

Tal espiritualidade parecia colocar, aos olhos de muitos e não obstante não fosse esse o seu fito tantas vezes vivido de modo aflitivo, entre parêntesis o valor, quer das inertes mediações meramente humanas instituídas, quer o da reflexão teológica abstrata e cheia de cenários em que Deus não entrava. E isto, não menos por ter sido frequentemente veiculada por figuras sócio-eclesiais que, embora rompessem com a mono-sonoridade banal, podemos denominar “de fronteira” senão mesmo “excluídas”. Em concreto: mulheres (v.g., Madame Acarie<sup>5</sup>); analfabetos (v.g., o jovem da “carruagem de Bordeaux”, relatado por Jean-Joseph Surin<sup>6</sup>); pobres (v.g., o “velho ex-bagageiro” de Paris, relatado por Madame Guyon<sup>7</sup>); deficientes de toda a espécie, notavelmente visuais (v.g., François Malaval, autor de *Pratique facile pour élever l’âme à la contemplation*<sup>8</sup>); etc.

Surge, neste contexto e ao longo de cem anos e tal como já mencionámos, um feroz debate que todos deveríamos sentir como havendo levado a uma como que perda dos mais belos sonhos divino-humanos. Debateu-se, tristemente, a legitimidade e a importância, dentro do edifício teológico católico, da – na designação extraordinariamente feliz, embora provavelmente pouco clara, de Jean-Joseph Surin – *Science expérimentale des choses de l’autre vie*<sup>9</sup>. Quer dizer, de uma mística que passa, justamente nesta centúria e conforme bem recordou um densamente ostensivo Michel de Certeau, a ser um substantivo, e não mais um mero adjetivo<sup>10</sup>.

Para quem rejeitava ou desprezava a mística, esta era, no mínimo, uma futilidade perigosa, e o modo de se plasmar literariamente esta era uma soma de supostos “barbarismos teológicos” e vacuidades literárias tidas como dementes<sup>11</sup>, que

5 Cf. Madame Acarie – *Écrits spirituels*. Orbey: Arfuyen, 2004.

6 Cf. Jean-Joseph Surin – *Correspondance*. Paris: Desclée de Brouwer, 1966, p. 139-145.

7 Cf. Madamo Guyon – *La vie de M<sup>me</sup> J.-M. B. de la Motte-Guyon, écrite par elle-même*, vol. 1. Cologne [Amsterdam]: Jean de La Pierre, 1720, p. 131s.

8 Cf. François Malaval – *Pratique facile pour élever l’âme à la contemplation*. Grenoble: Jérôme Millon, 1993 (orig. 1670).

9 Cf. Jean-Joseph Surin – *Science expérimentale des choses de l’autre vie*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990 (orig. 1663).

10 Cf. Michel de Certeau – ‘Mystique’ au XVIIe Siècle: Le problème du langage. In *L’Homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*. Dir. Éric de Moulins-Beaufort; Georges Chantraine, vol. 2. Paris: Aubier, 1964, p. 267-291.

11 Cf., v.g., Jean Chéron – *Examen de la théologie mystique*. Paris: Couterot, 1657, p. 140; Jacques-Bénigne Bossuet – Instruction sur les états d’oraison, où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours. In *Oeuvres complètes de Bossuet*. Vol. 18. Ed. Jean-François Lachat. Paris: Louis Vivès, 1864, p. 384-386.

davam origem, na opinião daqueles, a posições heréticas totalmente diferente da fé da Igreja<sup>12</sup>.

Já para aqueles que a defendiam, a mística, como vivência apurada do amor no Amor, não era menos do que a própria essência e, até e em consequência de dinamismos de rutura das delimitações dos contornos, a meta da vida da fé<sup>13</sup>. E era, enquanto a mais diáfana expressão daquele verdadeiro amor que é o âmago da existência – cristã e não só. Aquele amor que, assim e só ele tendo «in se apostolicas auctoritates et canonicas sanctiones»<sup>14</sup>, deve ser a única base para qualquer discurso teológico fundamental. Este, na realidade e por mais que esta verdade fira quem se move no cosmos dos intercâmbios de interesses, nunca se deve estabelecer sobre nenhum outro tema pelo qual alguém tenha alguma forma de predileção mental mais ou menos arraigada – como, por exemplo, a ecologia, a saudade, a fragilidade, a esperança, a pobreza, etc. Por seu lado, a linguagem mística não era senão a forma mais adequada para se tentar dizer o indizível que irrompe da respiração de amor entre duas liberdades depostas de si: a liberdade divina e a liberdade humana libertada por aquela.

Como não poucas vezes ocorreu na história da Igreja, o amor – que pode perder, mas não fazer perder – perdeu; o amor – que pode ser condenado, mas jamais condenar – foi condenado; o amor – que pode ser morto, mas jamais matar – foi sepultado<sup>15</sup>. Desse modo, um longo inverno da mística católica seguiu-se às suas exéquias – sabemos, hoje, que extemporâneas. É exatamente isto que, desvelando no processo muito do nosso próprio rosto, esperamos ser capazes de dar a conhecer dentro da brevidade que, por diversos e incontornáveis motivos, nos é requerida para este presente estudo.

## 2. A invasão mística

Falar de “invasão mística” – essa expressão que, na intenção do seu plasmador original, escondia, voluntariamente e manifestando o seu modulado “*inscape*”

12 Cf., v.g., Jacques-Bénigne Bossuet – Lettre à Madame d’Albert, 16 de outubro de 1694. In *Oeuvres complètes de Bossuet*. Vol. 28. Ed. Jean-François Lachat. Paris: Louis Vivès, 1865, p. 208.

13 Cf. Jean Crasset – *Considerations Chrétiennes*, vol. 3. Paris: Estienne Michallet, 1687, p. 239; François Fénelon – Réponse de Monseigneur l’Archevêque de Cambrai à l’écrit de Monseigneur l’Évêque de Meaux, intitulé «Relation sur le quiétisme». In *Oeuvres de Fénelon, archevêque de Cambrai, publiées d’après les manuscrits originaux et les éditions les plus correctes*. Vol. 6. Ed. Augustin Pierre Paul Caron; Jean Edme Auguste Gosselin. Paris: J.-A. Lebel, 1821, p. 369-513.

14 Cf. Leão Magno – *Epistolae*, 91, PL 54, 816A.

15 • O aduzido nesta frase deve ser lido de modo inseparável ao mencionado na seguinte: de facto, o amor, entendido enquanto essência da teologia mística, foi derrotado, condenado e sepultado, mas, justamente por ser amor, inclusive naquela nossa antes aludida aceção, não morreu – daí a nossa alusão a «exéquias (...) extemporâneas». Passou, isso sim, por um “inverno” – até reverdecer na “primavera” de fins do séc. XIX – em que, se os místicos não desapareceram, maquilharam a sua linguagem (veja-se o dito por nós nos quatro parágrafos que se seguem àquele em que se encontra a indicação que remete para a nossa nota número 88).

insumisso, umas mais autênticas “invasões” a que acabará por dar a conhecer – é evocar, imediatamente e como já fizemos algumas linhas atrás, o grande historiador da espiritualidade francesa que foi Henri Brémond. Mais: é evocar, sem grande criatividade expressiva ou condimentos talentosos, alguns dos primeiros volumes da sua monumental, e malogradamente abortiva<sup>16</sup> *Histoire littéraire du sentiment religieux en France: depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*: precisamente aquele que tem por título aquele trinómio<sup>17</sup> e quatro outros designados, em conjunto e embora com subtítulos distintos, *La conquête mystique*<sup>18</sup>. E evocá-los, para apontarmos, embora com eles só podendo dar a ver o começo do mesmo, a encruzilhada genial que, em termos da mística, foi o séc. XVII francês.

O séc. XVII foi, com efeito e por mais que um distanciamento referencial do mesmo nos seja apenas possível de modo periférico, o grande século da mística francesa. Um século infinitamente mais variado e notável do que o século XVI espanhol, o qual, de acordo com a nossa opinião a exaurir a intensidade fractal dos nossos conhecimentos, é excessivamente afamado<sup>19</sup>.

16 • O termo, por nós querido como adjetivo, “abortiva”, traduz no presente duas realidades: de um lado, o facto de tal obra não ter chegado aos «nos [do autor] jours»; de outro, o facto de o desejo, iniciado em 1901, de realização da mesma ter contribuído enormemente para o malogro da presença do seu autor na Companhia de Jesus, da qual saiu em 1904, nada mais, nada menos, do que doze anos antes da edição do primeiro volume de tal projeto colossal (cf., para esta realidade, o dito por Émile Goichot – Henri Brémond, *historien du sentiment religieux: Genèse et stratégie d'une entreprise littéraire*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1982).

17 Cf. Henri Brémond – *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*: vol. 2: *L'Invasion mystique*. Paris: Bloud & Gay, 1923.

18 Cf. Idem – *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, vol. 3-5: *La conquête mystique*. Paris: Bloud & Gay, 1923.

19 • O termo “fractal”, vindo para o idioma luso desde a teoria dos fractais de Benoît Mandelbrot, designa uma abordagem a uma realidade que, partindo-se de um ponto de vista amplo para outros cada vez mais íntimos, se vai replicando na sua aparência, mas sem jamais se reproduzir. Por outro lado, se é inapropriado certas comparações, como dizem os grandes espirituais cristãos desde há séculos (cf., v.g., Inácio de Loyola – *Exercícios Espirituais*. 3.<sup>a</sup> ed. Braga: A.O., 1999, p. 182), a busca da verdade, inclusive no que este propósito tem a ver igualmente com a História, não deve escamotear jamais as que são necessárias. E isto, sobretudo quando há a necessidade de se distorcer distorções e redirecionar a atenção para tal verdade – justamente como, seguindo o exemplo de Jesus Cristo (cf., v.g., Mt. 11,11; 12,6.41s; 22,38; 23,11), o próprio Inácio de Loyola faz, e convida a fazer, nos números 50 e 58s da sua antes mencionada obra. E não será uma comparação aquilo que é feito, por exemplo, por Donald Logan em *A History of the Church in the Middle Ages*. 2.<sup>a</sup> ed. New York: Routledge, 2013, p. 45 e Andrea Maria Erba e Pier Luigi Guiducci, em *La Chiesa nella storia: duemila anni di Cristianesimo*. Roma: Elledici, 2003, p. 489? Enfim, as palavras «infinitamente mais variado», usadas na nossa comparação, meramente traduzem a verdade, inclusivamente por na França de setecentos se ter tido a oportunidade de, como já apontámos, se ter conhecido Teresa d'Ávila e Juan de la Cruz – o qual teve (e aqui não há, novamente, como fugir a uma comparação) em Fénelon o seu maior intérprete no seiscentos francês, nomeadamente por ter dado-lhe um prolongamento metafísico que carecia ao pensamento daquele (cf. Jean Baruzi – *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. 2.<sup>a</sup> ed. Paris: Alcan, 1931, p. 441) – à luz de muitos autores destes conhecidos. Isto – note-se bem – não é ignorar o valor do produzido em Espanha ao longo do séc. XVI, mas re-situar esse valor num fractal mais abrangente. E isto, justamente ao contrário do que, por exemplo, fez Melquiades Andrés (cf. *Los recogidos: Nueva visión de la mística española (1500–1700)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975) ao ignorar que o movimento dos “recogidos” franciscanos espanhóis teve a sua base no italiano, por sua vez marcado pela vinda para a Emilia-Romagna e a Lombardia, em consequência das diversas incursões turcas na Anatólia, de praticantes do (proto-)hesismo cristão oriental.



