

E rapidamente flui o homem

A antropologia espiritual da «Démonstration de l'existence de Dieu» de François Fénelon

ALEXANDRE FREIRE DUARTE

«The Christian ideal has not been tried and found wanting. It has been found difficult; and left untried»

Gilbert Keith Chesterton
What's Wrong with the World, I, 5

Atalhando saturações: *uma Introdução*

Quanto tivemos – agora que já terminamos a redacção deste breve ensaio cujos objectivos aqui passamos a apresentar nesta introdução que não desejamos conceber como uma mera saturação retrospectiva ou prospectiva (dependa da perspectiva) de projectos – que pensar qual poderia ser o seu sugestivo antetítulo que pudesse preceder o seu nome mais formal, uma pungente dúvida permaneceu longamente no nosso espírito. Vacilávamos e hesitávamos. As possibilidades eram distintas e cada uma, a seu modo e dentro das suas peculiares virtualidades, possuía benefícios e inconvenientes. No fim, deixando aflorar de modo consciente todas as prévias vigílias difusas de consideração, três hipóteses permaneciam, resolutamente, a surgir à respiração profunda das nossas ideias. No fim, constatamos que não seria viável realizar uma desejada síntese daquelas que, embora para nós – não desconhecendo, evidentemente,

os patamares do nosso próprio enredo mental – fosse patente, não se ajustasse a quem estivesse, provavelmente, a contactar pela primeira vez com o tema deste artigo. Assim sendo, acabámos por pôr de lado Hermann Hess¹ e André Malraux, e lançar âncora no Don dos inícios do século XX e servir-nos – esperamos que com acerto – do título da magistral novela *And Quiet Flows the Don* de Mikhail Sholokhov, como sendo o mais apto para ser manipulado como ilustração do nosso ensaio. A adequação do mesmo, esperamos, tornar-se-á evidente à medida que «descemos» para a «foz» deste trabalho.

Este ensaio – não nos esquecendo das circunstâncias limitadoras internas e externas em que está imerso – visa, ultimamente, a apresentação da concepção antropológica que repercute através do *Démonstration de l'Existence de Dieu* de François Fénelon². Neste estudo, no qual servir-nos-emos da edição crítica da mesma preparada por Jacques Le Brun e editada no segundo volume das obras de Fénelon³, a nossa análise contextualizada do texto estará organizada em seis apartados: num capítulo introdutório (0) mencionaremos a importância do estudo antropológico de um dado autor para a compreensão rigorosa da sua espiritualidade. No subsequente capítulo (1), faremos uma sucinta apresentação da obra sobre a qual versa este ensaio: a história da sua redacção e edição, a sua natureza, finalidade, estrutura e importância dentro do contexto global da obra féneloniana. De seguida (2) referiremos, novamente de um modo muito breve, as grandes influências recebidas pelo arcebispo de Cambrai que podem ser apercebidas nesta sua obra. Em continuação (3), exporemos a estrutura an-

¹ Manteremos, na medida do possível, os nomes pós-medievais na sua grafia mais original. Para os anteriores usaremos a mais comum versão portuguesa dos mesmos.

² De agora em diante referir-nos-emos a esta obra pela abreviatura *Démonstration*. François Pons de Salignac de La Mothe-Fénelon nasceu em 1651 e formou-se em Cahors e no Colégio de Plessis em Paris. Depois de ter sido nomeado director do *Institut des Nouvelles Catholiques*, acabou por ser escolhido para tutor dos netos de Louis XIV e admitido como membro da *Académie Française* em 1693. Deste mesmo ano em diante vê-se numa acrimoniosa disputa sobre a legitimidade do «*pur amour*» que acabou com a condenação, em 1699, por Inocência XII, de vinte e três proposições da sua *Explication des Maximes des Saints*, já depois de haver sido nomeado, por Louis XIV, para arcebispo de Cambrai. É como arcebispo desta diocese – a partir de onde publicou uma considerável obra apologética contra as teses jansenistas – que Fénelon acaba por falecer em 1715.

³ Cf. LE BRUN, Jacques (ed.) – *Fénelon: Œuvres*, II. Paris: Gallimard, 1997, pp. 509-682. De referir que existe disponível uma versão electrónica da edição de Versailles do ano de 1820 no sítio electrónico da *Bibliothèque Nationale de France*, em especial na colecção «Gallica 'Classique'» e que pode ser consultada em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k883142>> (18 Agosto, 2008). Uma outra obra – *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie* – à qual faremos alusão pela sigla *Le gnostique*, foi editada noutra ocasião: TRONC, Dominique; TRONC, Murielle – *La Tradition Secrète des Mystiques*. Paris-Orbey: Arfuyen, 2006. Para as referências à edição da sua correspondência – ORCIBAL, Jean (ed.) – *Fénelon: Correspondance*. Paris: Klincksieck, 1972-1987 (vol. I-V); Genève: Droz, 1987-2006 (vol. XI-XVIII) – limitar-nos-emos a referenciar *Correspondance* seguido do número do volume.

tropológica do pensamento féneloniano tal como ele está plasmado na *Demonstration*. Num penúltimo momento deste trabalho (4), deter-nos-emos a retirar algumas implicações do seu pensamento sobre o homem ⁴ que se reflectem na sua proposta espiritual. Finalmente, no último apartado (5), propor-nos-emos relatar possíveis consequências, e ecos, da antropologia espiritual do nosso Autor para a espiritualidade coeva. Esperemos que a «barca» das nossas palavras possam conduzir os nossos futuríveis leitores em segurança e proveito por estas etapas.

0. Os dois lados da esfera:

a importância do estudo do pensamento antropológico para a compreensão de uma espiritualidade

É relativamente consensual, nos dias de hoje, entre os autores de escritos de espiritualidade cristã – e é sobre esta que, por metonímia, nos referiremos neste ensaio sempre que usarmos o substantivo «espiritualidade» ⁵ – que nenhuma proposta de vida no Espírito existe em, e por, si mesma. Toda e qualquer forma de traduzir, descrever ou explanar todo o, ou parte do processo de vivência do mistério divino no concreto da configuração da pessoa com o Hermeneuta por excelência daquele⁶, depende de pressupostos e de estruturas de pensamento

⁴ Neste nosso esboço de ensaio teológico, o genérico masculino «homem» é usado sem qualquer finalidade discriminatória, mas somente visando aligeirar a redacção do nosso texto.

⁵ Para a delicada relação entre «espiritualidade», «espiritualidade cristã» e «espiritualidades cristãs», cf., v.g.: AAVV. – *La spiritualità cristiana*, in *Credereoggi* 4 (1984); BERTULETTI, Angelo; BOLIS, Luca Ezio; STERCAL, Claudio – *L'idea di spiritualità*, Milano: Glossa, 1999; BESNARD, Albert-Marie – «Tendencias dominantes en la espiritualidad contemporánea», in *Concilium* 9 (1965) 26-47; DUPUY, Michel – «Spiritualité. II. La notion de spiritualité», in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, XIV, col. 1160-1172; GAITÁN, José Damián – «Espiritualidad y espiritualidades», in *Revista de Espiritualidad* 43 (1984) 687-689; GUERRA, Augusto – «Espiritualidad», in *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*, São Paulo: Paulus 1994, pp. 372-285; MACCISE, Camilo – «Nuevas Corrientes de Espiritualidad», in *Vida Espiritual* 34 (1971) 5-46; MARCHISIO, Roberto – «Forme di spiritualità mistiche e contesto culturale contemporaneo», in *Credereoggi* 117 (2000) 77-89; SOLIGNAC, Aimé «Spiritualité. I. Le mot et l'histoire», in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, XIV, col. 1156-1160; SUDBRACK, Joseph – «Espiritualidad», in *Sacramentum Mundi*, II, Barcelona: Herder, 1972, pp. 830-849; VANDENBROUCKE, François – «Espiritualidad y espiritualidades», in *Concilium* 9 (1965) 48-64; VON BALTHASAR, Hans Urs – «Espiritualidad», in *Ensayos Teológicos, I: Verbum caro*. Madrid: Guadarrama, 1964, pp. 269-289; WAAIJMAN, Kees – «What is spirituality?», in *Acta Theologica Supplementum* 8 (2006) 1-18; WAAIJMAN, Kees; VRIEND, John – *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*. Leuven: Peeters Publishers, 2002.

⁶ Sobre Cristo como exegeta de Deus ver, depois de passar, claro está, por Jo1,18, sobretudo: POKORNÝ, Petr; ROSKOVEC, Jan – *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, onde se pode ler na p. 118: «This word made flesh – this bodily word – is the mediator of

antropológicas explícitas ou, pelo menos implícitas, que são determinantes e matriciais para aquelas. Neste sentido é, portanto, de suma relevância a análise da concepção que um dado autor possui do ser humano para melhor se poder compreender – de modo ressonante mas não impertinente – a sua espiritualidade e, igualmente, a sua concepção de Deus enquanto aspectos distintos, mas não separados nem totalmente separáveis uns dos outros.

Na realidade, todas as questões que naquela são formuladas, de um modo, umas vezes, mais ou menos vivencial, outras preferencialmente de uma forma abstracta, irrompem da grande e interpelante questão de quem é o homem, e em especial de quem é ele diante do interlocutor que o estabelece como tal, pois, como jamais podemos esquecer, o homem é, essencialmente, abertura a Deus, o qual é, por seu lado, a chave do penúltimo dos paradoxo dos paradoxos que é o homem ⁷. Se Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre e, mais recentemente, o sobrevalorizado e estridente Richard Dawkins vêm em Deus e/ou nas genuínas religiões a negação e a violação da humanidade tal deve-se, tão e somente, ao facto de eles não conhecerem quem é o homem nas suas últimas profundidades ⁸.

A própria espiritualidade – e não confundamos jamais este termo com as propostas sobejamente «*light*» ou esotéricas que pululam no mercado de publicações religiosas ou no de ofertas de «experiências espirituais» –, se não é traduzida de um modo demasiado abstracto, deve estar alicerçada no coração da vida do homem, no núcleo do mistério que é a pessoa humana se é que deseja indicar a este o caminho do Homem, do Homem por antonomásia, diante de quem todos

creation as the definitive exegete and hermeneut of God»; LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lectura del Evangelio de Juan*, I. Salamanca: Sígueme, 2001, pp. 105-111; MALONEY, Francis J. – «Telling God's Story», in ACHTEMEIER, Paul J.; DAS, Andrew A.; MATERA, Frank J. (ed.) – *The Forgotten God: Perspectives in Biblical Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002, 107-122.

⁷ Cf. LUBAC, Henri de – *Paradoxes, suivi de nouveaux paradoxes*. Paris: Seuil, 1959, p. 8: «L'homme est, lui-même, un paradoxe vivant».

⁸ Cf., entre outros estudos disponíveis: ALSTON, William – «The Autonomy and Explanation of Mystical Perception», in *Religious Studies* 34 (1998) 299-316; CABADA CASTRO, Manuel – *El Dios que da que pensar: Acceso. filosófico-antropológico a la divinidad*. Madrid: B.A.C., 1999; CHARME, Stuart – «Revisiting Sartre on the question of religion», in *Continental philosophy review*, vol. 33, n.º1 (2000) 1-26; FAULCONER, James E. – *Transcendence in Philosophy and Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2003; GODBY, Katherine E. – «Mystical Experience: Unveiling the Veiled», in *Pastoral Psychology*, vol. 50, n.º4 (2002) 231-242; McGRATH, Alister E.; McGRATH, Joanna Collicutt – *The Dawkins Delusion?: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. Nottingham: IVP Books, 2007; VAZ PINTO, António – *Ateísmo e Fé: à busca de Deus*. Braga: Apostolado da Oração, 1997; WARD, Keith – *The Big Questions in Science and Religion*. West Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2008.

os, e cada um dos, homens somente são, como nos diz a carta de Tiago – numa vera síntese da paideia cristã desenvolvida por Clemente de Alexandria – na sua versão para latim, «*initium aliquod creaturae*» (Tg. 1,18) ⁹, princípios do que devemos ser ¹⁰. Deste modo, podemos dizer, sem incorrer – esperamos – em erro, que a visão que um texto de dado autor apresenta do homem é um dos melhores, senão mesmo o melhor, instrumentos de interpretação da sua característica perspectiva espiritual, a qual, no fundo, se vimos bem o que com isto dizemos, não é senão a descrição da apropriação subjectiva, por parte daquele, da correcta relação que Deus deseja que ele constitua consigo.

