

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA

VINICIUS FEDRIZZI CABERLON

NOITE PASSIVA DOS SENTIDOS E MEDIAÇÃO MÍSTICA:
ESTUDO DO PRIMEIRO LIVRO DA *NOITE ESCURA* DE JOÃO DA CRUZ

Porto Alegre
2024

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

ESCOLA DE HUMANIDADES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

MESTRADO EM TEOLOGIA

VINICIUS FEDRIZZI CABERLON

NOITE PASSIVA DOS SENTIDOS E MEDIAÇÃO MÍSTICA:

ESTUDO DO PRIMEIRO LIVRO DA *NOITE ESCURA* DE JOÃO DA CRUZ

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco

Porto Alegre

2024

Ficha Catalográfica

C114n Caberlon, Vinicius Fedrizzi

Noite passiva dos sentidos e mediação mística : estudo do primeiro livro da Noite Escura de João da Cruz / Vinicius Fedrizzi Caberlon. – 2024.

112 p.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco.

1. Mística. 2. Noite escura. 3. Noite passiva dos sentidos. 4. Experiência. 5. Sensibilidade. I. Bavaresco, Agemir. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

VINICIUS FEDRIZZI CABERLON

**NOITE PASSIVA DOS SENTIDOS E MEDIAÇÃO MÍSTICA:
ESTUDO DO PRIMEIRO LIVRO DA *NOITE ESCURA* DE JOÃO DA CRUZ**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco

Aprovada em 12 de janeiro de 2024, pela Comissão Examinadora.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Agemir Bavaresco – PUCRS (Orientador)

Prof.^ª. Dr.^ª. Edla Eggert – PUCRS

Prof. Dr. Juan Francisco Pinilla – UC

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de manifestar minha gratidão a Deus, pelas inúmeras graças que d'Ele recebi ao longo da minha vida. Considero uma graça de Deus o fato de ter conseguido retomar os meus estudos em meados do ano de 2021, momento muito delicado, em que a pandemia do Covid-19 ainda estava causando muitas perdas, sofrimentos e confusão. Também penso ser uma graça de Deus ter conseguido concluir esta dissertação de mestrado, mesmo estando bastante atarefado com as rotinas da minha atividade pastoral como padre diocesano.

Agradeço a Dom José Gislón, bispo da Diocese de Caxias do Sul, onde exerço o meu ministério, pela compreensão e pela autorização para iniciar o mestrado. Agradeço também a todas as pessoas que me apoiaram, incentivaram e compreenderam as minhas decisões ao longo destes dois anos e meio de pesquisa, especialmente aos padres João Masiero e Volmir Comparin, com quem moro e trabalho na Paróquia Santo Antônio, de Bento Gonçalves (RS).

Agradeço a todos os colegas e professores, pelas ótimas experiências de partilha e aprendizado, durante as aulas, palestras e encontros realizados durante este período de estudos. De maneira especial, gostaria de agradecer ao Prof. Agemir Bavaresco, pela acolhida, disponibilidade, paciência e objetividade na orientação desta pesquisa. Agradeço a secretária do PPG em Teologia da PUCRS, Juliane Hammerschmidt, pela atenção e eficiência com que diversas me auxiliou nesta caminhada. E, finalmente, agradeço ao Frei Everton Berny Machado pelas valiosas observações e sugestões apresentadas durante a pré-banca de qualificação desta dissertação, bem como à Prof^a. Dr^a. Edla Eggert e o Prof. Dr. Juan Francisco Pinilla, que fizeram parte da banca examinadora desta pesquisa de dissertação de mestrado.

En una Noche oscura,
con ansias, em amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.

João da Cruz, Doutor da Igreja Universal.

RESUMO

A presente de dissertação mestrado pretende tratar sobre a mística de João da Cruz, na perspectiva do 1º livro da *Noite Escura*. A partir da revisão bibliográfica realizada, procura-se demonstrar que a doutrina sanjuanista continua sendo relevante para o cultivo da espiritualidade cristã no mundo contemporâneo. O místico espanhol é herdeiro de uma tradição mística, que utiliza a linguagem apofática para tratar a respeito da relação do ser humano com o Mistério Divino. A metáfora da noite escura surge como uma forma interessante e criativa de abordar a questão. Sob o ponto de vista espiritual, a noite escura pode ser considerada uma experiência dolorosa, em que a pessoa sente uma aridez profunda devido à ausência dos toques consoladores de Deus. Segundo João da Cruz, a aparente ausência de Deus, sentida especialmente em situações de sofrimento e desolação, pode indicar que Deus está conduzindo a pessoa a uma nova etapa do seu itinerário espiritual. Assim, ao desenvolver a sua doutrina sobre a noite passiva dos sentidos, o místico espanhol lança um raio de luz sobre a pedagogia divina e ajuda a compreender que a aridez e a desolação sentidas, podem corresponder a um chamado para contemplar a ação de Deus de uma forma diferente. A consequência da passagem pela noite passiva dos sentidos é um amadurecimento espiritual, que faz com que a sensibilidade humana seja elevada. Deixando-se guiar pela confiança na presença e ação do Espírito Santo em todas as circunstâncias da vida, a pessoa deixa de buscar simplesmente a satisfação dos apetites e desejos sensíveis e aprende a caminhar na fé, com maior firmeza, no caminho das virtudes cristãs e dos valores do Evangelho de Jesus Cristo.