No parágrafo precedente, empregámos o termo “excessivamente” para classificar a notoriedade da mística espanhola de quinhentos, e, não obstante reconheçamos o valor reminiscente da mesma, não o utilizámos de um ânimo leve, evocador dos discursos dos “amigos” de Job. Servimo-nos dele, porquanto, embora muitos dos autores do mesmo se tenham tornado estandartes da renovação católica tridentina a nível da espiritualidade<sup>20</sup>, alguns daqueles acabaram por psicologizar a espiritualidade e a mística<sup>21</sup>. Fruto disso, tais escritores reduziram a ponderação destas a uma cartografia espectral das suas próprias interioridades (e ambiguidades) psicológicas, em vez de permitirem que tal ponderação fosse um detalhar da intimidade mística e espiritual, a qual é, por mais que seja dita em murmúrios de segredos, sempre impossível de mapear matematicamente. Uma cartografia que, por conseguinte e no que gerou uma desolação tão imponente quanto impotente, se tornou, desde meados do séc. XVII até aos inícios do séc. XX, normativa para a ponderação da normalidade e do valor da vida espiritual de tantas e tantas pessoas. Isto foi profundamente errado e, mais gravosamente ainda, nocivo para milhares de crentes.

Por mais pertinente que pudesse ser um melhor explicar do que acabou de ser exposto, necessitamos de refocalizar a nossa atenção: regressemos a França. E fazê-lo, para, de uma forma sumamente sucinta que poderá suscitar interrogações pontualmente aleatórias, darmos a conhecer as correntes espirituais que, por motivos geográfico-culturais e graças à tradução de obras providas dessas mesmas correntes, confluíram – através de válvulas integrais, mas igualmente elípticas – no seio da sociedade cristã francesa. Uma sociedade que, vivendo de tais repertórios sempre mutáveis, se ia abrindo às grandes questões espirituais e místicas, depois do período traumático das guerras religiosas quinhentistas, decorrentes da reação à anti-reforma luterana e calvinista<sup>22</sup>.

Para a persecução do desígnio antes declarado, observe-se que, geograficamente falando, a França continental é, tal como os franceses designam ao seu país como forma de vincarem um sentimento perdido, muito parecida com um hexágono. Um “*hexagone*” que viu cinco dos seus lados convertidos, por entre controvérsias prescritivas e odores de apreensões, em charneiras entre, por um lado, o espaço geográfico gaulês e, por outro lado, as grandes zonas em que surgiram as mais importantes escolas de espiritualidade desde o período tardo-medieval. A saber: i) a(s) franciscana(s) (a Sudeste); ii) cisterciense feminina e a renana (a Este); iii) a inglesa (a Noroeste); iv) a das “beguinas”, a flamenga e da “*Devotio moderna*”

20 Cf., Gonzalo Balderas Vega – *La reforma y la contrarreforma*. 2ª ed. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2007, p. 323ss.

21 Cf. Anselm Stolz – *Theologie der Mystik*. Regensburg: Pustet, 1936.

22 Cf. Georges Livet – *Les guerres de religion*. Paris: PUF, 1962; Pierre Miquel – *Les Guerres de Religion*. Paris: Fayard, 1980.



(a Nordeste); v) e, por fim, a do iluminismo místico espanhol, a dos “*recogidos*” franciscanos, a dos reformadores carmelitas e a inaciana (a Sudoeste).

Voltando um pouco atrás para darmos um mais firme passo adiante, note-se que as palavras “invasão” e “conquista” remetem, imediatamente e bem, para o carácter “importado” das vagas místicas do início de seiscentos em França. Estudos realizados por pessoas como Jean Orcibal e Jacques Le Brun apontam para o facto de que, até a década de quarenta de tal século, entre cinquenta a sessenta por cento da totalidade dos livros editados, reeditados e reimpressos em França foram traduções de livros de espiritualidade e de mística que haviam sido escritos naqueles outros quadrantes geográficos<sup>23</sup>. Aqueles são números simplesmente avassaladores, e tardam a ser reconhecidas, nas suas máximas amplitudes, as implicações disso mesmo no âmbito da espiritualidade francesa, nomeadamente a nível do estudo das originalidades decorrentes das traições voluntárias inerentes a tais traduções.

Seja como for, e dando nós já neste momento o supracitado passo em frente na nossa exposição, tais traduções – progressivamente estabilizadas nos seus diversos conteúdos materiais, embora tornadas inversamente instáveis nas suas exegeses –, raramente paravam quietas. Antes passavam, ocasionalmente de modo pouco discreto, de mãos em mãos numa cornucópia de efusividade afetiva, que celebrava um amor cantado, por aquelas versões, em ritmos até então virtualmente desconhecidos entre os súbditos dos “*filis aînés de l’Église*”.

Na realidade, parecia que quase toda a gente andava a ler, sobre as íngremes permutas polissémicas, Dionísio Pseudo-Areopagita, Bernard de Clairvaux, Willem van Saint-Thierry, Jacopone da Todi, Ângela da Foligno, Gertrudes de Helfta, Johannes Tauler e o Pseudo-Tauler (ou Pieter Kanis, mais conhecido pelo seu nome latinizado Petrus Canisius) autor da compilação de textos que formam as *Institutiones Taulerianae*<sup>24</sup>, Heinrich Seuse, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Luis de la Puente, Jan van Ruusbroec, Florent Radewijns, Hendrik Herp, Gerard Groote, Richard Rolle, Walter Hilton, etc., bem como e diversas obras que nos chegaram anonimamente, nomeadamente a *Theologia germanica*<sup>25</sup> e a *The Cloud of Unknowing*<sup>26</sup>.

A estas obras, que formaram um verdadeiro oceano ardente e cortante de traduções, começaram a juntar-se os primeiros textos de espiritualidade e mística

23 Cf. Jean Orcibal – *La Rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*. Paris: PUF, 1959; Jacques Le Brun – France, VI: Le grand siècle de la spiritualité française et ses lendemains, in *DSp.* 5, col. 917-953.

24 Cf. Pieter Kanis – *Des erleuchten D. Johannis Tauler, von eym waren Euangelischen leben, Göttliche Predig, Leren, Epistolen, Cantilenen, Prophetien*. Cologne: Jaspar von Gennip, 1543, obra posteriormente traduzida para o latim com o título que lhe granjeou fama: *D. Ioannis Thauleri sublimis et illuminati theologi, saluberrimae ac plane divinae institutiones aut doctrinae, recens inventae*. Cologne: Johann Quentel, 1548.

25 Cf. Anónimo – *Theologia Deutsch*. Ed. Wolfgang von Hinten. München; Zürich: Artemis, 1982 (orig. séc. XIV).

26 Cf. Anónimo – *The Cloude of Unknowing*. Ed. Patrick J. Gallacher. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1997 (orig. segunda metade do séc. XIV).

que, justamente nos embrionários anos de seiscentos que ainda tocavam demasiado perto os ossos do séc. XVI, começaram a ser escritas em francês. Ou seja, com centenas de anos de atraso face àquelas outras correntes que mencionámos. Referimo-nos, de modo muito particular, à *Introduction à la vie dévote*<sup>27</sup>, de François de Sales e publicada em 1608, e à *Règle de perfection*<sup>28</sup>, de Benoît de Canfield e dada à luz, na sua integridade autorizada, no ano de 1610 (e isto, embora este seja um capuchinho, provindo da Inglaterra, de nome William Fitch). Observe-se que, inicialmente e por razões linguísticas que se co-implicam saturadamente, tais textos não se afastaram em demasia da moldura material e formal das que estavam a invadir a sociedade francesa. Contudo, isso mudará drasticamente com a passagem, neste caso felizmente sobreposta a um passado que teimava em ser contrafactual, do tempo.

Neste momento, e ainda que apenas tangencialmente – não obstante neste corpo de texto –, permitam-nos fazer um alerta. Um que visa impedir, tanto quanto nos for possível e de uma forma variantemente explícita, lapsos lamentáveis que continuam a ser veiculados pela crescente mole de “peritos” em espiritualidade. O *Bref Discours de l’abnegation interieure*<sup>29</sup> de Pierre de Bérulle, editado em 1597, não é a primeira obra de espiritualidade originalmente escrita em vernáculo francês. Este texto, com efeito, é uma mera tradução, dramaticamente amputada e penosamente descodificada, do *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana*<sup>30</sup> de Isabelle Bellinzaga e revista por Achille Gagliardi, seu nervoso acompanhante espiritual. Deveras, foi este jesuíta que deu a tal texto a sua forma definitiva que será publicada postumamente em 1611, já depois de o mesmo, ritualizando a sensibilidade, ter começado a circular em cópias privadas um pouco por toda aquela Europa cristã que, ávida de desafios transversalmente confidenciosos, era espiritualmente curiosa.

Seja como for, com aquela conjugação de redações originais e traduções, obteve-se, entre uma idealização alternada, uma autêntica enxurrada de obras de cariz espiritual e místico. E note-se que o mencionado contexto de “traduções”, cada vez mais híbridas, não é algo de alheio ao âmbito mais essencial que permitiu medrar a invasão mística em França. Pelo contrário. Este âmbito trata-se de um fértil húmus para tal fenómeno, pois, pela sua própria natureza indiscretamente velada, toda a literatura mística já é uma tradução. E é-o, dado que o seu autor tem a impressão de ser um tradutor impotente e desfalecente ante Aquele que, de um modo duplamente inefável mas adequado a ambos os intervenientes, Se lhe deu a vivenciar, particularmente num ou outro momento mais intenso<sup>31</sup>.

27 Cf. François de Sales – *Introduction à la vie dévote*. Lyon: Pierre Rigaud, 1608.

28 Cf. Benoît de Canfield – *Règle de perfection*. Paris: Charles Chastellain, 1610.

29 Cf. Anónimo [Pierre de Bérulle] – *Bref discours de l’abnegation interieure*. s/l: s/e, 1597.

30 Cf. Anónimo [Achille Gagliardi] – *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana*. Bréscia; Francesco Marchetti, 1611

31 Cf. Alexandre Freire Duarte – A perda e o desfalecimento: a experiência mística e as suas linguagens. *Revista de Espiritualidade*, 90/91 (2015) 167-181. A respeito de tudo o que vier a ser dito sobre a mística e a sua linguagem, ver os

Desse modo, o místico sente em si, e parece para os demais, que está a falar de um mundo que, apesar de ser estranho ao comum, é mil vezes mais real do que este. Um mundo que, num recesso “*d’amour*”, se escapa aos olhos do corpo e que é apenas vislumbrável pelos puros “olhos do coração” de que fala Paulo em Ef. 1,8. Um mundo que, evocando dialetos de desejo e acariciando a beleza, está para além da linguagem habitual e, assim, se manifesta incompreensível a quem se agarra a esta e, porquanto singularizando sedativos córdicos, não se deixa seduzir pelos doces paradoxos da linguagem oximórica dos místicos.

E que linguagem é esta? É aquela que, entre todas as que despontam dos enigmas das comunicações natis, cria espaços de liberdade localizados entre opostos colocados face-a-face, para, desse modo e além das acutilantes frações ansiosas, darem a entender o que está para além das contradições mundanas. Assim sendo, é igualmente aquela que, embora não possa não usar os termos comuns, gera, a partir destes vocábulos, não “novos sentidos”, mas “sentidos novos”, graças, também e por reconhecerem o sonambulismo que a própria fixidez pode experimentar, a sintaxes por vezes torcidas e retorcidas. “Sentidos novos” esses, que, usualmente, deixam perplexos e confundidos todos aqueles que não conhecem a sempre fluida e fluente linguagem mística, antes preferem, numa errância que o futuro se encarregará de tornar célebre, as frias e seguras regras gramaticais lógicas e férreas.