Para qualquer autor espiritual, de facto, dizer «espiritualidade» é correlato de dizer «homem» com pronúncia «divina». Ela é como a ténue fronteira sem limites que se forma da união dos dois lados de uma inconsútil esfera. Um deles, o interior, fechado e delicadamente limitado por aquela divisão; o outro, o exterior, imenso e ilimitado, envolvendo inteiramente o meio essencial do primeiro. Assim, falar de Deus – fonte original e originante da única espiritualidade que existe, e em resposta à qual a espiritualidade da Igreja é a única genuína que, depois, se espelha nas distintas acomodações que dela fazem os sujeitos carismáticos e vice-versa ¹¹ – e da espiritualidade é olhar para o homem e procurar ver as suas dimensões constitutivas travejadas por um conjunto de elementos que, desde aquela, o orientam em direcção ao seu Criador e Consumador. Haverá, aliás, alguma outra maneira que nos permita remontar à nascente? O próprio Deus bíblico quando se comunica – condensando-se e desdobrando-se com intensidade máxima na revelação bíblica, mas que é desde sempre pressentido e desejado a partir da sua presença discreta e silenciosa no mais íntimo do coração

⁹ No texto grego original a força do sentido da expressão é bastante mais expressiva.

¹⁰ Cf. VARILLON, François – *La Pâque de Jesus*. Bayard: Paris, 2000, 108-109: «*Nous sommes des bouts d'homme, des hommes en devenir. Jésus, c'est l'homme. Parce qu'il est l'homme, il vit en plénitude ce que toute l'humanité doit vivre pour être purifié de cet égoïsme qui nous empêche d'être unis à Dieu*»; consultar, ainda: EDWARDS, M. J. – «Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos», in *Vigiliae Christianae* 54 (2000) 159-177; GRILLMEIER, Alois – *Cristo en la tradición cristiana: Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*. Sígueme: Salamanca, 1997, pp. 288-295; JAEGER, Werner – *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965; LADARIA, Luis F. – *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*. Madrid: Pontificia Universidad Comillas, 1980; MORTLEY, Raoul – *Connaissance Religieuse et Herméneutique chez Clément d'Alexandrie*. Leiden: E. J. Brill, 1973; OSBORN, Eric – *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005; PRONZATO, Alessandro – *Èste es el cristiano... y éste es su Dios: un comentario a la Carta de Santiago*. Santander: Sal Terrae, 2006.

¹¹ Sobre esta realidade cf., entre diversos títulos especializados: ARZUBIALDE, Santiago – *Theologia Spiritualis: el camino espiritual del seguimiento a Jesús*, I. Madrid: Pontificia Universidad Comillas, 1989, pp. 17-46; MATANIÇ, Atanasio – *Le scuole di spiritualità nel magistero pontificio*. Brescia: La scuola, 1964; SAN JOSEPH; Lucien-Marie de – «École de Spiritualité», in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, IV, 1960, col. 116-28; VON BALHASAR, Hans Urs – «El evangelio como criterio y norma de toda Espiritualidad en la Iglesia», in *Concilium* 9 (1965) 7-25.

humano – não o faz apenas para falar de si, mas para, estimulando o cristalino encanto do coração humano, revelar algo sobre este ¹².

Em resultado disto, dizendo por outras palavras o que já fomos tentado transmitir, toda a espiritualidade está, definitivamente, envolta, de modo temático ou atemático, pela descrição do caminho do homem até ao Homem segundo o desígnio de Deus para ele, ou melhor – pois Deus não tem um projecto para o homem, mas, isso sim, o homem é que é o projecto de Deus –, segundo o desígnio de Deus que é, precisamente, o Homem. A espiritualidade, em vista disto, é o pseudónimo da vida autenticamente humana, do homem orientado para a plenitude cristiforme da sua existência. Por esta razão, escrever sobre espiritualidade – mesmo quando, aparentemente, não se trata senão de falar de Deus, o que, se não for ponderado, pode fenecer numa espécie de angelismo desencarnado que desagua constantemente no *Verlegenheit* das «doenças espirituais» e «espiritualidades doentes» que negam, contundentemente, o que Shakespeare cantou quando uma das suas personagens disse «*How beauteous mankind is!*»¹³ – requer que enchamos sempre a caneta com a tinta do humano, com a sua vida e com os conceitos que o dizem, que o narram, que o declinam. Por detrás de todo a tapeçaria de um texto de espiritualidade – e não cremos estar a enveredar por nenhum utupismo que venha desde Jambulo a Laurence e Andrew Wachowski – está patente, desde o seu revés que inverte a actividade decifradora dominante, a tecedura de uma antropologia que o sustenta e une os seus distintos «*disiecta membra*» e «*disiecta momenta*». É esta costura, esta face oculta – que é ao mesmo tempo fulcral e resistente à reescrita explicativa –, que buscaremos deslindar no texto que iremos analisar. Diligenciaremos ter isto solidamente em perspectiva.

1. *Balada para um díptico:* a «*Démonstration*»

A *Démonstration* é – na versão que nos chegou com esse nome – uma obra compósita com uma história de redacção assaz intrincada. Ela surge-nos

¹² Podemos dizer que toda a obra de Abraham Joshua Heschel orbita sobre esta realidade. Cf. *Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1976; Id. – *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1976; Id. – *A Passion for Truth*. Woodstock: Jewish Lights Publishing, 1995.

¹³ SHAKESPEARE, William – *The Tempest*. London: Penguin Classics, 2007, acto 5, cena 1, lin. 183-184. Na realidade o que dissemos acerca das espiritualidades pode ser igualmente dito das religiões que – não obstante um aparente fascínio – degradam o homem, ou um dos seus dois géneros constituintes, seja nos seus textos fundacionais, seja nos textos jurisprudenciais que daqueles dimanam.

constituída por duas grandes secções substancialmente distintas que compõem um díptico bastante singular e que fariam parte de um muito maior projecto apologético. Este visaria – segundo nos revela o nosso Autor ¹⁴ – apresentar um conjunto de caminhos para o conhecimento da existência de Deus – bem como da natureza do seu justo culto – adaptado ao maior, e mais diversificado, número possível de leitores. Este labor englobaria, entre outros – caso tivesse sido conduzido a bom término –, o juvenil e inacabado *Traité de la nature de l’homme* bem como a *Réfutation du système de Malebranche sur la nature de la grâce* ¹⁵, acabado em 1687, mas apenas publicado, em 1820, mais de cem anos após a morte de François Fénelon.

Na realidade, não obstante os seus denodados esforços – e insistências de amigos e conhecidos ¹⁶ – para que tal projecto fosse concluído, os seus cargos na corte, as polémica sobre o quietismo e o jansenismo em que se viu envolvido, bem como os deveres pastorais do seu ministério sacerdotal e, depois, episcopal, não lhe deixaram nem tempo, nem liberdade exterior e interior, para completar o seu projecto editorial. Esta é, acreditamos, também a razão última pela qual esta obra, que estamos agora a estudar, não está embebida naquela exactidão e perspicuidade que ele a poderia haver provido – e de que os seus outros textos estão dotados – caso tivesse tido a vontade manifesta de as publicar tal como elas até hoje nos chegaram. Mas isso, porém, sabemo-lo bem, não aconteceu.

Efectivamente, as suas duas partes foram primeiramente – antes de pasarem a formar uma obra única – impressas e editadas isoladamente e – o que é mais grave ainda – sem a sua autorização. A primeira – constituída por uma apologética mais popular, ultimamente apelidada de *L’Art de la nature*, mas que, aquando da sua primeira edição avulsa, havia surgido com o mais explicito título de *Démonstration de l’existence de Dieu, tirée de la connaissance de la Nature et proportionnée à la faible intelligence des plus simples* – foi impressa, sem lhe ser atribuída, em 1713 ¹⁷ e refere as vias do conhecimento de Deus mais acessíveis ao comum dos homens menos adestrados nas lides especulativas. A segunda parte – a *Démonstration de l’existence de Dieu et de ses attributs, tirée des preuves purement intellectuelles et de l’Idée de l’Infini même* – só viu a sua publicação ser feita postumamente em 1718 e apresenta os argumentos metafísicos da exis-

¹⁴ Cf. *Correspondance*, X, pp. 201s; XI, pp. 179-181.

¹⁵ Daqui em diante referido pela abreviatura *Réfutation*.

¹⁶ Cf. *Correspondance*, XII, p. 225.

¹⁷ O fim do anonimato ocorreu nesse mesmo ano aquando de uma segunda edição impressa em Amesterdão por François L’Honoré.

tência de Deus ¹⁸. Além do mais – e para complicar ainda mais o estudo da sua gestação –, segundo os historiadores e estudiosos desta obra ¹⁹, a presente segunda parte será mais antiga do que a primeira.

Na realidade, a génese da secção de apologética metafísica deve remontar aos anos anteriores a 1686-87, período do qual nos chegaram relatos dos primeiros propósitos da sua composição. Nestes anos, François Fénelon estava, a pedido de Jacques-Bénigne Bossuet – que era, então, bastante antes do início da «querelle» do «*pur amour*» que os haveria de afastar decididamente, seu amigo e confidente –, imerso na escrita da complexa supracitada obra que buscava rebater as posições que o sacerdote oratoriano Nicolás Malebranche havia exposto no seu polémico *Traité de la nature et de la grâce* de 1680, no qual, aparentemente, este filósofo cartesiano estaria a negar a livre providência divina. Bossuet, de facto, temia que as posições deste debelassem a importância do seu longamente preparado *Discours sur l'histoire universelle* publicado em 1681. Porém, tendo entre mãos o texto féneloniano, acabaria por o recusar publicar por achá-lo demasiado «subtil».

Tendo isto presente, e vendo atentamente a *Réfutation* e a segunda parte da *Démonstration*, não é difícil de encontrar bastantes paralelismos entre elas, a ponto de aperceber-nos claramente que os argumentos da primeira são muitas vezes desenvolvimentos daqueles que estão patentes nesta última. Contudo, o mesmo pode ser dito da primeira parte da *Démonstration*, a qual é também, em diversas ocasiões, retomada e ampliada na obra de refutação do cartesianismo malebranchiano. Deste modo, a manter-se as referidas – e em nossa opinião, correctas – opiniões dos historiadores, a disparidade cronológica entre a génese das duas partes da *Démonstration* deverá ser menor do que o hiato temporal existente entre o início da redacção da parte metafísica e a conclusão da composição da *Réfutation*. Todavia, dito isto, devemos manter, devido a dados externos e internos, a prioridade da apologética metafísica em relação à de cariz popular, não só no que concerne ao seu mais antigo princípio, mas, igualmente, à sua composição última.

¹⁸ É deste ano que data, igualmente, a primeira edição conjunta da obra impressa por Florentin Delaulne em Paris.

¹⁹ Cf. – além da sintética e magnífica introdução às notas críticas da *Démonstration* da autoria de Jacques Le Brun (*Fénelon: Œuvres*, II, pp. 1529-1540), que nos serviu de apoio na redacção desta nossa apresentação da história da redacção –, sobretudo: BRUNSCHVICQ, Léon – *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris: Alcan, 1927; GOUHIER, Henri – *Fénelon philosophe*. Paris: Vrin, 1977; CAPPÀ, Francesco – *La fede e l'amore di sé: François Fénelon e la coscienza religiosa nell'età cartesiana*. Milano: Glossa, 2003.

Aprofundemos, agora, a natureza de cada uma das suas duas partes, seguindo a ordem do «*textus receptus*» na edição crítica que estamos a seguir. Escrita para apresentar alguns argumentos diante do surgir de um novo tipo de ateísmo filosófico proveniente do património judaico-cristão, a *Démonstration* trata-se, como dissemos já anteriormente de passagem, de uma obra que busca dialogar com algumas posições que, com maior frequência, eram citadas ao seu tempo para questionar a existência de Deus, ou, pelo menos, a possibilidade de demonstrá-la. A primeira parte – a apologetica popular –, seguindo no encalço de obras tão clássicas como o *De natura deorum* de Cícero mas realçando singular e originalmente o carácter do impacto estético da observação, parte de uma fina utilização quer dos dados da observação comum, quer dos das ciências susceptíveis de serem conhecidos por meios de divulgação acessíveis às pessoas mais simples, para provar a existência de um ser supremo. O nosso Autor fá-lo a partir de dois pontos: a) da observação da ordem e perfeição do Universo em geral, bem como da de alguns dos seus componentes – em especial o homem –, a qual pode ser admitida por todo o homem desprovido de preconceitos ou limitações profundas, seja mediante a mais elementar sensatez, seja pela meditação filosófica mais simples, o que leva Fénelon, igualmente, a refutar as posições epicuristas; b) da reflexão, na senda de Agostinho, acerca da génese psicológica da ideia da unidade que, diante do carácter sucessivo e impenetrável da alma humana, lhe leva a concluir que aquela ideia não pode ser senão a ideia de Deus.