Palavras-chave: Mística. Noite Escura. Noite passiva dos sentidos. Experiência. Sensibilidade. Espiritualidade.

ABSTRACT

The present Master's research intends to treat about the mysticism of John of the Cross, from the perspective of the 1st book of the *Dark Night*. Based on the bibliographical review carried out, it seeks to demonstrate that the sanjuanistic's doctrine continues to be relevant to the development of Christian spirituality in the contemporary world. The Spanish mystic is heir to a mystical tradition, which uses an apophatic language to speak about the relationship between the human being and the Divine Mystery. The metaphor of the dark night emerges as an interesting and creative way to approach this issue. From a spiritual point of view, the dark night can be considered a painful experience, in which the person feels a deep aridity because of the absence of God's comforting touches. According to John of the Cross, the apparent absence of God, felt especially in situations of suffering and desolation, can be an indication that God is leading a person to a new stage of their spiritual journey. Thus, in developing the doctrine of the passive night of the senses, the Spanish mystic shines a ray of light on divine pedagogy and helps to understand that the aridity and desolation felt, may correspond to a calling to contemplate God's action in a different way. The consequence of passing through the passive night of the senses is a spiritual maturation, which elevates the human sensibility. By allowing oneself to be guided by trust in the presence and action of the Holy Spirit in every circumstance of life, the person ceases to seek the simple satisfaction of desires and sensitive appetites, and learns to walk in faith, with greater firmness, on the path of Christian virtues and the values of the Gospel of Jesus Christ.

Keywords: Mysticism. Dark Night. Passive night of the senses. Experience. Sensibility. Spirituality.

ABREVIATURAS E CITAÇÕES DO AUTOR

Nesta dissertação, a obra *Noite Escura* será citada de forma abreviada através da letra “N” e a obra *Subida do Monte Carmelo* será abreviada pela letra “S”, seguindo o modelo utilizado pela maioria dos estudiosos e comentadores de João da Cruz. O número colocado à esquerda da letra refere-se ao número do livro, enquanto os números que se apresentam à direita da letra correspondem ao capítulo e ao parágrafo, respectivamente. Quanto à obra *Cântico Espiritual*, optou-se por citar a segunda redação do comentário às 40 estrofes do poema que recebe o mesmo nome. Assim, a referida obra será citada de forma abreviada com as letras “CB”, seguidas do número referente à estrofe comentada e do número do parágrafo.

Segue, abaixo, a lista das abreviaturas utilizadas para fazer referência às obras em prosa de João da Cruz:

S	<i>Subida do Monte Carmelo</i>
N	<i>Noite Escura</i>
CB	<i>Cântico Espiritual</i> , segunda redação

As citações do autor, presentes nesta pesquisa seguem a edição espanhola das obras completas de João da Cruz: *Vida y obras de San Juan de la Cruz: doctor de la Iglesia Universal*. 4. ed. Madrid: BAC, 1960. As citações realizadas na língua portuguesa, a menos que se indique o contrário, são de tradução própria, tendo presente como texto de apoio a tradução para o português organizada por Patrício Sciadini.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. EXPERIÊNCIAS DA MÍSTICA CRISTÃ OCIDENTAL E JOÃO DA CRUZ	13
1.1. EXPERIÊNCIAS DA MÍSTICA CRISTÃ OCIDENTAL.....	13
1.1.1. Breve panorama histórico da mística cristã ocidental	14
1.1.2. Mística no século XX	17
1.1.3. Características da experiência mística.....	19
1.2. EXPERIÊNCIAS MÍSTICAS: MODELOS	22
1.2.1. Modelos simbólico-metodológicos: Luigi Borriello	23
1.2.2. Modelos filosófico-cristológicos: Henrique C. de Lima Vaz.....	27
1.3. PLURALISMO DE LEITURAS DA MÍSTICA DE JOÃO DA CRUZ	31
1.3.1. Abordagem psicológica	31
1.3.2. Abordagem poético-literária.....	35
1.3.3. Abordagem filosófica	37
2. ANÁLISE DO 1º LIVRO DA NOITE ESCURA DE JOÃO DA CRUZ.....	42
2.1. CONTEXTO HISTÓRICO-ECLÉSIAL E RECEPÇÃO	42
2.1.1. Século de ouro espanhol	43
2.1.2. Dados biográficos e recepção.....	46
2.2. PRIMEIRO LIVRO DA NOITE ESCURA	52
2.2.1. Origem do simbolismo noturno	53
2.2.2. Sobre a metáfora da “Noite”	56
2.2.3. Introdução e estrutura do 1º livro da <i>Noite Escura</i>	63
2.2.4. Contradições dos iniciantes.....	66
2.2.5. Noite passiva dos sentidos	72
3. NOITE ESCURA COMO MEDIAÇÃO PARA A ELEVAÇÃO DA SENSIBILIDADE	81
3.1. EXPERIÊNCIA MÍSTICA DA NOITE PASSIVA DOS SENTIDOS	81
3.1.1. Mistagogia da noite escura.....	82
3.1.2. Mística contemplativa e profética	87
3.2. ANTROPOLOGIA SANJUANISTA	91
3.2.1. Níveis da alma: sensibilidade e espírito	93
3.2.2. Antropologia ascensional	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS.....	102