Ante os místicos e a sua linguagem criativa – que, por vezes sendo estrangeira à sua própria condição de migrante, se encontra na linha de uma recusa cartesiana de tudo o que são dados tradicionais sem experienciação e assunção pessoal –, surgem os “senhores” de Port-Royal. Entre estes, devemos destacar especialmente Antoine Arnauld e Pierre Nicole que, de maneira especial com a sua *La Logique ou L’art de penser*<sup>32</sup>, se esforçaram por, absolutizando indumentárias mentais meramente proposicionais, ir na linha de um rigor metodológico igualmente cartesiano. Se o “*cogito ergo sum*” foi um “*lapsos*” tremendo que mascarou uma dúvida lancinante, as suas consequências não podiam senão degladiar-se.

Aqui nos cruzamos – inevitavelmente e ainda que nos leve apenas a uma observação passageira que, contudo, não queremos que seja espectral – com a querela que ocorreu entre os “*Modernes*” (chegados aos místicos) e os “*Anciens*” (próximos aos dogmáticos, canonistas e jansenistas mais giróvagos de Port-Royal)<sup>33</sup>. Uma querela que, fazendo despontar teóricos das mais diversas áreas, terá uma airosa saída de acomodação, precisamente graças à intervenção do teólogo da mística por

---

nosso seguintes estudos: Alexandre Freire Duarte – Revisitando a linguagem mística: um contributo para um estudo sobre a natureza da sua identificação. *Humanística e Teologia*, 30:2 (2009) p. 145-164; Idem – Notas sobre a mística cristã e a sua linguagem ferida. *Theologica*, 46:1 (2011) 113-136; Idem – Cinco “dias” e quatro “noites”: uma breve apresentação do “ciclo místico”. *Humanística e Teologia*, 32:1 (2011) p. 161-236.

32 Cf. Anónimo [Antoine Arnauld; Pierre Nicole] – *La Logique ou l’art de penser*. Paris: Charles Savreux, 1662.

33 Cf. Anne-Marie Lecoq – *La Querelle des Anciens et des Modernes: XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Gallimard, 2001.

antonomásia: François Fénelon. E isto, especialmente graças à sua *Lettre à l'Académie française*, originalmente publicada com o título *Lettre à M. Dacier, Secrétaire Perpétuel de l'Académie Française, sur des occupations de l'Académie*<sup>34</sup>.

Mas regressemos ao problema, certamente de demarcação dúbia, da linguagem mística. É já no seio desse debate insipiente que surge a – então necessária e hoje famosa – *Pro theologia mystica clavis*<sup>35</sup> de Maximilian van der Sandt, que, publicada em 1640, também é uma tentativa, absolutamente ímpar inclusive na suas mudas injunções a Deus, de dicionário de “linguagem mística”/“linguagem vulgar”. Apesar deste esforço, e de outros menos felizes que se lhe seguiram até chegarmos ao já aduzido François Fénelon, aquela linguagem, sobretudo depois do começo do quinto decénio do séc. XVII francês, começa a ser encarada, de modo axial e primordial, como uma “quinta coluna”. Uma que, ao ser assumida por cada vez mais pessoas, parecia estar a minar o instrumento – cada vez mais intrigante, não obstante a sua natureza adquirida – de controlo sócio-ecclesial por excelência. Em concreto: a própria linguagem sob a forma de prédicas homiléticas e catequéticas, fossem estas orais ou escritas. E a verdade é que talvez não estivesse apenas a parecer minar tal controlo, mas, mesmo contra o que verdadeiramente anelava no seu mais genuíno temperamento, o estivesse a lograr. De facto, a linguagem mística, trazendo consigo aqueles já apontados “sentidos novos” a “palavras antigas”, fazia com que estoutras passassem, conseqüentemente e respirando a sua ontologia itinerante, a estar fora da dominação dos defensores do mencionado controlo.

Apresentaremos aqui apenas quatro exemplos de dissonâncias linguísticas que, fazendo lembrar passes sortílegos, se tornaram célebres, e até odiadas, neste enquadramento espacio-temporal que estamos a ponderar. Quatro exemplos paralelos a outros tantos termos usados abundantemente pelos místicos franceses de seiscentos: “místicos”; “passividade”; “inatividade” e “indiferença”. Talvez se possa pensar, como ajuizavam então os não versados na mística cristã intratável de quem a aborda “*von aussen*”, que tais termos, formando uma via sinuosa que não foi menos uma “*via dolorosa*” para tantos místicos, são de compreensão fácil. Mas a verdade é que eles, devido ao que dissemos mais acima, são enganadores. E são-no, pois expressam, não o sentido que comumente se atribui a eles, mas peculiares noções consagradas da e pela linguagem mística.

Em primeiro lugar, “místicos” é uma palavra usada para designar, não os “autores de escritos místicos”, mas os “santos”. “Santos”, não no sentido de pessoas

34 Cf. François Fénelon – *Lettre à M. Dacier, Secrétaire Perpétuel de l'Académie Française, sur des occupations de l'Académie*, de dia incerto de 1714. In Augustin Pierre Paul Caron; Jean Edme Auguste Gosselini, ed. – *Œuvres de Fénelon, archevêque de Cambrai, publiées d'après les manuscrits originaux et les éditions les plus correctes*, vol. 21. Paris: J.-A. Lebel, 1824, p. 156-261 (ver, sobretudo e de modo especial, a secção de nominada, justamente, “*Sur les anciens et les modernes*”, presente nas páginas 238 a 261).

35 Cf. Maximilian van der Sandt – *Pro theologia mystica clavis*. Coloniae Agrippina: Officina Gualteriana, 1640.

que foram canonizadas (e note-se que para se ser santo não é preciso ser canonizado, embora para se ser canonizado fosse bom ser-se santo), mas “santos” no sentido em que os seus escritos, constituindo compósitos enredados e até irónicos no seu latejante tónico de amor, se tornaram como que canónicos pelo seu uso habitual (e daí a grande obra de teologia mística que foi a *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*<sup>36</sup> de François Fénelon).

Segundamente, o vocábulo “passividade” (mais de “*passiveté*” do que de “*passivité*”) passa a remeter, não para um qualquer quietismo inerte perseguidor de volições cultivadas, mas para a origem mais autêntica desta palavra, que não é senão uma transposição da expressão latina “*divina pati*”, que, por seu lado, já é uma tradução da expressão grega “*ta thêia pathêin*”. Isto é, “padecer a Deus”; “ser impactado por Deus”; ser um recetáculo ativo – no que de ativo pode haver numa recetividade que frequentemente evoca, como acontece ainda hoje no meio das bifurcações teológicas enfermas, ressentimentos sem despudor – das realidades divinas.

Penultimamente, a palavra “inatividade” afasta-se, como quem é descoberto por aquilo que descobriu depois de bater à porta do coração de outrem, da designação de uma recusa de toda a ação ou atividade, e leva-nos a recordar que o prefixo “in” tanto pode ser privativo, como – sendo esse o caso presente – locativo. Os autores franceses místicos de seiscentos, ao seguirem esta última possibilidade, que nega as competências a quem recusa os recursos das declinações do amor, fazem com que tal palavra passe a reportar-se a uma ação interior. Quer dizer, a uma ação, quer de Deus no espírito do sujeito, quer deste n’Aquele e a partir daquele seu coração em que, numa condescendência deferente e até reverente, Deus-Amor habita.

Por fim – e talvez baralhando quem nos possa eventualmente vir a ler, pois vamos contactar com um “in” que, num aceno ao indecível, passa a ser de negação –, temos o termo “indiferença”. Este vocábulo não significa “apatia” ou “falta de desejo”, designando, isso sim e num hino a todas as reconquistas do discurso místico em bruto, uma profunda liberdade afetiva e ativa; uma ação isenta de apegos interiores ou exteriores. E isto, porquanto se vai ao facto de que “indiferença” é “não-diferença”; ou seja, “não-não-igual”, o que dá, obviamente, “igual”. Por outras palavras: ser “indiferente” é ser firme no que o coração opta acerca do que diz respeito ao amor, quando tal mesmo coração, exilado de si para a sua maior autenticidade, está liberto da simbiose entre amor-próprio e egoísmo.

Fénelon tentou – através da sua, ainda hoje denunciadora<sup>37</sup> *Explication des maximes des saints* –, não só explicitar tudo isto, mas fazê-lo num contexto teológico

36 Cf. François Fénelon – *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*. Paris: Pierre Auboin; Pierre Émery; Charles Clousier, 1697.

37 • O termo “denunciadora” é aqui usado para nos referirmos ao facto de que ainda hoje, diversos teólogos (do âmbito sobretudo da dogmática, mas também da moral, sistemática e até da espiritualidade), pura e simplesmente não a

positivo-dogmático que defendesse, aos olhos tão drásticos quanto inábeis dos críticos da mística, a doutrina dos perenes místicos cristãos<sup>38</sup>. Isto é deveras interessante e, simultaneamente, abre imensos horizontes de reflexão a quem não receia viver nas asas da estabilidade do movimento perpétuo, mas necessitamos de avançar no nosso estudo.

### 3. O apocalipse místico

Fruto daquilo que acabámos de ver antes, surge, no que pode ser prezado como uma dispersão instantânea, um genuíno paradoxo apocalíptico de condensações que, por vezes, ainda vislumbramos nos nossos dias. Muitas das principais figuras que estiveram por detrás da mencionada importação, assunção, recriação e ulterior criação profundamente original de textos místicos, foram tidos, num ou noutro momento e ao lado de emergentes modalidades de censura, como suspeitas. Basta, ainda que apenas de passagem, trazer à colação: a leiga Madame Acarie, Pierre de Bérulle, o jesuíta Pierre Coton, o cartuxo Richard Beaucousin, a carmelita Margarite du Saint-Sacrament Parigot, o jesuíta Jean-Baptiste de Saint-Jure, a ursulina Marie de l'Incarnation, o sacerdote secular Jacques Galleman, e, entre outros nomes que poderiam ser aqui referidos num elenco a tender para o estilizado, o leigo Antoine de Fénelon, co-fundador da Companhia do Santíssimo Sacramento.

Um dos mais explícitos motivos para tal suspeição, não totalmente incomum ao longo da história do Cristianismo e das suas tonalidades tácteis mais expressivas, é que as suas ideias e comportamentos sócio-eclesiais eram surpreendentes e até extraordinários. E eram-no sobretudo porque postulavam a importância de uma vivência com Deus que, trazendo sempre à colação limites iniciais nem sempre perceptíveis, fosse íntima e irreiterável. Exatamente algo que chocava diretamente com a normalização espiritual e mística na linha de uns escritos carmelitanos que, progressivamente e devido a encadeamentos obstinados, passou a ser desejada pelas autoridades eclesiásticas.