Na segunda parte – a apologetica metafísica –, o arcebispo de Cambrai, partindo da dúvida metódica de Descartes, busca chegar ao conhecimento de uma primeira verdade. A conclusão deste processo – tal como no caso do filósofo de La Haye en Touraine – é uma paráfrase do bem conhecido «*cogito*». Desde aqui, Fénelon segue, de consequência em consequência, até à ideia de um ser necessário, necessariamente e infinito verdadeiramente existente ao qual, comumente, se chama «Deus». Esta realidade comove o seu espírito e, diante do «*Celui qui est*» – a formulação que para ele melhor exprime a natureza infinita da divindade –, o nosso Autor deixa-se levar por elevações e orações espirituais – muitas delas traduções livres de célebres preces de Agostinho – de louvor a Deus que ele articula com aquela referida formulação para começar a abordar o elenco dos atributos divinos e contestar o sistema de Espinoza.

Depois de termos feito referência acerca do seu carácter – tratado de apologetica multifacetado –, do seu objectivo – demonstrar a existência de Deus – e da sua disposição geral – composto de duas partes apropriadas a dois público-alvo distintos –, façamos uma brevíssima referência à importância do estudo desta obra dentro do contexto da obra féneloniana. Como dissemos – devido às peculiares circunstâncias envoltas na sua publicação – esta é, à primeira vista, uma obra que dificilmente pode ser considerada uma «*opera magna*» dentro dos escritos do arcebispo de Cambrai. Não obstante, e talvez mesmo por aqueles citados condicionalismos – o seu cunho

de redacção inicial, propedêutico, descomprometido e, assim, cheio de uma naturalidade que une, de um modo muito peculiar, o sentimento ao pensamento que, mesmo quando trata de temas que exigem todo o rigor do raciocínio e da exposição deste, patenteia uma eloquência afectuosa e persuasiva – ela pode ser de um valor inestimável para um primeiro esforço de aproximação rigorosa ao pensamento de Fénelon e à história da sua evolução.

Dizemos isto por dois motivos. Por um lado – no que concerne ao estudo do seu pensamento –, não sendo a *Démonstration* uma obra eminentemente espiritual, ela é, por isso mesmo, um instrumento adequadíssimo para se poder inferir de um modo mais neutro os fundamentos antropológicos – sempre derivados de uma teologia que os fundamentam – que estarão na base da sua espiritualidade, pois toda a sua antropologia está indelevelmente marcada pelo que é o homem sob a acção do Espírito de Deus. Por outro lado – no que concerne ao estudo das origens do seu pensamento –, podemos encontrar, nas suas duas partes, testemunhos das raízes de um pensamento espiritual que – apesar de não poucas vezes ser erroneamente estimado como meramente derivado do contacto do nosso Autor com Jeanne-Marie Bouvier de la Motte-Guyon, mais conhecida na história da espiritualidade cristã como Madame Guyon – são anteriores ao mais antigo encontro pessoal ou impessoal entre ambos, mesmo que se deva admitir que em alguma coisa o seu contacto posterior possa ter deixado alguns elementos na redacção final da *Démonstration*. Referimo-nos, por exemplo, à fundamentação das suas posições na ideia da infinitude divina – sustentáculo e motivação última da sua doutrina do «*pur amour*» –; ao valor dado ao recto uso da razão mesmo nos estados místicos mais avançados – que Madame Guyon sempre negou apesar dos esforços de Fénelon em alertar-lhe para os perigos daí decorrentes –; à importância dada àquela referida ideia como mediadora entre Deus e o homem que a descobre em si e, entre outras, à prioridade dada por ele ao carácter essencial da natureza de Deus – o Amor – em relação ao atributo da sua perfeição.

2. A concentricidade das ondas: as fontes de um pensamento

Quando acusado de haver plagiado, para a redacção do seu *O nome da rosa*, uma ideia anterior de um escritor grego, Umberto Eco, no *Postille al Nome della rosa*²⁰, defende-se citando o que havia posto uma das personagens daquela novela –

²⁰ Cf. «Postille al Nome della Rosa», in Eco, Umberto – *Il Nome della Rosa*. Milano: Bompiani 1983, p. 513: «*Si fanno libri solo su altri libri e intorno ad altri libri. (...) I libri parlano sempre di altri libri e ogni storia racconta una storia già raccontata. Lo sapeva Omero, lo sapeva Ariosto, per non dire di Rabelais o di Cervantes*».

William of Baskerville – a dizer: «Muitas vezes os livros falam de outros livros»²¹. O mesmo pode e deve ser dito das pessoas e John Donne já o sintetizou para a posteridade de modo inequívoco: «*All mankind is of one author, and is one volume. (...) No man is an island, entire of itself; every man is a piece of the Continent*»²².

Resumindo estas duas asseverações, devemos reconhecer que falar de uma pessoa sem fazer referência a uma bagagem cultural recebida – humana, académica, espiritual... – é, na melhor das hipóteses, incorrer numa demanda votada ao fracasso. Há sempre, pelo menos, que tentar contextualizá-lo, relacioná-lo, discernir os seus contornos de continuidade e descontinuidade, peculiaridades e repetições, que nos permitem vislumbrar a sua autêntica originalidade pessoal e criativa que chega até à margem – a leitura – como resultado de uma expansão de ondas concêntricas – a cadeia de elos de transmissão sucessivos –. Mais ainda – devemos concordar – quando se trata de um escritor. A novidade da escrita é, muitas vezes, uma diminuta parte da produção literária, um *addendum* diminuto fruto de ideias anteriores: os autores medíocres plagam-nas, os grandes tornam-las emprestadas para, sobre os ombros dos que os antecederam – «*nanos gigantium humeris insidentes*» como disse Bernardo de Chartres citado por João de Salisbury²³ –, tentarem ir um cabelo mais longe, uma onda mais além. Neste brevíssimo trabalho, não poderemos, porém, ser exaustivos na análise de todos os elementos que convergiram em François Fénelon: nem na sua obra em geral, nem na *Démonstration* em particular. Deste modo, e conscientes daquela limitação, limitaremos o nosso estudo das raízes do pensamento féneloniano, tal como aquelas podem ser apercebidas no «*textus receptus*» da obra que estamos a estudar – e somente a estas²⁴ –, a quatro das suas mais significativas influências: Agostinho de Hipona, Benet of Canfield, François de Sales e René Descartes.

O primeiro grande autor de quem é devedor o arcebispo de Cambrai é Agostinho de Hipona (354-430)²⁵. Este, por alguns considerado o responsável pela

²¹ Cf. Eco, Umberto – *O Nome da Rosa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1984, p. 208.

²² Cf. «Meditation XVII», in DONNE, John – *Devotions Upon Emergent Occasions and Death's Duel*. New York: Vintage, 1999, pp. 102-107.

²³ Cf. SOUTHERN, Richard – *The Making of the Middle Ages*. New Haven: Yale University Press, 1961, pp. 193ss.

²⁴ Clarificando: não é nosso propósito referir todos os aspectos destas influências, mas apenas aquelas parcelas delas que estão patentes na *Démonstration*.

²⁵ Cf. AGAËSSA, Paul – *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin: Image, Liberté, Pêché et Grâce*. Paris: Médiasèvres, 2004; GOULVEN, Madec – *Petites études augustiniennes*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1994; LAWLESS, George – «On Understanding Augustine of Hippo», in *Downside Review* 100 (1982) 31-46; O'DALY, Gerald P. – «Did St. Augustine Ever Believe in the Soul's Pre-Existence?», in *Augustinian Studies* 5 (1974) 227-235.

estruturação dos fundamentos basilares de uma filosofia cristã, defende que o homem é composto por um corpo e uma alma racional, pela qual a sua intimidade se manifesta como uma trindade – «*memoria*», «*intelligentia*» e «*voluntas*» – que fazem dela uma imagem da Trindade divina. Os dois elementos são igualmente necessários para se poder falar do homem, mas a alma possui uma primazia inquestionável, comprovada pelo facto de que, na sua união, o corpo está totalmente subordinado à alma, que, porém, não é nem divina nem preexistente à formação inicial do corpo. Para o hiponense, assim, o homem é uma alma racional que se serve de um corpo material e mortal, o qual, não obstante, é considerado como uma realidade positiva na medida em que foi criado por Deus. A meta do homem é a felicidade, mas ele não a alcança satisfazendo os seus apetites egocêntricos, mas somente amando a Deus por ele mesmo. Na realidade, Deus criou o homem à sua imagem e somente nele este pode encontrar a realização dos seus desejos mais autênticos. Por este motivo, o homem só pode descobrir a justa medida do seu proceder no amor que está orientado para Deus. Contudo, é bem evidente que o homem sucumbe frequentemente ao amor desordenado por si, pois está ferido pelas marcas do pecado original, das quais não se pode libertar pelas próprias forças, porquanto no estado pós-lapsário já não se trata somente de uma questão de o desejar, mas de também podê-lo – o que não é o caso sem a ajuda da graça medicinal de Cristo que lhe permite lutar eficazmente contra as inclinações da concupiscência –.

Imediatamente a seguir, cronologicamente falando, devemos apresentar Benet of Canfield (1562-1611) ²⁶. O seu pensamento espiritual, profundamente marcado pelo de dois outros franciscanos – Boaventura e Hendrik Herp –, e que está perfeitamente resumido e sistematizado na sua famosa *The Rule of Perfection* ²⁷, centra-se na busca da realização escalonada da vontade de

²⁶ Este é o nome pelo qual é mais conhecido William Benedict Fytch. Originário de Essex, Inglaterra, este antigo anglicano fez-se monge capuchinho em França. De entre a sua produção literária devemos ressaltar: *The Rule of Perfection* – mais conhecida pelo seu nome francês: *Le Chemin de Perfection*, a qual foi colocada no índice em 1689 durante a «*querelle*» sobre o quietismo – e *The Christian Knight*. Cf., entre uma bibliografia que, felizmente, já vai fazendo jus a este grande autor: RENAUDIN, Paul – *Un maître de la mystique française: Benoît de Canfield*. Paris: Spes, 1956; GULLICK, Etta – «The supereminent Life and the Contemplation of the Passion in the Doctrine of Benet of Canfield», in *Laurentianum* 13 (1972) 401-436; VAN ASSELDONK, Optat – «Le Christ crucifié, Dieu-Homme, dans la doctrine de Benoit de Canfield», in *Laurentianum*, vol. 24, n.º3 (1983) 328-430; BUCKLEY, Michael J. – «Seventeenth-Century French Spirituality», in DUPRÉ, Louis; SALIER, Don E. (ed.) – *Christian Spirituality, III: Post-Reformation and Modern*. New York: Herder & Herder, 1989, pp. 28-30; COGNET, Louis – *La Spiritualité Moderne, I: L'essor: 1500-1650*. Paris: Aubier, 1966, pp. 244-258; DE NANT, Candid – «Benoît de Canfield», in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, I, col. 1446-1451.

²⁷ CANFIELD, Benet of – *Rule of Perfection*, in EMERY, Keneth – *Renaissance Dialectic and Renaissance Piety: Benet of Canfield's: A Translation and Study = Medieval & Renaissance Texts & Studies*, vol. 50 (1987). Tempe: Arizona, 1987.

Deus: desde os cumprimentos dos preceitos exteriores conhecidos pela lei amorosa de Deus e o recto uso da razão; passando pela conformidade com o «*Divine Pleasure*» ou vontade interior de Deus que é comunicada pelo conhecimento que se recebe pela contemplação; até se chegar – seguindo o esquema clássico das três fases – à união com a vontade essencial de Deus como meio para o conhecimento da «*Superminent Life*». Esta seria a própria essência divina e, segundo Canfiel, seria cognoscível pelos homens de um modo contínuo e imediato sem imagens fornecidas pelos sentidos. Isto ocorreria quando o crente – pelo amor e a fé postos na contemplação – deixa que Deus «*annihilates*» o sensorial exterior para, por transmutação gratuita, permitir a experiência do sensorial sobre-essencial.