INTRODUÇÃO

A vida no mundo contemporâneo apresenta-se de forma paradoxal. Se, por um lado, é evidente o fenômeno do crescente secularismo, por outro lado, o ser humano continua sedento de Deus, parecendo necessitar cada vez mais de algo que dê sentido e plenitude à sua existência. Diante disso, a presente pesquisa de dissertação propõe uma reflexão sobre a espiritualidade de João da Cruz, religioso carmelita, que viveu no século XVI.

Como ponto de partida, considera-se que o ensinamento do Doutor místico, apesar de ter sido produzido num ambiente cultural, histórico e eclesial muito diferente do atual, continua sendo capaz de contribuir para o cultivo de uma autêntica espiritualidade cristã, vivida na realidade do mundo contemporâneo. No entanto, tem-se consciência de que é preciso ter um certo cuidado com algumas interpretações da obra desse autor, que se situa entre o final da Idade Média e o Renascimento.

Algumas pessoas consideram que a espiritualidade da Idade média se assemelha a uma forma obscura de introspecção ou subjetivismo. Entendem-na como uma espiritualidade que não estabelece vínculos com a realidade histórica e que se orienta para uma espécie de distanciamento das relações comunitárias e sócio-políticas. No entanto, a mística cristã não deveria ser compreendida como fuga da realidade (*fuga mundi*), pois a espiritualidade cristã não se desenvolve longe dos problemas humanos. Sendo assim, entende-se que a mística desenvolvida por João da Cruz – quando bem compreendida – é capaz de ajudar a perceber que, segundo a lógica da encarnação do Filho de Deus, é abraçando a realidade da vida cotidiana, com suas cruzes, limites e contradições, que o ser humano é chamado a cultivar uma relação de amizade com Deus.

Ainda que, algumas vezes, os místicos sejam considerados pessoas estranhas e solitárias, que buscam o isolamento para se encontrar com Deus, acredita-se que a vida e a doutrina de João da Cruz podem ajudar a superar os “prejuízos” dessa forma equivocada de entender a mística. No entanto, para alcançar este objetivo não basta repetir alguns jargões conhecidos a respeito do místico espanhol, mas faz-se necessário mergulhar no pensamento do autor a fim de compreendê-lo mais adequadamente.

No ambiente acadêmico atual, ainda existem algumas resistências quanto aos estudos relacionados à mística e espiritualidade, talvez porque, na linguagem comum, estas duas

palavras venham sendo utilizadas muitas vezes com sentido ambíguo e superficial.¹ Há quem considere que a mística é uma forma não-científica, supersticiosa ou até irracional de lidar com a realidade. Outros consideram que se trata de um assunto que interessa apenas a grupos de oração ou a pessoas que buscam leituras piedosas e devocionais. Apesar disso, é possível constatar que nos últimos anos tem crescido o número de publicações, cursos, congressos, teses e dissertações que abordam esta temática.² Dessa forma, a mística tem se revelado um imenso campo do saber humano, que permanece ainda pouco explorado.

No que diz respeito aos escritos de João da Cruz, tem-se consciência de que seria impossível tratar sobre todas as suas obras no espaço de uma simples dissertação de mestrado. Por isso, sem perder de vista a amplitude do pensamento do autor, optou-se por estudar mais atentamente a primeira parte da obra denominada *Noite Escura*. Esta opção foi feita em função de que, no 1º livro da *Noite Escura* encontra-se a doutrina do místico espanhol sobre a “noite passiva dos sentidos”, em que o autor chama a atenção para o importante papel exercido pela mediação dos sentidos (sensibilidade), no que diz respeito ao cultivo de uma relação pessoal entre Deus e o ser humano.