Neste sentido, a desconfiança a respeito da mística surge e, inerentemente, a necessidade – talvez ilusória, mas poeticamente abalada – de se defender a mesma, passa a ser tida, de modos inéditos pelo menos na sua urgência, como fundamental. Eis, em consequência, a mística a passar a ser encarada, não só e por um lado, como um modo vivencial de relação com Deus, e, por outro lado, como um meio literário

---

conhecerem, sendo que, mesmo aqueles que tiveram o ensejo de a lerem, frequentemente têm que admitir que não a compreenderam, tal como nos foi confidenciado ao longo dos diversos anos em que nos dedicamos ao estudo de tal texto. Assim e lamentavelmente, se denuncia a continuação da triste separação entre “teologia” (particularmente “dogmática”) e “espiritualidade” (e, mais ainda, “mística”) já lamentando, em 1950, por François Vandenbroucke no artigo: *Le divorce entre théologie et mystique: Ses origines. Nouvelle Revue Théologique*, 72: 4 (1950) p. 372-389.

38 Cf. Michel de Certeau – *La Fable mystique*, vol. 1: *XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Gallimard, 1982, p. 139.



de tradução dessa vivência, mas também, e numa das motivações mais decisivas, como uma legítima forma de teologizar. Uma que, nos nossos presentes dias em que já não reiteramos a espiral das reflexões teológicas insufladas que parecem areia na boca, não deixa de ser cada vez mais aceite, inclusive por teólogos da área da dogmática, como, por exemplo, Walter Kasper<sup>39</sup>, Luís Ladaria Ferrer<sup>40</sup> e Olegario de Cardedal<sup>41</sup>.

Referiremos neste momento deste trabalho, e tentando fugir a trilhar o espírito da casualidade, apenas dois casos paradigmáticos de tal genuíno “apocalipse” no duplo sentido deste termo: primeiro, no de “revelação” da verdadeira natureza da mística; depois e no que não foi fruto do acaso, no de “confronto” em relação ao seu valor. Em primeiro lugar, Louis Lallemant e o “cessar” mais institucional da vertente mística da Companhia de Jesus, até se ter redescoberto, já no séc. XX e sob a “patine” de sucessivas “interpretações oficiais” de pendor meramente ascético, a natureza mística da vida e dos escritos de Inácio de Loyola<sup>42</sup>. Em segundo lugar, e sentindo que estaremos a fazer um pedido de empréstimo aos céus num interlúdio das suas fálhas de fogo de amor, Jean-Joseph Surin e o “exorcismo” dos mitos sobre a mística.

Louis Lallemant surge, do seio de um mistério repentino, nos anais da história entre os anos de 1628 a 1631. Com efeito, foi nesses anos que o mesmo pronunciou as suas palestras no contexto de uma “terceira provação” jesuíta em Rouen. As suas então proferidas palavras darão origem, como numa celebração daquela aurora que nunca esfriará, a uma das mais fascinantes e importantes obras de espiritualidade cristã de sempre: a *Doctrine spirituelle*<sup>43</sup>. Palavras densamente assumidas espiritualmente, solidamente pensadas e admiravelmente articuladas por ele para chegarem à maior intimidade de um público, acotovelado e desconcertante, fora do comum. Todo este era formado, aquém e além do que de mais oco pudesse ter, por pessoas: humanamente adultas e amadurecidas; espiritualmente experientes; com sensibilidade e personalidades totalmente desencaixadas e distintas umas das outras; e, em especial e à superfície de uma profundidade que a todos unia, orientadas para os mais diversos, e jamais congelados por acrobacias estereotipadas campos da atividade pastoral.

39 Cf. Walter Kasper – *The methods of dogmatic theology*. Shannon: Ecclesia Press, 1969. Idem – Postmodern dogmatics: Toward a Renewed Discussion of Foundations. *Communio*, 17: 2 (1990) p. 181-191.

40 Cf. Luís Francisco Ladaria Ferrer – *La Trinidad: Misterio de Comunión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002, p. 133.

41 Cf. Olegario Gonzalez de Cardedal – *Cristianismo y mística*. Madrid: Trotta, 2015.

42 Cf. Joseph de Guibert – *La spiritualité de la Compagnie de Jésus: esquisse historique*. Roma: Institutum Historicum S. J., 1953; Harvey D. Egan – *Ignatius Loyola the Mystic*. Wilmington: Michael Glazier, 1987; Brian O’Leary – The Mysticism of Ignatius of Loyola. *Review of Ignatian Spirituality*, 38:3 (2007) p. 77-97.

43 Cf. Louis Lallemant – *Doctrine spirituelle*. Paris: Desclée De Brouwer; Bellarmin, 2011 (orig. [amputado por Jean Rigoleuc] 1694).



Embora não queiramos ser exaustivos no elencar de tais âmbitos pastorais, cremos oportuno acenar, aqui e como que inoculando a realidade com tantos sonhos que já nos acompanharam, para alguns dos mesmos que, fruto dos nossos estudos da história da Companhia de Jesus francesa do séc. XVII, melhor conhecemos. Em concreto: futuros vates de uma “*poiesis*” que ainda hoje nos comove; mártires de sangue às mãos de diversos povos que por eles iam conhecendo o Cristianismo; professores de gerações sucessivas de sábios; odiados confessores de corte; místicos extraordinários; exorcistas aventureiros; santos vestidos com uma pobre e gasta batina negra; escritores de renome; apologistas da fé e da Companhia de Jesus, respetivamente, diante dos huguenotes e da, viperina mas não poucas vezes certa, pena de Blaise Pascal; anónimos estudiosos e não menos anónimos missionários das cristas do “*Massif Central*” às densas florestas da “*Nouvelle-France*”, passando pelas húmidas e supersticiosas escarpas da Bretanha e da Normandia.

Pois bem, imprimindo, como se estivesse a revigorar os primeiros abecedários do coração, um cunho determinadamente místico àquelas suas preleções, perfeitamente justificado pela matriz inaciana original, Lallemand centra-se, entre Cila e Caribdis, na vida da interioridade. Aquela que, segundo ele a pairar demasiado perto da dignidade para não inquietar a aristocracia na incompetência, seria o único meio de, por um lado, se evitar o ativismo voluntarista apostólico, e, por outro lado, se fecundar a ação pastoral. Todavia e após dissimulações sem distinção, as reservas a este respeito não tardaram, e, em palavras inquietadas e inquietantes, chegaram à mais importante figura da Companhia de Jesus: o Prepósito Geral da mesma, Muzio Viteleschi<sup>44</sup>. Estoutro acaba mesmo por declarar a espiritualidade do formador de Rouen discordante com o espírito desta Ordem religiosa. E isto não menos porque, amontoando novas tradições sobre as fontes originais, o mesmo pautou a sua ação generalícia, no que concerne à abordagem da espiritualidade inaciana, na linha principiada, de uma forma mais compacta do que convincente, por Claudio Acquaviva<sup>45</sup>, seu antecessor e quarto sucessor de Inácio de Loyola naquele cargo.

Em consequência desse apressado e, embora historicamente compreensível, desacertado julgamento, Viteleschi acaba por “aconselhar” – termo eufemístico que encobre, num mergulho de alma, uma diretiva precisa – Lallemand a manter-se dentro das fontes e métodos aprovados pela Companhia. Na realidade, tal Geral jesuíta receava que – sendo, no seu estimar, Lallemand «*totus esse mysticus et ad devotionem extraordinarium*»<sup>46</sup> –, isso pudesse, de algum modo e no que daria

44 Cf. Mario Fois – Generales, 6: Vitelleschi, Muzio. In *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Ed. Charles E. O’Neill; Joaquín M. Domínguez, vol. 2. Roma: Institutum Historicum, S.I.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001, col. 1621-1627.

45 Cf. Mario Fois – Generales, 5: Acquaviva, Claudio. In *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Ed. Charles E. O’Neill; Joaquín M. Domínguez, vol. 2, col. 1614-1621.

46 Cf. Muzio Viteleschi – Carta a Jean Filleau, 5 de abril de 1629. In *Archivum Romanum Societatis Iesu: Francia*, vol. 5, fol. 291 r.

para deixarmos advir a estas páginas uma explosão de palavras convectivas, colocar em causa a viabilidade de poder permanecer no cargo de instrutor de “terceira provação”<sup>47</sup>. Cargo este que, recorde-se, é tido como sendo, por antonomásia e mesmo quando encarado com uma tímida ironia, o do guardião da mentalidade da Ordem fundada, entre outros, por Inácio de Loyola, Pierre Favre e Diego Laiñez.

Os superiores de Lallemand logram, a certo momento e apesar de reservas significativas, tranquilizar Muzio Viteleschi, mas a verdade é que a Companhia de Jesus, a partir daí e também nesse país, afasta-se, decididamente e a nível oficial, da mística. E esta realidade, com tudo o que a mesma implicou, ao formar códigos de obscuridade perceptiva, de uma pertinaz modulação do pensamento daqueles monarcas a quem alguns dos seus membros confessavam. Afastamento oficial, portanto, de uma mística que, mesmo com algumas notáveis exceções que surgem como ovelhas negras no meio de um oceano de néguas ondas lázudas, a Companhia de Jesus tardará a redescobrir, numa premonição do papado de Francisco, como nuclear para o seu modo de ser e de proceder<sup>48</sup>.

Ora bem, uma dessas exceções é, justamente e apesar de possíveis abordagens anfibológicas, aquela que servirá, neste nosso estudo, para nos dizer algo mais sobre algumas das mais salientes questões relacionadas com o apocalipse místico. Referimo-nos, sem querermos esconder-nos das inquietações verbais, a Jean-Joseph Surin. Nascido em Bordeaux em 1600 e frequentador do Carmelo local – para onde foi viver uma das primeiras seguidoras de Teresa de Jesús, Isabel de los Angeles –, Surin acaba por entrar para a Companhia de Jesus ainda em jovem. Todavia, a sua entrada mais firme na história ocorreu no ano de 1634, quando foi encarregado, pelo seu Provincial e pelo cardeal Richelieu, de ser, sem lugar a qualquer compromisso reflexivo, o exorcista da superiora das Ursulinas de Loudun, Jeanne des Anges.

47 Cf. Manuel Ruiz Jurado – La tercera probación en la Compañía de Jesús. *Archivum Historicum S.I.* 60 (1991) 265-351.

48 • Acerca das “circunstancias e tempo” do afastar-se oficial da Companhia de Jesus da sua veia mística, a ponto de se ter negado durante séculos que Inácio de Loyola pudesse ter sido um místico, basta ler, por um lado e num “*terminus ante quem*”, o por nós dito na primeira frase do parágrafo em que se encontra a indicação que remete para a presente nota de rodapé, e, por outro lado e num “*terminus ante quem*”, o por nós dito na frase que antecede a indicação que reenvia para a nota de rodapé número 42. Se não for o suficiente, leia-se, por exemplo: Rossano Zas Fris – Mística Ignaciana. In José García de Castro Valdés, dir. – *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol. 2. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2007, p. 1255-1296, em especial e respetivamente para aqueles dois antes mencionados “*termini*”, p. 1259-1261 e p. 1262ss. Acerca do emprego do termo “premonição”, o mesmo não tem nada a ver, como nos quiseram dar a entender, com qualquer forma de visionarismo do “padre Malagrida” ou de outras pessoas; antes deve ser lido a partir do seu étimo latino provindo do verbo “*praemoneo*”: evento que aponta para algo que sucederá novamente mais tarde. De facto, Francisco não tem deixado de recordar, sempre que oportuno, a importância da dimensão mística da espiritualidade ignaciana, também como meio de revitalização da Igreja (cf., *v.g.*, Jin Lu – *Mystique and Institution: Resources of Jesuit Spirituality*. *Esprit*. 415 (2015) 29-40), chegando mesmo a lamentar aquele período antes anotado em que a mística esteve como que banida da Companhia de Jesus (cf., *v.g.*, Igreja Católica: Francisco, papa – Entrevista com o padre Antonio Spadaro, 19 de Agosto de 2013: «houve épocas na Companhia nas quais se viveu um pensamento fechado, rígido, mais instrutivo-ascético do que místico: esta deformação gerou o *Epitome Instituti*»).