François de Sales (1567-1622) ²⁸ e o seu pensamento espiritual são, pela sua vez, muito mais conhecidos. A sua doutrina – que está, essencialmente, consignada em duas obras que já são considerados clássicos da espiritualidade cristã: a *Introduction à La Vie Devote* e o *Traité de l'amour de Dieu* – está toda ela centrada no amor de Deus e na resposta do homem a este dom que se pode resumir no lema da sua vida que ele desenvolve extensivamente desde a perspectiva da indiferença: «*Ne demander rien; ne rejeter rien*». Esta, correlato da desapropriação, é especialmente necessária quando o contemplativo – em consequência do movimento de amor por si mesmo – experimenta, com grande aridez e algum desânimo – ou como lhe chama este autor: a «*blesure d'amour*» –, a ausência sensível de Deus. Para François de Sales o amor é um «*incrementum*» que ele descreverá como um «*extasis*», uma saída de si para que o homem possa unir-se a Deus e receber de ele, o gosto e o gozo das realidades espirituais, sem que estas o eximam de uma vida dedicada à docilidade, simples e generosa, ao Espírito de Cristo que se traduz num viver as tarefas quotidianas com desapego e ânimo livre como se se estivesse sempre na presença do Amado. A referida «*sainte indifférence*», ou abandono confiado nas mãos de Deus Pai, deve estender-se até à própria perspectiva da salvação, na medida em que, como expressão paradoxal da generosidade humana agradecida, o coração do crente verdadeiramente indiferente – fruto da conversão e da prática do amor a Deus através da união

²⁸ Cf., ainda que – devido ao seu sobejo conhecimento – apenas de passagem: BUCKLEY, Michael J. – «Seventeenth-Century French Spirituality», in *Christian Spirituality*, III, pp. 32-41; COGNET, Louis – *La Spiritualité Moderne*, I, pp. 274-309; PERNIN, R. – «François de Sales», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VI, col. 736-762; SEROUET, Pierre – «François de Sales», in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, V, col. 1057-1097; STOPP, Elizabeth – «François de Sales», in JONES, Cheslyn; WAINWRIGHT, Geoffrey; YARNOLD, Edward (ed.) – *The Study of Spirituality*. New York: Oxford University Press, 1986, pp. 379-385.

com a sua vontade – deve estar disposto a amar mais a condenação eterna em união com a vontade de Deus, do que o céu sem ela ²⁹.

Finalmente – para acabarmos esta breve apresentação de algumas das mais significativas fontes do pensamento féneloniano que estão patentes na *Démonstration* –, devemos fazer uma breve referência a René Descartes (1596-1650) ³⁰. A sua antropologia elabora-se desde a convicção de que o homem é um corpo-máquina material – cuja essência consiste unicamente na extensão, a «*res extensa*» – ao qual está unida uma alma imaterial em que não há mais do que pensamentos – a sua essência é, de facto, somente pensamento, a «*res cogitans*» –. Esta união, devemos realçar, não se dá entre duas substâncias incompletas, mas cada uma delas é, em si mesma, completa. A alma é «coextensiva» a todo o corpo sem ocupar especialmente uma das suas partes, mas não obstante, actua mais particularmente no cérebro pela glândula pineal, através da qual, segundo este pensador, está unida ao corpo. Pela mediação desta glândula, a alma conduz os «espíritos animais» – pelos poros do cérebro – em direcção aos músculos do corpo sempre que deseja que este realize uma acção. Do mesmo modo, aqueles referidos «espíritos» fazem aquela glândula actuar sobre a alma dando origem às percepções e paixões. Estas, pela sua natureza, são sempre boas e devem ser usadas pela vontade livre do homem para conhecer o bem e o mal. Na realidade, a felicidade do homem, para Descartes, somente pode vir da virtude, a qual se encontra no desejo exclusivo das coisas que, desde sempre, por uma deliberação da providência divina, dependem do livre-arbítrio. Neste contexto, a tarefa do homem é descobrir e colaborar com o plano de Deus que se revela através da sua solicitude para com ele.

²⁹ Cf. FRANÇOIS DE SALES – *Traité de l'amour de Dieu*, IX, 4, in RAVIER, André (ed.) – *François de Sales: Œuvres* Paris: Gallimard, 1969, p. 770: «l'indifférent (...) aimerait mieux l'enfer avec la volonté de Dieu, que le paradis sans la volonté de Dieu. Oui même il préférerait l'enfer au paradis, s'il savait qu'en celui-ci il y eût un peu plus du bon plaisir divin qu'en celui-ci: en sorte que si, par imagination de chose impossible, il savait que sa damnation fût un peu plus agréable à Dieu que sa salvation, il quitterait sa salvation et courrait à sa damnation».

³⁰ Cf. BEYSSADE, Jean-Marie – *Études sur Descartes: L'histoire d'un esprit*. Paris: Seuil, 2001; COTTINGHAM, John – *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992; FAYE, Emmanuel – *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*. Paris: Vrin, 1998; GRIMALDI, Nicolas – *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*. Paris: Vrin, 1988; RODIS-LEWIS, Geneviève – *L'Anthropologie cartésienne: recueil d'articles*. Paris: P.U.F., 1990.

3. As vértebras de uma espiritualidade: a perspectiva antropológica presente na «*Démonstration*»

Como dissemos a seu devido tempo a *Démonstration* não é essencialmente nem uma obra de espiritualidade, nem de teologia espiritual, mas muito mais um texto fundamentalmente de teologia natural e de teologia filosófica. Assim, os pressupostos que orientam a sua reflexão prescindem – num primeiro momento e por motivos metodológicos que desejam dar um valor positivo às suas reflexões – dos dados da revelação. Todavia, e não perdendo de vista esta realidade, pode-se, de modo disseminado, encontrar neste texto referências explícitas a noções de antropologia bíblica que complementam, de um modo congruente com os seus objectivos internos, a sua concepção do homem. Deste modo, cremos que é de grande utilidade – ainda se num primeiro momento esta possa parecer uma preocupação injustificada – seguir o próprio delineamento cogitado e assinado por François Fénelon: i) inicialmente faremos referência à descrição que o nosso Autor faz do homem desde a sua reflexão essencialmente filosófica e do senso comum – ainda que nesta possamos discernir uma certa permeabilidade à visão antropológica judaico-cristã –; ii) somente depois iremos dirigir a nossa atenção para os poucos, mas relevantes, dados irredutivelmente bíblico-religiosos que dão uma maior profundidade, e textura nova, àqueles.

i) Para Fénelon, desde o contexto filosófico, o homem é um ser pensante³¹, composto de corpo³² e de alma³³, «*intimement unis ensemble*»³⁴ por um princípio

³¹ *Démonstration*, pp. 547.609; cf. *Lettres M&R*, III, bis, p. 779; *La nature*, p. 857. De notar que estas referências não são exaustivas, mas tão só ilustrativas. Na medida do possível, à frente de cada referência à *Démonstration*, apresentaremos – também apenas a modo indicativo – passagens paralelas de outras obras fénelonianas. Para estas utilizaremos as seguinte abreviaturas: *Explication des Maximes des Saints sur la Vie Intérieure*: [Explication]; *Réfutation du système du père Malebranche sur la nature et sur la grâce*: [Réfutation]; *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*: [Lettres M&R]; *Ceuvres spirituelles*: [Ceuvres spirituelles]; *La nature de l'homme expliquée par les simples notions de l'être en général*: [La nature]. Também para estas obras servir-nos-emos das suas edições criticamente editadas por LE BRUN, Jacques (ed.) – *Fénelon: Œuvres*, 2 vol. Paris: Gallimard, 1983/1997. De notar, ainda, que, se assim o acharmos oportuno – e isso dependerá da sua relevância relativa –, faremos breves alusões a possíveis analogias com outros autores. Neste caso, e somente neste, evitaremos sobrecarregar as nossas referências com referências às edições concretas que consultámos, remetendo apenas para a divisão interna das obras. Isto, juntamente com o manter sempre o seu título no respectivo idioma de origem, será, cremos, suficiente para permitir localizá-las numa qualquer versão. Somente abdicaremos desta metodologia quando fizermos citações explícitas destas obras.

³² Cf. *Démonstration*, p. 538; *Lettres M&R*, I, p. 695. Ver PLATÃO – *Timeo*, 44d. ss; CÍCERO – *De natura deorum*, II, 54, 133ss.

³³ Cf. *Démonstration*, pp. 548ss; *La nature*, p. 842.

³⁴ *Démonstration*, p. 549; cf. *Lettres M&R*, I, p. 730. Ver BOSSUET, Jacques-Bénigne – *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, III.

que os transcende³⁵. Enquanto que possui um corpo, o homem está inserido na materialidade do universo criado³⁶; enquanto é dotado de um alma espiritual, está acima daquela e ascende a uma dimensão propriamente espiritual³⁷. Por esta – criação imediata do ser uno e infinito a que chamamos Deus³⁸ – é dotado de conhecimento³⁹, vontade⁴⁰, inteligência⁴¹ e memória⁴². Além do mais, na alma, surgem ideias que passam pelos sentidos⁴³ e – o que é ainda mais extraordinário – outras que «*sont en moi indépendamment des sens, de l'imagination, et des impressions des corps*»⁴⁴, as quais, para o arcebispo de Cambrai, atestam, precisamente, a sua natureza espiritual. Não é excessivamente claro se para ele, que segue tão de perto a Descartes na sua segunda parte desta obra, os dois componentes ontológicos do homem são duas substâncias individuais ou, pelo contrário – como nos parece –, somente uma substância composta de «*deux natures diverses*»⁴⁵ que apenas podem ser separadas por algo que destrua a natureza íntima e a finalidade última da sua união. De facto – e procurando explicar esta nossa convicção –, ao afirmar que os referidos elementos constitutivos do homem subsistem – sem se excluírem radicalmente – numa unidade em que há uma «*dépendance réciproque*»⁴⁶ em, e desde, uma mútua co-determinação, estamos convictos de que ele se afasta relativamente da estrita concepção cartesiana que levou ao filósofo francês a ficar indelevelmente associado ao dualismo e ao solipsismo filosóficos. Não obstante – e esta precisão deve ser feita –, na sua inclinação agostiniana, também nos parece que o nosso Autor igualmente se afasta da concepção bíblica do homem como uma unidade psicossomática.

Em todo o homem encontra-se um «*maître intérieur*»⁴⁷ o qual – ainda que Fénelon não o identifique clara e formalmente com o «*magister intimus*» do hiponense – podemos supor que é a voz de Deus na consciência humana. Esta consciência está estritamente relacionada com o livre-arbítrio – que capacita

³⁵ Cf. *Démonstration*, p. 550; *Lettres M&R*, I, p. 705.

³⁶ Cf. *Démonstration*, p. 538; *Lettres M&R*, I, p. 707.

³⁷ Cf. *Démonstration*, p. 538.

³⁸ Cf. *Démonstration*, pp. 615-623.648; *Œuvres spirituelles*, p. 713; *Lettres M&R*, IV, p. 790.

³⁹ Cf. *Démonstration*, p. 538; *La nature*, p. 853.

⁴⁰ Cf. *Démonstration*, p. 569; *Explication*, p. 1005.

⁴¹ Cf. *Démonstration*, p. 536; *Lettres M&R*, II, p. 719.

⁴² Cf. *Démonstration*, p. 554.

⁴³ Cf. *Démonstration*, p. 553; *Lettres M&R*, II, p. 738s.

⁴⁴ *Démonstration*, p. 565; cf. *Explication*, p. 1071. Ver AGOSTINHO – *De libero arbitrio*, II, 8, 21s;

Id. – *De magistro*, XII.

⁴⁵ Cf. *Démonstration*, p. 566.

⁴⁶ *Démonstration*, p. 549; cf. *Lettres M&R*, II, pp. 729s.

⁴⁷ Cf. *Démonstration*, pp. 560-565. Ver AGOSTINHO – *De magistro*; MALEBRANCHE, Nicolas – *Conversations chrétiennes*, II, 15.

o homem para eleger uma dada realidade em detrimento de outra ⁴⁸ – de que é dotada a pessoa. Por aquela voz que se repercute na sua mais íntima interioridade, o homem é capaz de actualizar o livre-arbítrio segundo a sua recta orientação ao bem ⁴⁹, tornando-se, nesse caso, realmente livre. Esta liberdade ⁵⁰, que radica na própria natureza da alma, ainda que total e verdadeiramente real, para o arcebispo de Cambrai, é identicamente situada, circunstanciada e «*dépendante*» ⁵¹, o que lhe permite afirmar – contra, por exemplo, o platonismo filosófico – que ela vem do nada, ou seja, que é uma realidade criada ⁵². A sua valorização da corporeidade humana permite-nos inferir que ele não a via como algo desprovido de valor ou dignidade, mas – enquanto parte integrante de uma criação toda ela boa e apenas ferida pelo mau uso do livre-arbítrio que leva a que um «*aime ses erreurs, s’y obstime et craint de s’en détromper*» ⁵³ –, um motivo de admiração afectuosa e de louvor do seu Criador ⁵⁴: aquele único ser que é por ele mesmo ⁵⁵ e se patenteia ostensivamente no criado: «*Voilà le grand objet du monde entier, où Dieu, comme dans un miroir, se présente au genre humain*» ⁵⁶.