Tal missão foi por ele assumida, por entre inflexões afetivas abarcantes de todo o seu ser, com um espírito rogeriano. Isto é, estimulando a verbalização das aberrantes inquietações daquela religiosa e escutando-as, de um modo incondicional, como se fosse um D'Artagnan que, com as estocadas da sua atenção codificada segundo os *Ejercicios Espirituales* de Inácio de Loyola, digladiasse com as lamacentas obsessões daquela. Surin emergiu desta missão, e após três anos extraordinariamente pungentes, totalmente esgotado e, no que não pode ser senão tido como um eco do interior de que o acoitava, acreditando estar possuído.

Perante a sua deplorável condição, este grande místico acabou por ser encaminhado, por vozes sem rosto e rostos sem vozes, para a enfermaria do colégio jesuíta de Bordeaux. Foi aí que ele ficou, virtualmente recluso e de um modo humanamente rarefeito que excede o crível em mais do que uma medida, durante cerca de vinte anos: incapaz de falar; sofrendo de dores atrozes que o limitavam nas mais básicas necessidades quotidianas; passando longos períodos totalmente paralisado e padecendo a incompreensão – e por vezes a violência – dos seus pares, os quais, evidenciando conflitos identitários centrais à sua Ordem, acreditavam que ele estava louco e totalmente incapacitado fosse para o que fosse.

Mesmo durante estas horrendas trevas, e de acordo com o que o mesmo acabará por escrever em composições enraizadas na dor e na alegria, Surin recebeu imensos dons divinos, sendo que, após uma lenta evolução, logrará começar a sair, muito lentamente, do seu estado. Depois de recuperar totalmente a sua saúde, ele entregar-se-á, até ao fim de uma sua vida que pôs em cena eixos capilares que não podemos ignorar mesmo hoje, a uma admirável atividade apostólica: afamado acompanhante espiritual; abnegado pastor entre os mais desfavorecidos; e, enfim e evitando nós outras referências que requereríamos esclarecimentos indispensáveis que não podemos providenciar aqui, ímpar escritor espiritual e místico.

Para Surin, fruto de tal intensíssima vivência que lhe permitiu retirar do uso íntimo da não-verbalização exterior o “sumo” da maré inesgotável das modulações do Verbo no verbo, a busca da perfeição espiritual na senda do amor – ou seja, a mística – passa a ser entendida como essencial. Este facto levou-o mesmo a viver, no abrasivo contacto com o Espírito que dotava a sua pessoa de ânimo e significação, o resto da sua vida a pugnar em defesa de tal mística, em especial contra o carmelita-calçado Jean Chéron, autor da tragicomédia teológica *Examen de la théologie mystique*<sup>49</sup>, publicada em 1657, sintomaticamente, ou não fora anfibolístico o acervo interventivo dos mesmos neste momento da sua história, com a aprovação de diversos provinciais jesuítas. De acordo com Chéron, e naquilo que se tornará um “leitmotiv” ao longo do resto do séc. XVII para todos os opositores da mística,

---

49 Cf. Jean Chéron – *Examen de la théologie mystique*. Paris: Edme Couterot, 1657.

esta é fruto de uma avalanche de afetos e ilusões, a qual impede toda a compreensão e o uso da mesma para fins doutrinários. A mística, inclusivamente – e no que Freud talvez conseguisse explicar, não obstante os seus reiterados e compulsivos equívocos –, começa a ser tida como sendo do foro efeminado-patológico e, embora merecesse a compaixão dos académicos, não poderia ser levada a sério por estes.

É perante isto que Surin, atestando o quão apurado era o ouvido interno do seu coração, busca estabelecer a verdade e a necessidade da relação entre, por um lado, a experiência espiritual mais ou menos profunda e a sua reflexão, e, por outro lado, as demais ciências teológicas. A mística tornada, então e na sequência do já por nós dito anteriormente, substantiva e, ao mesmo tempo e sem ressalvas contraídas, ambicionada como sendo, com toda e até a máxima legitimidade, um ramo teológico. Dito isto, Surin não se limita a uma mera posição defensiva. Ele entrega-se, igualmente e numa liberdade profundamente humana, ao ataque aos opositores, quer da mística, quer da sua teorização acerca da mesma, realidade esta que levará, num comportamento tão estereotipado quão previsível devido ao refluxo do mundo inconverso, a uma resposta orquestrada: pela Sorbonne, por distintos e relevantes Bispos, bem como por diversos provinciais de diferentes ordens religiosas.

Pois bem, esse ataque surge sustentado numa afirmação – claramente presente no *Cathéchisme spirituel*<sup>50</sup>, no *Guide spirituel*<sup>51</sup> e nas suas “ultima verba” que formam as *Questions sur l’amour de Dieu*<sup>52</sup> – absolutamente central e, embora na ocasião tocasse no aspeto mais sensivelmente crítico da questão, coevamente inquestionável na moldura da teologia cristã. Em concreto: a afirmação de que a vida mística, embora não possa ser dita mediante o recurso a proposições lógicas dedutivas cheias de dicotomias abstratas e unívocas, é, não obstante e conquanto ponderada na fina língua de terra entre a busca dos segredos e a reserva do encontro, passível de ser o objeto de uma inteligência teológica. Uma que diga, com segurança e nas mais diversas inflexões de estilo, a Presença incessantemente ativa do Deus-Amor no mais íntimo do coração do crente.

A mística surge, também e desse modo – e numa generalização que espero que nos perdoem, pois também tendemos a esgotar, nestes incisivos fugazes, as reservas da nossa própria suscetibilidade –, como um símbolo privilegiado e sem qualquer réstia de desprezo desenvolvido. Um sinal da passagem de um mundo que estava a desaparecer para um outro que, na continuidade daquele, o ia reciclando em novas formas cada vez mais coercivas que, coevamente, afluam, por exemplo, na crítica da liberdade em nome da liberdade. Face à pluralização, ricamente desafiante mesmo no seio dos seus compromissos com a Verdade, da vida social e espiritual, a mística

50 Cf. Jean-Joseph Surin – *Cathéchisme spirituel*. Paris: Claude Cramoisy, 1661.

51 Cf. Jean-Joseph Surin – *Guide spirituel*. Paris: Desclée de Brouwer, 1963 (redig. 1661).

52 Cf. Jean-Joseph Surin – *Questions sur l’amour de Dieu*. Paris: Desclée de Brouwer, 2008 (redig. 1665).

mostra-se um espaço em crise que procura articular, por uma interiorização da tradição e dentro dessa tradição jamais poupada nesse processo, a experiência “de um outro lado”, “de um além”, “de um Outro” que Se encontra nas “*terrae incognitae*”.

Como verificamos ante o exposto sem termos ido a ponderações desconfiadas dos dados, é como se uma nova identidade tendesse a ser sonhada, tateada e buscada por alguém. Um alguém que, dessa forma, acabaria por assemelhar-se, na evanescência da metáfora, a um náufrago a tentar agarrar-se, com mais desesperança do que esperança, a uma hóstia para, colocando-se de lado todas as excêntridades, evitar morrer afogado sob as ondas encapeladas do mar da platitude espiritual. Eis uma busca que, por conseguinte, levou a que a mística acabasse por assumir, agora de um modo mais esperado do que desesperado pois já mais além do ponto de saturação do coração, uma vertente de protesto e de liberdade face às formas consagradas de apropriação oficial da religião pelos “especialistas” eclesiásticos, fossem tais “especialistas” teólogos dogmáticos, canonistas ou figuras da hierarquia que, nervosamente e por razões difíceis de avaliar, tentavam inibir as formas de contacto pessoal com Deus, também em resposta ao, nada estranhamente imaleável, subjetivismo protestante.

O que é novo, então e furtando-se esta constatação a estilizações momentâneas, não é a mística propriamente dita, mas o seu isolamento e a sua objetivação face àqueles que, manifestado a verossimilhança de que a “lei de Murphy” e a “lei de Peter” convergem mais frequentemente do que se pensa, decidiram deixar de crer e (ou) de participar nas realidades sobre as quais, e nas quais, essa mesma mística se estabelece. A mística, portanto e num caso que é instrutivo a diversos níveis, numa interface de duas realidades. Por um lado, a decorrente dela acabar por estar a ser patenteada numa sua autenticidade – a que hoje celebramos abertamente, mesmo no âmbito eclesial mais formal – que era concomitante com uma modernidade nascente que ia, de um modo mais ornamental do que essencial, sendo recusada. Por outro lado, e ao mesmo tempo, a resultante de se ter querido remeter, num velamento rápido constituidor de um redemoinho garrido mas incoerente, tal mesma mística para as sombras, como se se quisesse dar a entender, por razões trágicas de sustentação sempre falíveis, que a mesma não era senão um fantasma.

Infelizmente e como passaremos a ver de seguida, será precisamente isto que ocorrerá.

#### 4. A capitulação da mística

O cenário para a mística na França de seiscentos não era favorável, em especial depois da mesma já ter sido ferida, em 1687 e numa daquelas ocasiões que mudam a vida, pela polémica ao redor de certos excessos espirituais inaceitáveis – pois alguns

deles, devido à ingenuidade escandalosa neles presente, genuinamente nocivos à vida no Espírito – de Miguel de Molinos<sup>53</sup>. Mas outros fatores, que erigirão notas de uma ferocidade inquisidora, incrementaram a textura de adversidade que a mesma, entregue a inóspitas e encrespadas inquirições catalogantes, experimentalia. Entre esses, o mais relevante foi, sem dúvida alguma e sem nenhuma justificação desprovida de trivialidade, o confronto, que distintas vezes traçou dilemas de acuidade de amplo leque, entre dois dos mais considerados prelados franceses de finais do séc. XVII: François Fénelon e Jacques-Bénigne Bossuet.

A princípio, tal confronto, que acabará por decorrer nas densas florestas da mística e nos desertos das mais altas esferas político-elesiásticas, teve um suave dealbar. Um raiar que, mesmo não se querendo minorar a força-de-vontade de uma mulher despeitada ou exasperada no seu amor-próprio, não parecia, sem uma ponderação que desvie para o exterior, mais do que um enfadado arrufo de invejas femininas. Deveras, o mesmo principiou com uma série de desentendimentos entre Madame Guyon e Madame de Maintenon. A primeira, amiga de Fénelon e consumada mística – conforme se pode ver em obras exemplares tais como *Moyen court et très-facile de faire oraison*<sup>54</sup> e *Le Cantique des cantiques de Salomon interprété selon le sens mystique et la vraie représentations des états intérieurs*<sup>55</sup>. A outra, íntima de Bossuet, atrozmente despótica – a ponto de ter passado a ser denominada de «Madame de Maintenant»<sup>56</sup> –, e, depois da morte da primeira consorte de Louis XIV (Maria Teresa de Áustria), cripto-esposa morganática deste.

A verdade é que Fénelon, à ocasião o preceptor dos netos de Louis XIV numa Versailles que pouco se distinguia do lago de Narciso, acaba por se ver, por forças de notoriedade vazia, no meio de uma tormenta entre tais duas mulheres. Por um lado, fizera-se próximo de Madame Guyon e da sua espiritualidade do desinteresse amoroso, também por nela encontrar um caminho para quem, como ele e naquilo que não é excessivamente individualizável, era introvertidamente sensitivo e, de tal modo, estimava “não sentir” a Deus. Pelo outro lado, revelara-se, numa independência de espírito tão desenvolta como vulnerável, imensamente crítico da relação, abençoada e apoiada por Bossuet, pseudo-secreta entre Louis XIV e Madame de Maintenon. Mas não somente: ele rejeitou de um modo linear, e no gume catalisador de paixões encolerizadas, recusar acompanhar espiritualmente a estoutra, tal comunicou reiteradamente à mesma, em especial mediante uma carta, que deveria passar para a história também como um “*vade mecum*” para o discernimento das

53 Cf. DH 2201-2269.

54 Cf. Madame Guyon – *Moyen court et très-facile de faire oraison*, Grenoble: Jacques Petit, 1685.

55 Cf. Madame Guyon – *Le Cantique des cantiques de Salomon interprété selon le sens mystique et la vraie représentations des états intérieurs*. Lyon: Antoine Briasson; Paris: Urbain Coustellier, 1688

56 Madame de Sévigné [Marie de Rabutin-Chantal] – Lettre à Madame de Grignan, de 18 de setembro de 1680. In *Lettres de Madame de Sévigné, de sa famille et de ses amis*, t. 6. Paris: J. J. Blaise, 1820, p. 465.

diversas escolhas eclesiais, de profunda análise do seu temperamento narcisista e ambicioso<sup>57</sup>.

A partir desse momento em que as brechas da pretenciosidade egolátrica derribaram e deformaram a dignidade da verdade, Madame de Maintenon, deixando vir ainda mais ao de cima uma intemperança histriônica até então geralmente ocultada por uma falsa piedade, tudo fez para, numa continuidade esparsamente interrompida, acometer Fénelon. Inicialmente, e por detrás de uma fachada de acúmen dúbio, afasta Madame Guyon, anteriormente convidada por si para se fazer conviva da Maison Saint-Louis, desta sua pseudo-obra de caridade, a qual era um genuíno, e indevido, sorvedouro das esmolas entregues nas igrejas de Paris<sup>58</sup>. Tal ação foi realizada sobretudo porque Madame de Maintenon sabia, perfeitamente e graças a estratégias premonitórias ordinárias, que Fénelon, que lá exercia o cargo de confessor das jovens aí internadas, não deixaria de protestar por tal injustiça. Deveras, foi justamente o que este fez, acabando, pouco tempo depois e por dinâmicas de ressonância mais agudas do que à primeira vista se poderia crer, por ser afastado de tal obra pseudo-caritativa, que, quando bem vista por focos de atenção gerados na fronteira da retina, também mais não era do que um meio de Madame de Maintenon buscar, social e eclesialmente, o reconhecimento público da sua situação conjugal com Louis XIV.

Posteriormente, receando, devido a mecanismos psicológicos que recordam um vácuo raríssimo, o poder que Fénelon poderia possuir devido à sua proximidade com os netos de Louis XIV, Madame de Maintenon pede a Jacques-Bénigne Bossuet – apodado, já no século XVIII e como que entre precoces marcas transcendentalistas com severas falhas, de *“Aigle de Meaux”* – para desacreditar, doutrinal e moralmente, Madame Guyon. No fundo, o objetivo desse propósito tão nu e compensatório era extraordinariamente simples: arrastar para a infâmia a um François Fénelon – dito, a partir daquele mesmo século e de um jeito bem mais convincente, como o *“Cygne de Cambrai”* – que ela sabia, perfeitamente e mesmo quando nas margens do domínio consciente de si, de coluna demasiado reta para se deixar vergar. Se fosse necessário uma prova disto mesmo, basta recordar a carta secreta que este endereçou, em Dezembro de 1693 e como que formando a base de um palimpsesto para fontes futuras, a Louis XIV – talvez a única evidência inquestionável que nos chegou de alguém que ousou criticar, desde a *“catleia”*, a política absolutista e arbitrária de Louis XIV<sup>59</sup>.

57 Cf. François Fénelon – Lettre à Madame de Maintenon, de dia incerto de Janeiro de 1690. In *Correspondance de Fénelon*. Ed. Jean Orcibal, vol. 2. Paris: Klincksieck, 1972, p. 141-148.

58 Cf. Théophile Lavallee – *Madame de Maintenon et la maison royale de Saint-Cyr (1686-1793)*. Paris: Henri Plon, 1862.

59 Cf. François Fénelon – Lettre à Louis XIV, de dia incerto de dezembro de 1693. In *Correspondance de Fénelon*. Ed. Jean Orcibal, vol. 2, p. 274-280.



Bossuet, contra as expectativas de Madame de Maintenon, acaba por ilibar Madame Guyon de tudo. Todavia, à instância da insistência daquela, acaba, sem qualquer apuro de alma, por se converter num novo Janus e reverter a sua posição, mandando, com um preciosismo de rancor ferido, encarcerar Madame Guyon por supostamente colocar em causa a ortodoxia da fé cristã. Uma resposta de Fénelon, mais uma vez face a uma tamanha injustiça que só poderia ser escondida sob ofuscações parabólicas forjadas, era de esperar. Ela surge, no que dará origem a uma associação de profusos arquétipos, na forma da exigência de uma conferência de teólogos a ser realizada no seminário de Issy, bem perto do centro de Paris<sup>60</sup>.

Acabando Fénelon por intervir nesta conferência – não só para defender o bom nome de Madame Guyon, mas para que dela saísse um breve conjunto de proposições que norteassem o que era, ou não, a mística cristã e a sua linguagem –, a sua posição, ainda que sublinhada por meio de contraposições adversativas ambíguas, começa a ganhar ascendente nos trabalhos. O final de tais reuniões é marcado pela lavra de um documento que, embora sendo denso não o é suficientemente, pauta-se por uma, sempre periclitante e dada a desconfianças, posição de compromisso<sup>61</sup>, depois de Madame de Maintenon, genuína provedora eclesiástica (inclusive episcopal) francesa<sup>62</sup>, ter logrado afastar Fénelon de Paris e do arcebispado desta cidade, que, sem tristeza alguma nos solitários andrajos da fé ainda aí existente, parecia anunciado para si. Efetivamente, a mesma, alimentando-se cada vez mais da mesquinhez da presunção, lograra convencer Louis XIV da importância de o nomear como Arcebispo de Cambrai, para, aí e como o mesmo acabará por fazer em consequência da sua firme consciência<sup>63</sup>, pugnar contra o jansenismo teológico de Cornelius Otto Jansen que, enraizado nos absurdos sonhos de um augustinismo católico filo-calvinista, ainda era pujante nessas paragens, e tornar-se-á ainda mais relevante desde a divulgação da obra *Expression de la foi catholique touchant la grâce et la prédestination* de Martin de Barcos<sup>64</sup>.

Pois bem, com aquele ambíguo pacto, traçado por cima dos rastros de insipiência de Issy, escancararam-se as portas às interpretações equívocas acerca das proposições que, interrompidas por abstenções voluntárias de discurso, constituíam a sua estrutura condutora. Aproveitando-se desse facto, Bossuet, mais uma vez instigado por uma Madame de Maintenon crescentemente encantada com a sua própria

60 Cf. Eugène Levesque – Les Conférences d'Issy sur les états de l'oraison. *Revue Bossuet*. 6 (1905) 176-203.

61 Ver o texto em Jacques Le Brun, ed. – *Fénelon: Œuvres*, vol. 1. Paris: Gallimard, 1983, p. 1534-1538.

62 Cf. Joseph Bergin – *Crown, Church and Episcopate under Louis XIV*. New Haven; London: Yale University Press, 2004, p. 275.

63 Cf. Henk Hillenaar – Fénelon et le Jansénisme. In *Nouvel état présent des travaux sur Fénelon*. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 2000, p. 25-44.

64 • Martin de Barcos – *Expression de la foi catholique touchant la grâce et la prédestination*. Mons: Gaspard Migeot, 1696.

sombra, escreve<sup>65</sup> o texto, já por nós aduzido<sup>66</sup> e a diversos níveis deplorável<sup>67</sup> – particularmente no que concerne à sua absoluta manifestação de incompreensão do que era, e é, a mística –, de nome *Instruction sur les états d'oraison, où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours*<sup>68</sup>. Madame de Maintenon; novamente e sempre ela, sem exagero algum da nossa parte: «[Bossuet] n'a jamais non plus fait de mal à lui [Fénelon] et si la vieille ordure [Maintenon] ne voulait pas qu'il persécutât [Fénelon], il l'aurait bien laissé tranquille»<sup>69</sup>.

Fénelon, tornando-se como que a própria força pura da vigilância do amor, recusa dar a sua aprovação a tal obra, não menos porque, com uma acuidade que afugentou as cinzas da dúvida, dá-se conta que, por detrás de uma suposta escrita descomprometida, estava ante um violento assalto dissimulado à mística – acerca da qual, como já dissemos, Bossuet pouco ou nada sabia, a ponto de ter admitido, nas conferências de Issy e num atestado mais de arrogância do que de humildade, que nada lera de Tauler, Ruusbroec, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, etc.<sup>70</sup>. Sejam francos: era como pedir a um invisual para, sem lancetar ou esbanjar a eternidade, avaliar a beleza pictórica de um quadro. Raramente uma inumanidade muda foi tão gritante no contexto eclesial<sup>71</sup>, mais ainda quando ele mesmo se gaudia

65 • Note-se que o sujeito do verbo “escreve” é “Bossuet”, e não “Madame de Maintenon”. Embora o idioma luso tenha como regra geral a não separação do “sujeito” do “predicado”, tal regra admite exceções, tal como a presente no nosso texto.

66 Cf., *supra*, nota 11.

67 • Os motivos para o uso da expressão «a diversos níveis deplorável» começam a ser apresentados logo de seguida à mesma. A saber: o facto de, acerca do seu autor (Bossuet) não se poder senão evocar a sua «absoluta incompreensão do que era a mística», tal como é justificado no parágrafo que se sucede à indicação que remete para a presente nota de rodapé e, ao mesmo tempo, é atestado pela opinião de diversos autores evocados na nossa nota número 71. Mas não só: de seguida, e como referimos no parágrafo seguinte ao que contém a indicação para esta presente nota de comentário, por tal texto ser um intuito de, não tendo Bossuet conseguido fazer vangloriar as suas posições em Issy – antes ter tido que anuir ao inserir de novas asserções avançadas por Fénelon para corrigir os envios teóricos que haviam sido cometidos precedentemente –, acometer, de modo deplorável e «impassioned» (James Herbert Davis, Jr. – *Fénelon*. Fénelon. Boston: Twayne, 1979, p. 25), não só a mística em geral, mas os escritos e a pessoa de Madame Guyon, que ele mesmo havia aprovado antes de uma ulterior intervenção de Madame de Maintenon. Antepenultimamente, porque se tratou de uma igualmente triste investida repleta de uma «une intention hostile» (Jean Calvet – *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*. Paris: J. de Gigord, 1938, p. 400) ao próprio François Fénelon. Por fim, e como defendemos noutro texto ainda não publicado na sua total extensão, «porque toda a obra todo o encadeamento temático desta obra parte de uma interpretação forçada – e que, assim, mais do que uma exegese se converte numa eisegese – do sexto capítulo do *Livro do Deuterónimo*. Este, deveras, é usado, por Bossuet, para tentar mostrar que sendo, segundo a sua leitura de tal texto bíblico, o amor do homem a Deus um agradecimento pelos bens que Este lhe dá, então [e numa apreciação errada], não se pode separar o amor do sujeito a Deus da consideração de Deus enquanto bom para tal sujeito. Infeliz intento» (Alexandre Freire Duarte – *O “pur amour” na Correspondência de François Fénelon*. Tese de Doutoramento. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013, p. 445).