Relacionada com esta última apreciação, está patente em toda a *Démonstration*, o valor positivo do papel e da dimensão dos sentidos corpóreos – primeiro caminho em direcção ao encanto diante da natureza; aspecto que o afasta decididamente da metodologia cartesiana ⁵⁷ –: do olfacto ⁵⁸, da visão ⁵⁹, da audição ⁶⁰ e do paladar ⁶¹ que são comandadas desde o cérebro, centro daquelas maravilhas ⁶². O homem, enquanto ser que é superior aos seus meros instintos ⁶³, surge, ainda, como um ser social, como um ser de relações que devem ser empreendidas e cultivadas para o seu próprio desenvolvimento pessoal. Capaz de fascinar-se,

⁴⁸ Cf. *Démonstration*, pp. 572s; *Lettres M&R*, II, p. 742; *La nature*, p. 859.

⁴⁹ Cf. *Démonstration*, p. 560; *Lettres M&R*, III, bis, pp. 777-779.

⁵⁰ Cf. *Démonstration*, p. 572; *Ceuvres spirituelles*, p. 709; *Lettres M&R*, I, p. 709.

⁵¹ *Démonstration*, pp. 573; consultar, ainda, *Ibid.*, pp. 568ss.613ss; *Lettres M&R*, II, p. 720.

⁵² Cf. *Démonstration*, p. 574; *Lettres M&R*, II, pp. 729.

⁵³ *Démonstration*, p. 613; cf. *Réfutation*, p. 368; *Explication*, p. 1010.

⁵⁴ Cf. *Démonstration*, pp. 592-594.

⁵⁵ Cf. *Démonstration*, p. 643s; *Lettres M&R*, III, p. 759.

⁵⁶ *Démonstration*, pp. 592; cf. ainda, *Ibid.*, pp. 509s.595.641; *Réfutation*, p. 357s. Ver 1Cor.13,12.

⁵⁷ Cf. *Démonstration*, p. 509 e, em contraponto DESCARTES, René – *Méditations métaphysiques*, III, o qual, a dado momento, afirma: «*Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens*», in BRIDOUX, André (ed.) – *Descartes: Œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1987, p. 284.

⁵⁸ Cf. *Démonstration*, p. 546; *Lettres M&R*, I, p. 701.

⁵⁹ Cf. *Démonstration*, p. 544; *Lettres M&R*, I, p. 701.

⁶⁰ Cf. *Démonstration*, p. 544; *Lettres M&R*, I, p. 701.

⁶¹ Cf. *Démonstration*, pp. 545s; *Lettres M&R*, I, p. 701.

⁶² Cf. *Démonstration*, p. 543.

⁶³ Cf. *Démonstration*, p. 516.

espantar-se, encantar-se e «*admirer l'art qui éclate dans toute la nature*»⁶⁴, o ser humano está amplamente aberto – sobretudo desde as já por nós referidas dimensões estéticas e relacionais – ao transcendente, ao qual a beleza e a ordem do universo e da sua própria constituição – alma e corpo, quer na sua dimensão exterior, quer na interior⁶⁵ – remetem.

Correlativamente a esta verdade, o próprio sentimento – que o nosso Autor torna amiúde presentes nas suas descrições e orações⁶⁶ – encaminha-nos para a constatação de uma outra dimensão que, acreditamos, é essencial no seu pensamento antropológico: a afectividade. Efectivamente, é muito mais por pelo embelezamento afectivo que a natureza criada produz no homem do que pela simples consideração abstracto-racional do seu funcionamento, que aquele pode elevar-se à consideração da sua causa original⁶⁷. Em certo sentido, nesse caso, o homem, para Fénelon, é essencialmente alguém «*capax Dei*», um ser com sede de infinito, do infinito do qual descobre ter em si mesmo «*une idée precise en discernant très nettement ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas*»⁶⁸ e que – por ser a suprema positividade – é a fonte mais radical de todo o conhecimento: «*c'est dans l'infini que mon esprit connaît le fini*»⁶⁹. De facto, ainda que seja o ser mais perfeito que existe no universo, o homem é um ser precário, imperfeito e frágil⁷⁰, o que é atestado pelos erros da razão e da vontade⁷¹, os quais, porém, não levam a que a sua já referida capacidade para discernir o bem e o razoável fique totalmente toldado. Muitas destas falibilidades derivam de um conjunto de factores que ele apresenta no início da sua explanação: as paixões desordenadas⁷²; os prejuízos⁷³ que nascem daquelas; e, enfim, o temor diante da realidade e da verdade que – fazendo a todos os homens questionarem e questionarem-se – a alguns atemoriza «*de peur de trouver celui qu'il ne cherchent pas*»⁷⁴.

⁶⁴ *Démonstration*, p. 509; cf. *Lettres M&R*, III, p. 750.

⁶⁵ Cf. *Démonstration*, pp. 538-547.

⁶⁶ Cf. *Démonstration*, p. 593.

⁶⁷ Cf. *Démonstration*, p. 592; *Lettres M&R*, I, p. 703.

⁶⁸ *Démonstration*, p. 615; cf. ainda, *Ibid.*, pp. 555s.615-619; *Lettres M&R*, II, pp. 726s. Ver DESCARTES, René – *Méditations métaphysiques*, III, 2; AGOSTINHO – *De libero arbitrio*, II.

⁶⁹ *Démonstration*, p. 556. Ver DESCARTES, René – *Méditations métaphysiques*, III, 1; MALEBRANCHE, Nicolas – *De la recherche de la vérité*, III, 2, 6.

⁷⁰ Cf. *Démonstration*, pp. 557s; *Ceuvres spirituelles*, p. 584; *Lettres M&R*, I, p. 707.

⁷¹ Cf. *Démonstration*, p. 572; *Explication*, p. 1004.

⁷² Cf. *Démonstration*, pp. 509.592; *Lettres M&R*, I, p. 711.

⁷³ Cf. *Démonstration*, pp. 509s. Ver MALEBRANCHE, Nicolas – *De la recherche de la vérité*, Prefácio.

⁷⁴ *Démonstration*, p. 510.

ii) Ao mesmo tempo dos precedentes dados que podemos considerar como baseados no senso comum e na análise filosófica, o nosso Autor apresenta um conjunto de afirmações de índole religiosa que complementam e aprofundam, de um modo coerente, a sua visão do homem. A primeira constatação é que o homem é uma criatura ⁷⁵ e não uma fabricação, pois Deus não fabrica nada com garantias preestabelecidas de impecabilidade, mas, isso sim, suscita – de um modo gratuito e livre ⁷⁶ – a existência de seres distintos de si dotados de uma liberdade ⁷⁷ que, no homem, possui um «*élan*» de crescimento e de aperfeiçoamento ⁷⁸. O homem, para o arcebispo de Cambrai, é também um ser pessoal: dispõe de si mesmo e pode relacionar-se com a sua interioridade aberta ao que o transcende em especial por ser imagem do ser supremo, isto é, de Deus ⁷⁹. Devido a esta maravilhosa realidade, ele é capaz de conhecer ⁸⁰, amar ⁸¹ e dialogar com aquele, o qual não somente está sempre perto do homem, mas autenticamente no seu próprio interior: «*Vous êtez, ô mon Dieu, plus que présent ici. Vous êtes au-dedans de moi plus que moi-même*» ⁸².

Deste modo, vemos novamente, o homem é dotado não só de livre-arbítrio, mas de uma real, ainda que limitada, liberdade, a qual lhe permite aderir à vontade de Deus ⁸³. Para Fénelon, esta é a expressão máxima da realidade da «*imago Dei*» e da suprema dignidade do ser humano ⁸⁴. Por ela o homem torna-se «*partner*» de Deus na gestão bondosa da criação e da sua própria edificação ⁸⁵, não se tratando, claro está, de uma afirmação de igualdade estrita, mas de assimetria obediencial-filial. Esta não só faz do homem «*capax Dei*», mas constitui-o essencialmente como um ser religioso capaz de descobrir o culto lógico que deve dirigir a Deus ao verificar que, sendo «*un je ne sais quoi qui finit dans l'instant même ou il commence et (ansi) n'était qu'une défaillance perpétuelle*» ⁸⁶, é, por e em o seu Criador, igual e verdadeiramente

⁷⁵ Cf. *Démonstration*, pp. 542.573; *Ceuvres spirituelles*, p. 556.

⁷⁶ Cf. *Démonstration*, p. 573; *Ceuvres spirituelles*, p. 657; *Lettres M&R*, II, p. 737.

⁷⁷ Cf. *Démonstration*, p. 663; *Lettres M&R*, II, p. 744.

⁷⁸ Cf. *Démonstration*, pp. 569-570; *Lettres M&R*, II, p. 749.

⁷⁹ Cf. *Démonstration*, pp. 537s; *Ceuvres spirituelles*, p. 710; *Explication*, p. 1041.

⁸⁰ Cf. *Démonstration*, p. 580.

⁸¹ Cf. *Démonstration*, p. 642.

⁸² Cf. *Démonstration*, pp. 673s; cf, ainda, *Ibid.*, pp. 593s *Ceuvres spirituelles*, p. 628; *Lettres M&R*, VII, p. 829. Ver AGOSTINHO – *Confessiones*, III, 6.

⁸³ Cf. *Démonstration*, p. 573; *Réfutation*, pp. 351.427.

⁸⁴ Cf. *Démonstration*, p. 572s.

⁸⁵ Cf. *Démonstration*, pp. 571s.

⁸⁶ Cf. *Démonstration*, p. 664.

«un prodige (car) c'est un rien qui connaît l'infini»⁸⁷, continuamente chamado a uma existência mais plena em íntima relação com Deus⁸⁸.

Existência esta que é continuamente instantânea e que flui, de momentos em momentos sucessivos, ao ser, em cada elemento mais irreduzível daquilo a que se chama tempo, posto na existência, junto com o mundo, por uma «*creatio continua*»⁸⁹: verdadeira irrupção da «*aeternitas*» no «*tempus*». Esta subsistência contingente não é, porém, o fruto de uma pura arbitrariedade de um deus indiferente. É, isso sim, o resultado da incondicionada e incondicionável vontade divina e, simultaneamente, a maior expressão do amor gratuito que o Deus infinitamente inabarcável tem pela sua criatura; é o que permite a esta vislumbrá-lo, ainda que não compreendê-lo⁹⁰, pois Deus não pode ser restringido por nenhuma limitação ou ideia humana. Existência, pois, sempre fluida que «*s'écoule rapidement comme l'eau*»⁹¹ para Deus, a quem se está sempre presente e que, assim, suprime assintoticamente toda a problemática de uma identidade pessoal que pudesse ser inconstante: «*Celui qui ne se passe point existe aboutement, et n'a qu'un présent infini: il est, et c'est tout ce qu'il est permis d'en dire, il est sans temps dans tous les temps de la créature*»⁹².

4. *Movimentos em cadeia:* algumas implicações espirituais da antropologia da «*Démonstration*»

Não sendo, como já referimos mais do que uma vez, a *Démonstration*, uma obra de cariz estritamente espiritual, será difícil apresentar uma visão coerente e sistemática da espiritualidade que pode ser, como um movimento incessante em cadeia, extraída da sua antropologia presente na obra que temos vindo a estudar. Além do mais, tudo o que viermos a inferir⁹³ e referir não

⁸⁷ *Démonstration*, p. 618; cf. *Lettres M&R*, III, pp. 752s; *Explication*, p. 1009. Ver JUAN DE LA CRUZ – *Cântico Espiritual*, VII.

⁸⁸ Cf. *Démonstration*, pp. 617s; *Lettres M&R*, III, p. 726; *Lettres M&R*, V, p. 801.

⁸⁹ Cf. *Démonstration*, pp. 639s; *Lettres M&R*, III, p. 753; *Lettres M&R*, III, bis, p. 776. Ver TOMÁS DE AQUINO – *Summa Theologica*, I, q. 104, a. 1.