68 Cf. Jacques-Bénigne Bossuet – *Instruction sur les états d'oraison*. In *Œuvres complètes de Bossuet*. Ed. Jean-François Lachat, vol. 18, p. 357-654.

69 Elisabeth Charlotte von der Pfalz – *Lettre à Philippe d'Orléans*, de 25 de outubro de 1698. In Abraham Auguste Rolland, ed. – *Lettres inédites de la Princesse Palatine*. Paris: Firmin Didot; Hetzel, 1863, p. 198.

70 Cf. François Fénelon – Réponse de Monseigneur l'archevêque de Cambrai, à l'écrit de Monseigneur l'Évêque de Meaux intitulé “Relation sur le Quiétisme”. In *Fénelon: Œuvres*. Ed. Jacques Le Brun, vol. 1, p. 1118ss.

71 • Acerca do conhecimento de Bossuet acerca do que acabou por ter que (querer) ponderar (a mística e a sua linguagem), ver, por exemplo: Moïse Cagnac – *Fénelon, Directeur de Conscience*. 2ª ed. Paris: Poussielgue, 1903, p. 90: «Bossuet, élevé

ostentando, no parecer de Michel de Certeau, que «les [aos místicos] ignor[ait] sans honte»<sup>72</sup>.

Ora bem, neste íterim, Fénelon – o teólogo da mística por excelência, não menos por ter sido aquele que, numa operação de auto-concretização sensível, tudo fez para enquadrar a mística dentro de uma linguagem teológica análoga à da dogmática – escreve, para clarificar as motivações e objetivos dos psicologicamente desgastantes encontros de Issy, a sua obra magna: a *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*<sup>73</sup>. Esta obra merece estar, mesmo que a partir de um qualquer austero preconceito, entre as mais famosas de todas aquelas que já foram escritas no contexto da espiritualidade e da mística cristãs. Todavia – ao ser de difícil leitura para quem, embora desconhecendo a terminologia empregue pelos místicos e as temáticas por eles abordadas, sobre elas não resiste a querer discursar sem qualquer apetência competente – foi, lamentavelmente, o passo mais decisivo para encaminhar a mística, em contexto católico, para o seu crepúsculo<sup>74</sup>.

Efetivamente, a *Explication des maximes des saints* é recebida, no deflagrar de um acorde que malhava no ouvido interior da perceção, de um modo muito negativo em diversos quadrantes. Em especial os eclesiásticos mais chegados a Bossuet e os cortesãos mais próximos de Madame de Maintenon – em que, quem neles se encontrava, quase que só se movia por imperativos estilhaçados que eram tão contundentes, quanto exógenos. Aproveitando-se de tal facto, cujos frutos tóxicos acabaram por cair bem longe da árvore onde se desenvolveram, estoutra pede a Bossuet para, deixando de se movimentar por artérias recônditas e se dirigir à jugular, mover um processo canónico para condenar a *Explication des maximes des saints*, e, assim

---

dans l'École, ignorait la théologie mystique qui, sans être contraire à la scolastique, en est bien distincte»; Victor Giraud – Bossuet. Paris: Flammarion, 1930: «il [Bossuet] ignorait l'histoire de la mystique et les travaux, les spéculations des mystiques modernes lui étaient demeurés à peu près étrangers»; Henri Sanson – Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon: contribution à l'étude de la querelle du pur amour. Paris: PUF, 1953, p. 31: «Bossuet ignorait-il donc tout de saint Jean de la Croix et des choses spirituelles»; François Varillon – Fénelon et le pur amour. Paris: Seuil, 1953, p. 65: «Il [Bossuet] n'était pas homme à décanter lentement; il eût fallu pour cela qu'il connût la tradition mystique de l'Église. Il l'ignorait»; Thomas Merton – Introduction. In *Fénelon: Letters of Love and Counsel*. Ed. John McEwen, Harvill Press, 1964, p. 12: «the fact remains that in the real of mysticism, Fénelon knew what he was talking about and Bossuet did not. (...) He merely manipulated texts taken from it with a cautiously correct assessment of the way they were worded, and fitted them together into statements about the mystical life which were "right" and "safe" as far as they went Marcel Raymond – Fénelon. Paris: Desclée de Brouwer, 1967, p. 42: «Bossuet ignorait les écrits des mystiques (il allait les feuilleter, honnêtement, pressé d'y cueillir de quoi étayer ses préjugés); ce qu'il pouvait avoir en fait d'expérience, il ne l'expliquait qu'en théologien»; Louis Cognet – Fénelon, archevêque de Cambrai. In *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, vol. 16. Paris: Letouzey et Ané, 1967, col. 967: «Bossuet n'était nullement un spécialiste des questions mystiques» (palavras em todo idênticas às usadas por Pietro Zovatto – *Fénelon e il Quietismo*. Udine: Del Bianco, 1968, p. 244); Jean Calvet; Jacques Truchet – Bossuet. Paris: Hatier, 1968, p. 92: «Bossuet ignorait les mystiques: il ne connaissait pas sainte Thérèse ni saint Jean de la Croix; il jugeait les Flamands d'après Gerson et il les jugeait unilatéralement, d'un point de vue rationnel. (...) Il abordait la mystique en théologien, c'est-à-dire par le biais du raisonnement».

72 Michel de Certeau – *La fable Mystique*, vol. 1: XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle. Paris: Gallimard, 1982, p. 151.

73 Cf., *supra*, nota 36.

74 Cf. Louis Cognet – *Crépuscule des Mystiques*. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Desclée, 1991.

e num incrementar da claustrofobia do seu coração, desaprovar indiretamente a Fénelon. Acontece que este, sobrevivendo à neblina abrumada das visões inexpressivas que o iam envolvendo, recusa ser julgado por um dos seus pares e recorre para Roma, onde contava com o apoio de diversos membros de uma Companhia de Jesus que, embora afastada oficialmente da sua veia mais mística, estava, como ele, empenhada na refutação do jansenismo teológico existente à ocasião<sup>75</sup>.

A mencionada decisão – de pedir, numa recusa de toda a clandestinidade, para ser julgado por Roma – fundamentou-se em duas profundas convicções nutridas por Fénelon. Por um lado, ele, e com toda a razão, estava certo da verdade e retidão das suas posições. Por outro lado, cria – de um modo parcialmente justo, tal como a sua posteridade demonstrará durante duas centúrias – que um eventual juízo negativo de tal obra seria, igual e inevitavelmente, uma incriminação de tantos e tantos místicos, alguns deles já então canonizados pela Igreja, nos quais ele, após com eles ter estabelecido uma íntima relação de sinapses córdicas, se baseara na redação da sua obra. Vale a pena transcrever para aqui umas breves palavras do Arcebispo de Cambrai que aduzem, num registo tão charmoso como incisivo, justamente isto:

«Nous verrons si Rome voudra paraître à toute la chrétienté varier, et condamner en moi les expressions de tant de saints mystiques canonisés que tout le monde voit clairement que j'ai fort adoucies et tempérées. Si Rome veut-me sacrifier à pure perte à ses ennemis, [...] et si elle veut bien faire ce pas contre elle-même, sans être jalouse ni d'être l'asile de l'innocence, ni de paraître ferme et invariable sur la doctrine, elle se fera encore plus de tort qu'à moi»<sup>76</sup>.

Tal processo contra Fénelon na “*Città eterna*” acaba mesmo por começar no meio das pinceladas das ligações curiais romanas<sup>77</sup>. Ao longo de dois anos, o mesmo avança ao ritmo da febril redação, por parte de Bossuet e de Fénelon, de novos escritos em vernáculo, traduzidos, depois, para latim, configurando um genuíno confronto, de impacto contundente, de peças de artilharia literária poucas vezes silenciadas. Durante esses anos, Bossuet manifestou-se insuperável na sua «rhetorique souvent insupportable»<sup>78</sup>, manifestando cabalmente que a sua espiritualidade desconhece a vida concreta, antes se preocupa apenas por projetar numa

75 Cf. William Bangert – *História da Companhia de Jesus*. Porto: A.I.; São Paulo: Loyola, 1985. p. 251-255.

76 François Fénelon – *Lettre à l'abbé de Chantérac*, de 2 de janeiro de 1699,. In *Correspondance de Fénelon*. Ed. Jean Orcibal; Jacques Le Brun; Irénée Noye; Bruno Neveu, vol. 8. Genève: Droz, 1987, p. 372.

77 Cf. Jean Orcibal – Le procès des ‘Maximes des Saints’ devant le Saint-Office. *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*. 5 (1968) 409-536.

78 • Jacques Le Brun – *La Spiritualité de Bossuet*. Paris: Klincksieck, 1972, p. 673. Agradecemos a quem teve o cuidado de ler este nosso trabalho, para o mesmo poder ser publicado, o nos ter recordado esta citação que já foi por nós usada no passado: cf., v.g., Alexandre Freire Duarte – O amor nos Unspoken Sermons de George MacDonald. *Theologica*, 48: 2 (2013) 321.

antropologia vaga ideias e representações metafísicas abstratas incapazes de discorrer sobre aspetos essenciais da mística como, por exemplo, a deleitação<sup>79</sup>. Mais: ele, enveredando por uma cacofonia acintosa, não se eximiu de usar inúmeros estratagemas absolutamente deploráveis, tais como: ameaças, subornos, mentiras, difamações, interceção de cartas escritas por Fénelon para Roma, etc. «La colère – mentionna François Varillon – fit perdre à Bossuet toute mesure et, il faut le dire, toute dignité (...) [II] cède au ressentiment personnel, prend appui sur l'intrigue et empoisonne ses armes»<sup>80</sup>. É também nesse período que Fénelon é impedido, por Louis XIV, de sair da “sua” diocese de Cambrai, dado que Madame de Maintenon convencera-o, com uma supina habilidade que mais não era do que um carcinoma do seu coração esclerosado, que só assim o “contágio” do suposto quietismo de Fénelon não chegaria aos netos do mesmo, até então preceptorados, com um saber que se deve reconhecer que envergonharia de incompetência ao próprio Apolo, por estoutro.

É em março de 1699 que, em circunstâncias em que a política e a religião se voltam a juntar inextirpavelmente, terminam os procedimentos contra o “*Cygne de Cambrai*”. E terminam depois de Louis XIV ter escrito – ainda e sempre influenciado, em graus diversos de assentimento, por Madame de Maintenon – a Inocência XII a exigir a condenação de Fénelon, sob pena de um corte de relações total entre Versailles e o Quirinal<sup>81</sup>. Tal Papa, doente e à ocasião vacilante devido a um avolumar de contrafações entristecedoras da fé, cede, diz-se que entre lágrimas<sup>82</sup>, as quais o fizeram, depois e consciente da imperfeição da sua determinação, querer elevar Fénelon ao cardinalato – algo que este, no limites das palavras e dos atos da mais nobre afetividade, recusou por duas vezes, para não reabrir feridas e frechas no seio de um episcopado gaulês que ele desejava unido contra os discípulos de Cornelius Jansen. E cede, pedindo aos cardeais, que estavam a apreciar a questão da ortodoxia de algumas frases da *Explication des maximes des saints*, para as proclamarem como sendo censuráveis.