⁹⁰ Cf. *Démonstration*, p. 674; *Lettres M&R*, II, p. 724; *Lettres M&R*, III, bis, p. 771.

⁹¹ *Démonstration*, p. 664; cf. *Ibid.*, pp. 663ss; *Lettres M&R*, III, p. 753; *Lettres M&R*, III, bis, p. 775.

⁹² *Démonstration*, p. 665; cf. *Ceuvres spirituelles*, pp. 704s.713.

⁹³ Devido a este preciso facto, não apresentaremos os «*loci*» precisos das nossas futuras afirmações e, assim, as notas de rodapé relacionadas com a *Démonstration* tornar-se-ão virtualmente inexistentes, ainda que, para contrastar as nossas ilações, possamos fazer referências a estudos que as contextualizem melhor, quer no seu horizonte, quer – já no próximo capítulo – no das nossas actuais coordenadas temporais. Além do mais, tentaremos neste capítulo – quando tal for possível,

poderá deixar de ser – por mais que desejemos evitá-lo – uma leitura e uma compreensão parcial, incompleta e subjectiva do pensamento do nosso Autor. Neste momento, porém – e a honestidade intelectual obriga-nos a reconhecer isto mesmo –, somente podemos indicar este risco latente e tentar fazer tudo o possível para evitar, não só a pura arbitrariedade, como ainda o juízo voluntariamente fragmentário. Todavia não nos deteremos – e com isto não desejamos retirar nenhuma importância ao que afirmámos no pretérito período –, na nossa subsequente narração, de modo detalhado em todos os aspectos da sua compreensão espiritual que pode ser inferida da leitura da *Démonstration*, mas sobretudo naqueles que, não obstante possam já ser património comum da tradição espiritual na qual estamos inseridos, são, ao mesmo tempo, mais peculiares e característicos ao nosso Autor.

O homem, diante da precariedade perceptível da sua existência, descobre em si a força do «*conatus essendi*» de que falava Baruch de Spinoza ⁹⁴: a força centrípeta que o faz desejar agarrar-se a si mesmo, ao seu «eu» egocêntrico para garantir a sua sobrevivência ⁹⁵. Esta inclinação, na vida espiritual, a maior parte das vezes, traduz-se por uma ânsia de acumular méritos ante Deus para, assim, garantir a conservação da sua existência neste mundo e a sua sobre-existência na vida futura: méritos morais, éticos, cívicos, religiosos e espirituais ⁹⁶. Isto, porém, para o arcebispo de Cambrai, trata-se de um equívoco lamentável, de um «negócio» verdadeiramente imoral e indecoroso pois não somente coisifica ⁹⁷ a relação de liberdade gratuita com Deus, como igualmente escraviza o coração humano ⁹⁸ num desassossego traumático ⁹⁹, que impede-o de viver o maior

justificado e pertinente –, consolidar estas nossas depreensões acerca da espiritualidade féneloniana como consequência da antropologia da *Démonstration* com algumas alusões ilustrativas de temas símiles desenvolvidos, em outros textos, pelo arcebispo de Cambrai.

⁹⁴ Cf. SPINOZA, Baruch de – *Ética*. Madrid: Alianza, 1987, Parte III, Proposición VI, p. 203: «*Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por permanecer en su ser*».

⁹⁵ Cf. *Ceuvres spirituelles*, pp. 583s. Emmanuel Lévinas desenvolveu notavelmente este tema como uma das matrizes estruturantes da sua reflexão sobre uma ética que deve preceder a ontologia na medida que nesta o «*ser*» não é neutro, mas, precisamente, aquele «*conatus*». Cf., além da obra de Lévinas – em especial *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*; *De Dieu qui vient à l'idée* e *Dieu, la mort et le temps* –, dois excelentes artigos: BOUCKAERT, Luk – «*Ontology and Ethics: Reflections on Levinas's Critique of Heidegger*», in *International Philosophical Quarterly* 10 (1970) 402-419; GANS, Steven – «*Ethics or Ontology*», in *Philosophy Today*, vol. 16, n.º 2 (1972) 117-121.

⁹⁶ Cf. *Explication*, p. 1050; para esta temática conferir, v.g., LUBAC, Henri de – «*Méditation sur le principe de la vie morale: Dieu le Père*», in *Communio*, vol. 23.24, n.º 6.1 (1998.1999) 119-132; LEARY, Mark R. – *The Curse of the Self: Self-Awareness, Egotism, and the Quality of Human Life*. New York: Oxford University Press, 2004.

⁹⁷ Cf. *Ceuvres spirituelles*, p. 639.

⁹⁸ Cf. *Lettres M&R*, III, bis, p. 779.

⁹⁹ Cf. *Explication*, p. 1039.

presente incessante de Deus: o momento presente, o ápice em que Deus ilumina, em grumos, a existência, a inteligência e a vontade de cada ser humano. Este, então – como tão bem referiu Benet of Canfield –, para viver em autenticidade diante de Deus, deve abrir-se à vontade amorosa de Deus, dispondo-se a estar, em cada momento, desinteressadamente atento às suas moções e, assim, poder ser a mão colaboradora de Deus na criação ¹⁰⁰. Na realidade, a disponibilidade para aceitar e assumir delicadamente tudo o que Deus deseja não exime, jamais, o homem da rugosa responsabilidade de ter que fazer tudo para ser, e ser cada vez mais, uma genuína dinâmica de amor activo e generoso mediante o estar flexivelmente atento às suas auto-comunicações gratuitas ¹⁰¹.

A afectividade, tão importante na vida espiritual autêntica de quem se relaciona intimamente com um Deus pessoal, é o meio privilegiado para se deslindar o melhor meio para se alcançar a «souplesse» e a rectidão de consciência – a atenção ao «*maître intérieur*» – indispensável para se encontrar com a vontade de Deus ¹⁰². A afectividade ordenada, porém, não é o «motor» do agir, pois este é o livre resultado do «*pur amour*» que permite ao homem dar o sumo assentimento ao amor superlativo ¹⁰³. De facto, se o amor incarnado a Deus estivesse ligado ao desejo de sentir – ou não sentir – sensivelmente o prazer – ou a tristeza –, tratar-se-ia de um amor mercenário no qual não se estaria a amar gratuita e prioritariamente a Deus, mas as suas possíveis recompensas ¹⁰⁴. Para

¹⁰⁰ Cf. *Explication*, pp. 1038s e 1Cor. 3,9. Ver, ainda: FEINBERG, Charles Lee – «The image of God», in *Bibliotheca Sacra* 129 (1972) 235-246; GĄNÓCZY, Alexandre – *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes*. Mainz: Matthias-Grünwald, 1976; GESCHÉ, Adolph – «L'homme créé créateur», in *Revue théologique de Louvain*, vol. 22, n.º 2 (1991) 153-184.

¹⁰¹ Cf. *Œuvres spirituelles*, p. 556; *Explication*, p. 1074 e aquela obra, já clássica, que não tememos dizer que foi redigida por um “Pseudo-Caussade”, discípulo da escola féneloniana, que nela espelha abundantemente a espiritualidade do nosso Autor e, em especial, este tema: *L'abandon à la Divine Providence*. Uma boa edição, com uma introdução que aborda, com algum detalhe, a questão da dificuldade em atribui-se aquele texto a Jean-Pierre Caussade é a de SALLIN, Dominique (ed.) – *L'Abandon à la Providence Divine de Jean-Pierre Caussade*. Paris: Desclée de Brouwer, 2006.

¹⁰² Cf. *Œuvres spirituelles*, p. 603; *Lettres M&R*, III, bis, p. 775. No fundo, como podemos reconhecer, trata-se da própria dinâmica do discernimento espiritual. Sobre este tema, e reflectindo as posições do arcebispo de Cambrai, cf., v.g.: BERNARD, Charles André – *Teología Espiritual*. Salamanca: Sígueme, 2007, pp. 430-436; MEURES, Franz – «La dimensión afectiva en el discernir y decidir», in *Revista Espiritualidad Ignaciana* 117 (2008) 62-80; RUPNICK, Marko – *El Discernimiento*, pp. 33-50.

¹⁰³ Cf. *Explication*, p. 1039.

¹⁰⁴ Cf. *Œuvres spirituelles*, p. 644; e neste mesmo sentido, sobretudo: LAFON, Guy – «*Gratuité de Dieu*», in *Recherches de science religieuse*, vol. 76, n.º 4 (1988) 485-497; ID. – *La gratuité de Dieu: Une lecture de Matthieu*, 6,19-34. Paris: Paroisse Saint-Philippe, 1995, em que este autor desenvolve magistralmente a tese de que a gratuidade humana ao amor de Deus é sempre um correlato derivado da gratuidade precedente deste.

o nosso Autor, com efeito, o sentir não depende do nosso querer, mas a vontade sim ¹⁰⁵: Deus – havia instado Jan van Ruusbroec – não nos pede que o motivo do agir seja o sentimento, mas, isso sim, a vontade bem ordenada ¹⁰⁶ em resposta aos movimentos mais subtis da graça.

A própria vida de oração, e o comportamento moral, não é, nem deve ser, senão um contínuo agradecimento diante da generosidade incompreensível, e primigénita, da vontade do Criador que não age por motivos extrínsecos ao seu ser, ao Amor ¹⁰⁷. Ao mesmo tempo, com ela, não se deve aspirar a nenhuma recompensa mais além da capacidade de, no futuro, poder-se ser ainda mais gratuito, pois se assim não fosse já não haveria gratuidade. Trata-se, pois – como desenvolveu ao limite Máximo o Confessor quando articulou a distinção entre λόγος e τρόπος – para mostrar que a união das duas naturezas em Cristo não é senão a plenificação livre da sua humanidade –, de uma espiritualidade centrada na possível união sinérgica das vontades de Deus e do homem, no almejar fazer o que Deus deseja ¹⁰⁸. Uma espiritualidade, pois, como afirmou Wendy Wright – professora de História da Espiritualidade em Harvard – da liberdade e para a liberdade, a qual, tal como o amor, é sempre exigente ¹⁰⁹: a

¹⁰⁵ Cf. *Lettres M&R*, VII, p. 827

¹⁰⁶ Cf. *Lettres M&R*, III, bis, p. 776.

¹⁰⁷ Cf. *Réfutation*, pp. 361-366. Verificar também: CURA ELENA, Santiago del – «Creación «ex nihilo» como creación «ex amore»: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios», in *Estudios Trinitarios* 39 (2004) 55-130, com abundante bibliografia e, como complemento, FIDDES, Paul S. – *The Creative Suffering of God*. New York: Oxford University Press, 1992; MARTY, François – «Que dit-on, quand on dit Dieu créateur», in *Recherches de science religieuse*, vol. 84, n.º 4 (1996), 519-540.

¹⁰⁸ Cf. *Explication*, p. 1024. No fundo, para Fénelon, se o homem é com-criador de si mesmo em colaboração com Deus, não é – cremos –, de nenhum modo, descabido afirmar que a própria vontade peculiar de Deus para cada pessoa é uma realidade a ser trabalhada «a dois». A ler, imprescindivelmente: BAENA BUSTAMANTE, Gustavo – «Fundamentos del discernimiento en la revelación. ¿Cómo acoge el ser humano la voluntad de Dios?», in *Apuntes Ignacianos* 37 (2003) 31-41; BERTRAND, Dominique – «L'objectivité de Dieu: sur quoi faire élection», in *Christus* 124 (1984) 151-164; COSTA, Alfredo – «Elección», in GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.) – *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, I. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2007, I, pp. 726-734; GÀNÓCZY, Alexandre – *La Trinité créatrice: Synergie en théologie*. Paris: Cerf, 2003; JOHNSON, Ben Campbell – *Discerning God's Will*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1990; LAPLACE, Jean – *La liberté dans l'Esprit: le guide spirituel*. Paris: Chalet, 1995; SMITH, Gordon T. – *Listening to God in Times of Choice*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1997 e, finalmente, o notável SANDERS, John – *The God Who Risks: a Theology of Divine Providence*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2007.