Os cardeais não precisaram, na sua maioria e devido à estreiteza do horizonte dos olhos do seu coração, de mais nenhum motivo para inverterem aquela que tinha sido, até esse momento, a tendência absoluta das suas deliberações e, vazando pedaços de dignidade, anuem àquilo que Louis XIV demandara através de Inocência XII. Deveras, revelou-se que muitos daqueloutros, mostrando que a sinuosidade dos caminhos que vão e vêm de Roma é menos discutível do que se

79 • Cf. Jacques Le Brun – *La Spiritualité de Bossuet*, p. 396; 501-513 e 339-342.

80 François Varillon – *Fénelon et le Pur Amour*. Paris: Seuil, 1957, p. 69.

81 Cf. Louis XIV – Lettre à Innocent XII, de 26 de julho de 1697. In *Correspondance de Fénelon*. Ed. Jean Orcibal; Jacques Le Brun; Irénée Noye; Bruno Neveu, vol. 18. Genève: Droz, 2007, p. 56s.

82 Cf. Henk Hillenaar – *Fénelon et les Jésuites*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967, p. 187.

pode julgar, foram menos sensíveis à verdade do que a um próximo conclave, no qual só poderiam suceder a Inocêncio XII com o apoio, psicologicamente pigmaleónico, de Louis XIV<sup>83</sup>.

Talvez como uma nova expressão do seu reconhecimento da injustiça que estava a ser levada a cabo sobre um rio que se queria fazer crer como que de aço calcificado, Inocêncio XII escreve, de uma forma mais mediata do que a frieza da noite nos desertos pode dar a experimentar, uma condenação mitigada. Uma em que recusa: acusar Fénelon de herético; condenar, em geral, seja a *Explication des maximes des saints*, seja outros textos que, entretanto, Fénelon escrevera para a explicar num registo formal e material bem mais ousado do que o daquela; e, enfim, censurar a mística e a sua linguagem. Ele apenas aponta – não numa bula tal como era avidamente desejado por Bossuet, mas num breve, de título *Cum alias*, ao qual foi anexado uma cláusula “*motu próprio*” – para vinte e três proposições tiradas, de modo nem sempre fiel, daquela obra, as quais, em traços gerais, podiam ser entendidas como suscetíveis de ferir a sensibilidade de pessoas mais piedosas<sup>84</sup>. Juntamente com isto, tal Sumo Pontífice requer, debaixo do olhar da retina da sua memória, que Fénelon dê o seu assentimento à deliberação, mas sem exigir uma retratação pública por parte do mesmo – algo que, não obstante e num outro alçar de espírito digno de nota, ele faz por duas vezes: uma, ante o presbitério da sua diocese; outra, ante os bispos seus sufragâneos.

Bossuet e Madame de Maintenon estavam hediondamente exultantes, e os seus júbilos só não foram maiores pois Fénelon, em vez de se revoltar com o sucedido, acolheu, com uma perfeita indiferença de coração característica do amor mais ego-desapropriado que sempre defendeu, aquela que entendeu, desde a sua intimidade com o Coração do coração das coisas, ser como a vontade de Deus para si. A saber: nunca mais falar, publicamente e a partir do seu desterro vitalício em Cambrai, da mística, e, assim, do cume da mesma que é o “amor puro” (ou “amor desinteressado”). O grande teólogo da mística, e apóstolo de tal amor, foi derrotado numa vitória, a todos os títulos lastimável, infame para a “*Aigle de Meaux*”, tal como o seu sobrinho, e enviado plenipotenciário em Roma, lavrou para a história: haviam sido remetidos «au rang qu’ils méritent dans l’Église (...) les mystiques [qu’]y sont à présent craints et méprisés»<sup>85</sup>.

Bossuet-tio e Bossuet-sobrinho estavam certos quanto à desgraça, nobremente acolhida por Fénelon num dos mais brilhantes cintilares da honra humana, que se abatera sobre aquele que, de amigo do primeiro, se convertera, aos seus olhos

83 Cf. Louis Cognet – Fénelon. In *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastique*, vol. 16, col. 977.

84 Cf. *DH* 2351-2374.

85 Jacques Bénigne Bossuet – Lettre à son oncle, Jacques-Bénigne Bossuet, de 24 de março de 1699. In *Œuvres complètes de Bossuet*. Ed. Jean-François Lachat, vol. 30, Paris: Louis Vivès, 1875, p. 343.

envesgados pela ação mefistofélica de Madame de Maintenon, no seu pior inimigo. E também estavam certos acerca do facto de que uma verdadeira desgraça iria silenciar, numa cadência digna de Cirilo de Alexandria, os místicos católicos. É justamente no seio daquela antes citada moldura bem esboçada por Bossuet-sobrinho, bispo de Troyès a partir de 1716, que, de seguida e compreensivelmente, surgiu o apogeu da mística protestante, sendo de notar que a mesma – brilhantemente historiada, na sua génese, por Bernard McGinn<sup>86</sup> – apoiou-se grandemente sobre os escritos de Madame Guyon e, principalmente, de Fénelon<sup>87</sup>. Um Fénelon acerca de quem o filósofo pietista Friedrich Jacobi disse, numa feliz deturpação frontal das leis do ultranominalismo desconstrutivista, que formava, com Jesus Cristo e Sócrates, o terceiro grande génio da espiritualidade da humanidade<sup>88</sup>. Eis, sem dúvida alguma, uma comparação exagerada acerca do primeiro, mas igualmente redutora face ao segundo.

Os místicos católicos não desapareceram, mas, embora persistindo a moverem-se na linha do horizonte dos mais díspares “*de profundis*”, começaram a evitar expressar-se de um modo parrésico como até então haviam feito para tentarem dizer o indizível, antes começando a traduzir, num ritmo menos desenvolvido do que o até aí seguido pelos mesmos, as suas vivências mediante uma linguagem formalista, empobrecida e eufemística. Uma que, suscitando convulsões procrastinadas, passou a privilegiar termos intencionalmente anódinos como “piedade”, “devoção”, “interioridade”, etc.

Com isto, e tal como o já fomos apontando de diversas formas e desde diferentes ângulos de abordagem provisória, a mística católica desapareceu do mapa, virtualmente e pelo menos a nível literário, ao longo de duzentos anos. Duas centúrias em que, de uma forma cerrada, quase não encontramos nenhum grande autor espiritual e místico no contexto de uma espiritualidade católica que, como sabemos, passa a estar eminentemente voltada para a exterioridade. Recordemos, por exemplo, a explosão de ordens e congregações religiosas missionárias que surgem nos séculos XVIII e XIX.

Escrevemos, no parágrafo anterior e apenas porque se nos escapa o fôlego para podermos ser mais inventivos, “virtualmente” e “quase”, pois também no que concerne à mística católica se verificou a realidade, conhecida de todos os mais probos observadores, de que há exceções em todas as esferas, especialmente as que envolvem seres humanos. É, assim, justo referir, entre outros e embora mediante um

86 Cf. Bernard McGinn – *Mysticism in the Reformation (1500-1650)*. New York: Crossroad, 2016.

87 Cf. Jean Orcibal – *L'influence spirituelle de Fénelon dans les pays anglo-saxons au XVIII<sup>e</sup> siècle. XVII<sup>e</sup> siècle*, 12-13-14 (1951s) p. 276-287.

88 Cf. Friedrich Heinrich Jacobi – In *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*. Ed. Friedrich Von Roth, vol. 4/1. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1819, p. xxiiis.



lacónico andamento, a autora anónima de *L'Abandon à la Providence divine*<sup>89</sup>; Jean-Nicolas Grou, autor do brilhante, mas tristemente esquecido, *Manuel des âmes intérieures*<sup>90</sup>; Matthias Scheeben; Coventry Patmore; Thérèse de Lisieux; John Henry Newman; etc.

Todavia, mesmo que tardiamente e particularmente graças aos dois últimos autores mencionados precedentemente, a História e a Igreja Católica viria dar razão às aspirações dos místicos – e, se não quisermos ser emparedadores do inconsciente mais salutar, às do próprio Fénelon – no que concerne à relevância da vivência e celebração de um Deus que, por um lado, não é senão Amor, e que, por outro lado, nos pede que (Lhe) tentemos amar do mesmo modo como Ele nos ama. Em concreto: de uma forma gratuita, tanto quanto a nossa consciência é capaz de desejar e a nossa vontade de levar a realizar. E isto, e por mais que os teólogos tomistas e neo-tomistas se acirrem debalde, sem qualquer eliminação da virtude da esperança, pois, se não se quiser expelir a retidão da sua compreensão, o núcleo fundamental desta não é senão esperar amar como Deus ama.

Todos os católicos contemporâneos – quer o saibam, quer não – são discípulos deste grande homem e dos místicos, antigos e a si coevos, que ele, provavelmente de um modo demasiado inocente face aos conselhos de quem mais estimava, sempre quis defender. Diz-se que Inocêncio XII terá afirmado que Fénelon errou por ter querido amar em demasia – «Archiepiscopus Cameracensis peccavit excessu caritatis»<sup>91</sup> –, mas, sendo verdadeira ou não a atribuição de tais palavras, só quem estima isso é que está equivocado. Terrivelmente equivocado.

## Palavras conclusivas

No séc. XVII francês deparámo-nos, se não nos escudarmos das exigências raramente não-aflitivas da verdade, com uma das mais graves formas de conflito e de intolerância intra-ecclesial que, sem ser cismática ou herética, ocorreram na Igreja Católica. Grave, em primeiro lugar e na fusão de diversos elementos de proveniências divergentes, porque ia ao cerne do que era e é ser um cristão: uma pessoa que segue, não um conjunto de palavras académicas ou doutrinas abstratas, mas uma Pessoa – Jesus Cristo –, que pode e deve ser conhecida experiencialmente. Grave, em segundo lugar, e invocando fluxos de caudais de sonhos pardacentos, na medida em que malogrou uma das primeiras experiências de apelo à aceitação da alteridade

89 Cf. Jean-Pierre de Caussade [Anónimo] – *L'Abandon à la Providence divine*. Paris: Desclée De Brouwer; Bellarmin, 2005 (redig. década de 40 do séc. XVIII).

90 Cf. Jean-Nicolas Grou – *Manuel des âmes intérieures*. Perpignan: Artège, 2012 (redig. finais do séc. XVIII)

91 Anónimo – *Esprit du Christianisme, de son état et de son influence dans les sociétés du Moyen âge, et de son action dans l'Avenir*. Paris: Gustave Sandré, 1847, p. 266.

epistemológica teológica, por sinal bem mais próxima da de Cristo e seus primeiros discípulos. Grave, depois, porque evidenciou, de uma forma que não repugnaria aos vértices de qualquer aproximação indiscreta, que a justiça e o amor podem – mesmo na Igreja e sempre que esta coloca os interesses (seus e dos poderosos do Mundo) à frente daquela Verdade a Quem deveria servir – ser desprezados e esmagados. Grave, enfim e para não estarmos a prolongar estas palavras, porquanto o seu desenlace iria cercear, como ecos a encerrarem outros ecos, a espiritualidade católica durante duzentos de anos com um colete-de-forças de gelo. Procuremos não voltar a querer usá-lo, nem a aplicá-lo a nada, nem, muito menos, a quem quer que seja na Igreja de Cristo.