¹⁰⁹ Nada pois de se ler o que disse Stendhal como se a proposta féneloniana fosse fácil, pois ela, como todas as que são honestas com a natureza do amor e da liberdade, não o é, sendo mesmo das mais exigentes: «Ma foi, si je trouve le Dieu des chrétiens, je suis perdu: c'est un despote, et, comme tel, il est rempli d'idées de vengeance; sa Bible ne parle que de punitions atroces. Je ne l'ai jamais aimé, je n'ai même jamais voulu croire qu'on l'aimât sincèrement. Il est sans pitié (et il se rappela plusieurs passages de la Bible). Il me punira d'une manière abominable... Mais si je trouve le Dieu de Fénelon! Il me dira peut-

que se apoia na tarefa de se edificar juntamente com Deus sem se apropriar de si mesmo. É o caminho em direcção a uma vida deposta de si, expropriada para ser de utilidade pública, proposta porque exposta, a qual tem o seu ponto angular na receptividade retribuinte ¹¹⁰ do dom do «*pur amour*» ¹¹¹, o amor que não tem outra motivação que não seja a glória de Deus ¹¹².

Por este desapego activo – que não motiva o agir por motivos narcisistas –, o homem, vivendo descentrado o momento presente e aceitando incondicionalmente os desígnios da providência divina – o já referido tecido interminável de intervenções activas, mas não manipuladoras, de Deus no universo –, pode experimentar a infinitude de Deus, do Deus que é um eterno presente que se faz presente. Esta espiritualidade marcadamente teocêntrica não esquece, porém, jamais o homem – não nos esqueçamos que estamos no marco temporal da modernidade, na qual a cosmovisão centrada em Deus passou a um entendimento antropocêntrico da realidade –, pois este é, ultimamente, o que advém à criação quando Deus sai de si mesmo, o resultado do supremo amor kénótico de Deus ¹¹³. O amor desinteressado é, neste contexto, a única adequada resposta àquela graça de Deus: é – como acertadamente constatou Albert Cherel – uma ousada, «*fortiter in re, suaviter in modo*», resolução da vontade aonde se aquiesce plenamente à verdade e à beleza do bem que é entrevisto.

Se Deus opera assim de modo contínuo na criação – e assim no homem –, sem necessidade de se limitar a reagir às condições precedentes – mas podendo insuflar sempre um incremento de amor que não destrói aquelas, antes as torna mais fecundas –, a linha de desenvolvimento espiritual não é horizontal, mas

être: Il te sera beaucoup pardonné, parce que tu as beaucoup aimé...», in Le rouge et le Noir, II, 42. Paris: Garnier-Flammarion, 1964, p. 479.

¹¹⁰ Cf. *Le gnostique*, p. 108.

¹¹¹ Cf. *Explication*, p. 1001.

¹¹² Cf. *Œuvres spirituelles*, p. 717. Este tema, que deriva do justa relação que o homem deve possuir com um Deus que é infinitude de Amor, é núcleo do núcleo da doutrina fêneloniana do «*pur amour*». Para esta realidade, ler, com proveito, DEVILLAIRS, Laurence – *Fénelon: une philosophie de l'infini*. Paris: Cerf, 2007, todo, rigorosamente todo, e, depois, LE BRUN, Jacques – *Le Pur Amour de Platon à Lacan*. Paris: Seuil, 2002, pp. 117-211.

¹¹³ Cf. *Œuvres spirituelles*, p. 693. Recordemos o axioma rahneriano: «*Si se toma en serio que Dios se haga hombre, entonces – habrá que decirlo – el hombre es lo que llega a ser cuando Dios se autodeclara y se enajena. El hombre es consiguientemente en su definición más original lo que Dios llega a ser cuando emprende mostrarse en la región de lo que no es divino*», in RAHNER, Karl – «Cristianos anónimos», in *Escritos de Teología*, VI. Madrid: Taurus, 1965, pp. 535-544, p. 538. Cf., ainda: Id. – «Para la teología de la encarnación», in *Escritos de Teología*, IV. Madrid: Taurus, 1964, pp. 139-157.

sempre sujeita a flutuações ¹¹⁴. Estas incertezas oscilantes, porém, não devem abalar ou transtornar o homem de modo negativo – embora não poucas vezes levem a períodos relativamente longos de purificação espiritual dado que, como sabemos, «*tardiora sunt remedia quam mala*» –, pois são meramente algumas das mais adequadas terapias divinas para a realização crescente da desapropriação que deve preceder, em todo o tempo, a possibilidade de aceder-se ao «*pur amour*». Desejar não ter aquelas, ou esperar avidamente por este, é, ainda, sinal de viver centrado em si mesmo: é estar incapacitado a poder ser cada vez mais somente amor e, assim, a participar, pela graça, da própria vida intratrinitária ¹¹⁵.

Neste sentido, uma grande tentação e impedimento ao progresso espiritual é, para o arcebispo de Cambrai, a ilusão de que, para se sair da aridez ou manter o consolo espiritual, deve-se empenhar em tornar-se melhor diante de Deus para induzi-lo a manifestar-se em consolos sensíveis ¹¹⁶. O homem – recordemos – é um ser falível e frágil, donde, não poucas vezes, consequência de ainda não estar suficientemente desapropriado, os seus critérios são equívocos e propensos a alimentar a ilusão de auto-suficiência como afirmara Thomas Traherne. Pelo contrário, cada crente deve abdicar de toda a aspiração obsessiva pela perfeição pessoal e, isso sim, investir as suas energias no amor gratuito à semelhança do de Deus. Deste modo, há que acolher as moções da sua vontade e superar a resistência a conhecer e aceitar o *que*, e *quem*, se é – sem nenhuma auto-análise escrupulosa ou neurótica –, pois somente desde aqui se pode crescer no amor realista ¹¹⁷.

¹¹⁴ Esta constatação é expressa de uma forma curiosa pelo curioso título de um não menos curioso livro: Craveiro da Silva, José – *Na vida espiritual não há linha recta*. Braga: Apostolado da Oração, 1993.

¹¹⁵ Cf. *Œuvres spirituelles*, pp. 589s. 602; *Explication*, p. 1089. Sobre esta realidade, remetemos para três excelentes publicações: CHRISTENSEN, Michael J.; WITTUNG, Jeffery A. (ed.) – *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. Ada: Baker Academic, 2008; FINLAN, Stephen; KHARLAMOV, Vladimir (ed.) – *Theosis: Deification in Christian Theology*. Eugene: Pickwick Publications, 2006; KEATING, Daniel – *Deification and Grace*. Ann Arbor: Sapientia Press of Ave Maria University, 2007.

¹¹⁶ Cf., apenas para referir autores consagrados: GUILLÉN, Antonio – «El valor pedagógico de la desolación», in *Manresa* 297 (2003), 345-357; MENDIBOUR, Bernard – «Sens de la désolation spirituelle selon saint Ignace», in *Christus*, 138 (1988) 227-240.

¹¹⁷ Cf. *Œuvres spirituelles*, p. 690. A ler, igualmente: BOVET BALLUS, J. M. – «El crecimiento interior desde la perspectiva de la afectividad», in *Sal Terrae* 1063 (2003) 19-32; ILARDUIA, Juan Mari – *El Proyecto Personal como voluntad de autenticidad*. Vitoria: ESET, 1994; URBIETA, José Ramón – «El objetivo fundamental del acompañamiento», in Id. – *Acompañamiento de los jóvenes. Construir la identidad personal*. Madrid: PPC, 1996, pp. 37-90.

Nada, pois, de um quietismo inerte ou de um activismo espasmódico, mas uma activa e continuamente fluida conformidade com aquilo que se vai deslindando ser o caminho de união pessoal com Deus: não através de uma perda da humanidade ou de uma fusão com ele, mas mediante uma crescente diferenciação pessoal, a qual é, sempre, directamente proporcional àquela união¹¹⁸. Espiritualidade, consequentemente, do presente e da aceitação incondicional de si para – não através da «*fuga mundi temporisque*», mas de uma crescente incarnação – chegar-se à autêntica dignidade e autonomia-filial diante de Deus. Não de um prescindir do desejar, mas do ter a coragem e a confiança de amar sempre, e o mais serenamente possível, a vida¹¹⁹ na medida em que assim se descobre – como declarou Juliana de Norwich através das palavras que ela põe o Redentor a dizer-lhe – que «*all will be well, and all will be well, and every kind of thing will be well*»¹²⁰.

5. 'Manibus, o, date lilia plenis': possíveis implicações e consequências da antropologia espiritual da «*Démonstration*» para a espiritualidade coeva

É fácil constatar que, desde os inícios do século passado, começou-se a acentuar uma crescente inquietude religiosa, um novo e mais intenso interrogar-se sobre a religião e a religiosidade. Nos nossos dias o fenómeno religioso – para o bem ou para o mal... – é um componente essencial inclusive do cenário geopolítico mundial: trata-se de uma realidade que está a explodir diante dos nossos olhos e cujas explicações se multiplicam conforme as perspectivas de cada um¹²¹. Além do mais, toda esta sua visibilidade quase opressiva – tantas

¹¹⁸ Cf. *Explication*, p. 1082. Recordemos o grande preponente desta excepcional verdade teológica e espiritual, TEILHARD DE CHARDIN, Pierre – «La Centrologie», in Id. – *L'Activation de l'Énergie*, *CŒuvres* VII. Paris, Seuil, 1963, pp. 103-134; sobretudo p. 103: «*L'union par différenciation, – et la différenciation par l'union*» e p. 122: «*l'union différencie. J'entends par là que, du fait de leur groupement sous l'influence d'un centre d'ordre supérieur n + 1, les centres d'ordre n ne tendent pas à s'estomper et à se fondre, mais se trouvent au contraire renforcés sur eux-mêmes*», bem como aquele que mais a divulgou: VARILLON, François – *Síntese da Fé Católica*. Braga: Apostolado da Oração, 1997, pp. 27.65; Id. – *Éléments de Doctrine Chrétienne*, I. Paris: Seuil, 1995 p. 208; Id. – *Viver o Evangelho*. Braga: Apostolado da Oração, 1995, p. 44; Id. – *Alegria de Crer e de Viver*. Braga: Apostolado da Oração, 1996, p. 165.

¹¹⁹ Cf. GRENIER, Real – «La Dynamique du désir profond», in *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* 49 (1989) 11-30; MOLLÁ, Darío – «Pedagogía del deseo Cristiano», in *Sal Terrae* 979 (1996) 645-657; PASINI, Willy – *Desiderare il desiderio: come accederlo, come ritrovarlo*. Milano: Mondadori, 1997.

¹²⁰ JULIANA DE NORWICH – *Revelation of the Divine Love*. London: Penguin Classics, 1998, cap. XXVII; cf. cap. LXIII.

¹²¹ Cf., apenas para ver a evolução desta realidade antes e depois do inicio deste presente milénio: GENTILE, Emílio: *Les religions de la politique: Entre démocraties et totalitarismes*. Paris: Seuil,

e tantas vezes por notícias que revelam a patente não equivalência moral entre as diversas religiões – fez com que a busca pelo «*religare*», juntamente com o hiper-subjectivismo pós-moderno, se transmutasse, já desde os últimos anos da década de oitenta do século passado, numa inesperada fome pela espiritualidade¹²².

Não é necessário indicar mais do que é facilmente notório: a multiplicação de publicações de conteúdos de espiritualidade cristã ou de outras de natureza mais difusa – comercializadas desde as mais respeitadas livrarias, até às grandes superfícies comerciais, passando pelas lojas de conveniência anexas às áreas de serviço nas grandes auto-estradas que rasgam o país –; a emergência de cursos e conferências relacionadas com antigas e/ou distantes expressões espirituais animadas por gurus telegénicos e famosos; a busca – em nosso tempo, como descrevia-o Marvin Minsky do ansioso «*zapping*» televisivo e emocional – de experiências fortes que excedam a vivência comum da religiosidade cultural; o incremento na oferta de retiros, peregrinações, seminários e «*workshops*» relacionados com distintos meios ou formas de oração, tal como os que relacionam o «*taekwondo*» com a espiritualidade cristã. Não obstante, a questão que se impõe, é saber onde termina e começa a verdadeira, sã e autêntica espiritualidade que humaniza e personaliza o homem permitindo-lhe transcender-se teocentricamente, e, inversamente, principiam e findam as pseudo-espiritualidades que afastam aquele da sua autenticidade e da sua realização plena. Como alimentar aquelas e rectificar estas?

Como é evidente não podemos desenvolver aqui de um modo exaustivo as respostas a estas questões, mas podemos, tendo-as em consideração, e em modo de breve conclusão a este ensaio, procurar retirar da antropologia espiritual da *Démonstration* – já apresentada nos dois anteriores capítulos, e somente destes – alguns, inevitavelmente dispersos, pontos relevantes que podem lançar alguma luz para a espiritualidade cristã de hoje. Vivemos – como já referimos – num mundo e num tempo da ansiedade e do trauma: não somente do trauma em relação ao passado e da ansiedade face ao futuro, mas – de uma maneira extremamente paradoxal – do trauma em relação ao futuro e da ansiedade em

2005; HAYNES, Jeff – *Religion in Global Politics*. London: Logman, 1998; JELENN, Ted Gerard; WILCOX, Clyde (ed.) – *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, The Few, and The Many*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

¹²² Um notável contributo para este fenómeno pode ser encontrado em HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda; SEEL, Benjamin; SZERSZYNSKI, Bronislaw; TUSTING, Karin – *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality: Religion and Spirituality in the Modern World*. Malden: Wiley-Blackwell, 2005, bem como em TACEY, David – *The Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality*. Oxford: Routledge, 2004.

relação ao passado ¹²³. Existência insegura, perplexa, indecisa ou – ao contrário – excessivamente agressiva, impositiva, autocrática. Embebidas na nossa cultura de consumismo e de pseudo-facilidades – que é aprendida, e apreendida, desde a mais terna idade diante dos ecrãs de televisão e, depois, de «revistas de famosos» e jogos de computador que inculcam uma realidade paralela e escapista em que, quando as coisas correm mal, só se precisa de fazer «*escape*» e «*reload*» numa bola de neve contínua que nos recorda a máxima «*ex minima magnus scintilla nascitur ignis*» –, a maior parte das pessoas recusa-se a admitir que a vida é difícil, é exigente, é grave. Enchem-se de amargura e ressentimento, senão mesmo de revolta, diante das injustiças que conhecem e experimentam, como se a vida devesse ser, *a priori* do nosso empenho e actuar, fácil e feliz. Trata-se, devemos reconhecê-lo, de uma situação que leva, ou à apatia amorfa e inerte, ou à sedição afectiva e/ou social, que quase fizeram – como inconsciente fuga escapista aceite socialmente para tais situações – do «*shoppinhar*» ou do «*IKEAr*» uma nova e malsã «religião» contemporânea.

Vivemos – como disse Pierre Bourdieu comentando Edward Guthrie – num mundo doente. Enfermo não por não ser perfeito, mas porque não deseja ver a realidade tal como ela é e levantar a cabeça a fim de que se possa começar a resolver os seus problemas com realismo. Efectivamente, este mesmo mundo em que vivemos é, também, um lugar da graça, prenhe de possibilidades e virtualidades, susceptível de ser melhorado. Não se trata, claro está, de mudá-lo numa aventura quimérica, mas, isso sim, de enfrentar a nossa realidade pessoal e, desde ela, começar a mudar as nossas relações: conosco e com os outros: «*Manibus, o, date lilia plenis*» ¹²⁴. Ultimamente, assim, esta mudança deve começar por um mais correcto conhecimento pessoal de Deus, pois, de modo temático ou atemático, consciente ou inconsciente, sejamos crentes ou não – pois, inclusive, como nos recorda Dan Migliore, os ateus e os agnósticos possuem uma «noção» do divino que recusam ou que não assumem –, as ideias que fazemos de nós e dos outros – e, assim, das relações que devemos ter com eles – radicam da nossa relação com Deus.

¹²³ Cf. aquele que é a continuação de uma obra que já ganhou celebridade (*The Road less Travelled*): PECK, Martin Scott – *The Road less Travelled and Beyond: Spiritual Growth in an age of anxiety*. London: Rider Books, 1997. Consultar igualmente: KILLMER, J. Mark – «The treatment of anxiety disorders in devout Christian clients», in *Journal of family psychotherapy* 13, 3-4 (2002) 309-327 e, como paradigma de uma realidade que é alimentada pela falta de critérios e objectivos humanizados, ROSEN, Robert H. – *Just Enough Anxiety: The Hidden Driver of Business Success*. New York: Portfolio, 2008.

¹²⁴ VIRGÍLIO – *Énéide: livre VI (texte en latin + traduction)*. Paris: Hatier, 1987, linha 883.

Neste sentido, a visão féneloniana do homem – e a sua espiritualidade que deriva daquela – pode trazer elementos susceptíveis de enriquecer e fazer progredir a espiritualidade cristã para responder às exigências no nosso «*hic et nunc*». Como ser continuamente sustido por Deus na existência, através não só apenas da sua sujeição às leis que a sua vontade elegera desde sempre para reger a criação – perspectiva que se poderia compaginar com a divindade-relojoeiro de Diderot –, mas, também e sobretudo, de uma contínua solicitude aberta a um «*superavit*» de graça e de amor, o homem pode descobrir-se como infinitamente estimado e querido por Deus. Por um Deus que, não tendo outro motivo para o criar além da sua gratuita vontade amorosa de sair de si – para Fénelon, de facto, Deus é pura «*Antiktêsis*»¹²⁵, o anti-narciso por excelência¹²⁶ –, ama e dá-se a amar livremente sem coagir ninguém à conversão nem subordinar o seu amor por quem quer que seja ao amor deste por si¹²⁷. Experiência de liberdade e de supremo reconhecimento do nosso valor: um Deus que é infinita gratuidade e amor desinteressado não nos dá coisas, mas dá-se a si mesmo para que, em união livre e não submissa com a sua vontade, o homem se com-crie na sua autenticidade pessoal¹²⁸.

Nada, pois, de uma espiritualidade ansiosa ou temerosa ou traumatizada, mas de uma vida de fluido reconhecimento agradecido retribuinte: o homem – o nada que é o homem diante da infinitude de Deus – nada tem a dar-lhe senão o que ele lhe deu: a sua existência desinteressada. Gratuidade suprema: exigência e corolário do amor autêntico, do amor criativo e sanador que é a única força que pode mobilizar as energias autenticamente humanas para a vida deposta de si¹²⁹. Nada, tampouco, de uma relação de dependência ou de necessidade ou

¹²⁵ Cf. ZUNDEL, Maurice – *Morale et Mystique*, Paris: Desclée de Brouwer, 1962, p. 55.

¹²⁶ Ojá por nós aduzido François Varillon acerta mais uma vez quando constata isto mesmo: «Deus é o anti-narciso, a ausência absoluta de espelho (...) Até um grande filósofo como Malebranche se enganou a este respeito, e Fénelon, menos filosófico, neste ponto tinha razão. Malebranche chega à noção de um Deus voltado sobre si mesmo, comprazendo-se na própria perfeição. Mas não; em Deus não há o mais pequeno sinal de retorno», in *Viver o Evangelho*, p. 40; cf., igualmente: *L'Humilité de Dieu*, pp. 98: «Si l'on pense comme Malebranche, Dieu n'est pas humble. (...) Si l'on préfère suivre Fénelon, Dieu ne s'aime pas lui-même: (...) Nul narcissisme».

¹²⁷ Esta é – sabemos-lo bem – uma das diferenças entre a concepção cristã e maometana da divindade, pois esta última afirma claramente que aquela apenas ama aqueles que nela crêem; cf., v.g., a diferença entre, por um lado, Mt. 5,45-48 e Rm. 5,8 e, pelo outro, as suras 2,98 – «Saiba que Alá é inimigo dos que rejeitam a fé nele» – e 3,32 – «Obedecei a Alá e a Maomé! Mas, se recusarem, saibam que Deus não ama os que nele não crêem». Para as suras alcoránicas, para evitar os eufemismos dissimuladores das edições em português, vertemos para a língua lusa a tradução inglesa do Alcorão realizada por ASAD, Muhammad – *The Message of The Qur'an*. Beirut: Dar Al-Andalus, 1980.

¹²⁸ Ver nossa nota n.º 108.

¹²⁹ Para este tema, desenvolvido sobretudo por Heinz Schürman com a sua teoria da pré-existência de Cristo – que acreditamos necessitar de uma ulterior correcção crítica já tentada em DENEKEN, Michel «Pour une christologie de la pro-existence», in *Revue des sciences religieuses*,

de utilitarismo com Deus ou com os outros – o que gera sempre mais ansiedade que infantiliza –, mas de «*souplesse*» e disponibilidade gratuita e livre. Esta realidade – que tantas e tantas vezes surge em nossos dias como contra-cultural, mas que, no fundo, quase ninguém apelida de anti-cultural, pois reconhece a sua verdade ainda que não possa, ou queira, admiti-lo – é a única que pode realizar as mais íntimas aspirações do homem sem que este fique refém da hipertrofia egotrópica da sua «*philautia*» escravizante¹³⁰. Antropologia espiritual que, então, pode trazer à espiritualidade coeva:

- a. uma dimensão de abertura, de espanto, de admiração e de encanto pelo agir de Deus na criação e no coração do homem;
- b. uma dimensão de deleite empenhado, comprometido e incarnado;
- c. uma dimensão de desprendimento e de existência errante aberta à novidade sempre perene da bondade que vem até nós e que é, no fundo, a característica essencial da visão bíblico-escatológica do homem: não tanto a do «homem sê o que és» de Nietzsche, mas a do abraâmico «homem, sê o que estás chamado a ser»¹³¹;

vol. 62, n.º4 (1988), pp. 265-290 –, mas que nós, procurando ser fieis ao nosso Autor, alargamos ao crente, consultar sobretudo: GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario – «'Libertad de – libertad para' en la sociedad y en la Iglesia», in *Cuenta y razón* 121 (2001) 170-187; KÜGLER, Joachim; BECKHMANN, Ulrike – «Proexistencia en la teología y en la fe», in *Selecciones de teología*, 166 (2003), 147-160; ZUNDEL, Maurice – *L'homme existe-t-il?* Paris: Le Sarmant, 2004.

¹³⁰ Sobre este tema, tão desenvolvido pelos espirituais do oriente cristão e analisado, por exemplo, por Immanuel Kant na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* – este autor fá-lo num intento de distinguir «egoísmo», «amor-próprio» e, precisamente, «*philautia*», a qual para ele seria algo como uma benevolência arrogante por si mesmo – e, mais recentemente, por Vladimir Jankélévitch – a consultar com grande interesse *Traité des vertus*, I: *Le sérieux de l'intention*. Paris: Bordas/Mouton, 1968, em que define aquele conceito como o amor-próprio do «eu» por ele mesmo – ver, v.g.: EVDOKIMOV, Paul – *L'amour fou de Dieu*. Paris: Seuil, 1997; FROMM, Erich – «Selfishness and Self-Love», in *Psychiatry. Journal for the Study of Interpersonal Process*, 2 (1939) 507-523; HAUSHERR, Irénée – *Philautie: De la tendresse pour soi à la charité selon Maxime le Confesseur* = *Orientalia Christiana Analecta* 137. Roma: Edizioni Orientalia Christiana, 1952; MELLONI RIBAS, Javier – *Los Caminos del corazón: El conocimiento espiritual en la 'Filocalia'*. Santander: Sal Terrae, 1995, todo, mas em especial pp. 44-47; ŠPIDLÍK, Thomáš – *La doctrine spirituelle de Theophane le Reclus: le cœur et l'esprit*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1965; STANILOAE, Dumitru – *Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar*. South Canaan: St Tikhons Seminary, 2002.

¹³¹ Pela sua vocação divina dadivosa podemos entender o que disse Pascal: «*apprenez que l'homme passe infiniment l'homme*», in PASCAL, Blaise – *Pensées*. Paris: Flammarion, 1993, n.º131.

- d. uma dimensão de beleza, graça, gratuidade e de alegria – recordemos que em grego estas últimas palavras, têm uma mesma raiz $\chi-p$ –;
- e. uma dimensão social de encontro com Deus desde a sua vinda até nós nos outros;
- f. uma dimensão de oração em que não se busca avidamente uma subjectiva auto-satisfação, mas uma disponibilidade no amor.

Em síntese, de um conjunto – incompleto – de contribuições que podem ajudar a discernir entre a autêntica espiritualidade – aquela que humaniza e personaliza o crente numa dinâmica de ascensão plenificante até ao Deus que vem sempre até nós desde baixo – e os sucedâneos de espiritualidade que crescem como cogumelos um pouco por todos os locais: estes, como aquelas, são todos «comestíveis», mas alguns apenas uma vez... Com efeito – estamos persuadidos –, toda a espiritualidade que não incorpore – nestes termos ou outros que lhe sejam verdadeiramente análogos – as dimensões que extraímos da antropologia-espiritual de François Fénelon está unicamente condenada a causar danos e bloqueios nos nossos contemporâneos, remetendo-os, mais e mais, para uma existência insuficiente e amargurada, toda ela contrária ao espírito bíblico e féneloniano.