Quanto às pesquisas sobre o pensamento de João da Cruz, é possível que exista uma lacuna teórica, especialmente no que se refere à mediação da sensibilidade humana no itinerário espiritual que conduz à união com Deus. Assim, o 1º livro da *Noite Escura* apresenta algumas intuições importantes, que poderiam servir como base para uma nova “sensibilidade mística”, de tal forma que os sentidos não precisariam ser entendidos como um empecilho para a relação com Deus. Mas, ao contrário, depois de terem atravessado o processo de purificação que foi denominado noite escura, os sentidos poderiam a ser considerados como uma mediação adequada e purificada, ou, como afirma Mendonça, um caminho que conduz, uma porta de acesso, para o encontro com o divino.³

¹ Johann Baptist Metz, por exemplo, considera que a palavra “espiritualidade”, embora esteja na moda, acabou tornando-se vazia de conteúdo e vem sendo usada para designar algo que não está necessariamente vinculado a um contexto religioso. Para o autor, no mundo ocidental esta palavra tornou-se “um lema que designa a essência opaca de uma percepção pós-moderna de vida”. Sendo utilizada de maneira indiscriminada, a palavra espiritualidade “perdeu quase toda a sua determinação conceitual”, gerando grandes confusões semânticas. Cf. METZ, J. B. *Mística de olhos abertos*, p. 18.

² A título de exemplo, pode-se citar a obra organizada por Eduardo Guerreiro Losso, Maria Clara Bingemer e Marcus Reis Pinheiro, publicada em 2022, pela Editora Vozes, que recebeu o nome de *A mística e os místicos*. Vale a pena destacar também uma obra sobre a história da mística, que teve seu primeiro volume publicado por Bernard McGinn, em 2003, com o título *The presence of God: a history of Western Christian Mysticism*. Esta obra ainda está inacabada, porém alguns de seus volumes já se encontram publicados no Brasil, pela Editora Paulus.

³ Cf. MENDONÇA, J. T. *A mística do instante*, p. 12.

Com a finalidade de desenvolver esta pesquisa, optou-se pelo método de levantamento e revisão bibliográfica. Recorreu-se à literatura desenvolvida pelo próprio João da Cruz na língua espanhola (original) – texto da 4ª edição da BAC, de 1960 – e também à uma tradução para o português organizada por Patrício Sciadini. Além disso, faz-se uso dos trabalhos de especialistas em teologia, espiritualidade e mística, bem como de alguns estudos de comentadores da obra sanjuanista, a fim de que se possa interpretar e desenvolver o tema proposto.

A presente pesquisa está organizada da seguinte forma: no primeiro capítulo, inicia-se a reflexão, de forma ampla, procurando esclarecer o sentido da palavra “mística” e apresentando de que forma esse termo foi utilizado ao longo na tradição ocidental. Além disso, são propostos alguns modelos místicos, que posteriormente servirão como parâmetro para compreender e analisar a experiência da noite passiva dos sentidos. Em seguida, são apresentadas três possibilidades de abordagem para da obra sanjuanista.

No segundo capítulo, a atenção está voltada para o místico espanhol. Primeiramente, faz-se uma breve reflexão sobre o contexto histórico-ecclesial do chamado Século de Ouro espanhol, relacionando-o com a biografia e a recepção dos escritos do autor. Em um segundo momento, é realizada a análise do 1º livro da *Noite Escura*, refletindo sobre a origem e o sentido da metáfora da “noite escura”. Identifica-se as diferentes partes da obra e, em seguida, faz-se uma espécie de “reconstrução” do texto analisado, com o intuito de alcançar uma compreensão geral dos seus conteúdos. Através desta análise, busca-se compreender a noite passiva dos sentidos, sendo que esta é considerada uma etapa importante do itinerário místico sanjuanista.

No terceiro e último capítulo, apresenta-se uma proposta de interpretação da referida obra, procurando demonstrar que a noite escura sanjuanista pode ser entendida como um chamado à conversão, que visa elevar a sensibilidade humana preparando-a e dispondo-a para a união com Deus. A partir desta perspectiva, reflete-se sobre alguns aspectos importantes da obra de João da Cruz, a saber: a mistagogia da noite escura, as dimensões contemplativa e profética da mística do autor, a antropologia sanjuanista, presente no 1º livro da *Noite Escura* e, por fim, a configuração ascensional presente na antropologia do místico espanhol.

Através desta pesquisa, pretende-se verificar de que forma a mística sanjuanista da noite passiva dos sentidos pode contribuir para a vivência da espiritualidade cristã no mundo contemporâneo. O percurso percorrido não é o mais agradável e suave, uma vez que, para o místico espanhol, é através do caminho apertado da cruz que se chega à sublime união de amor

com Deus. Dessa forma, a noite escura de João da Cruz, quando compreendida em sua profundidade existencial, coloca o ser humano diante de suas próprias limitações e contradições, fazendo-o sentir profunda angústia e aridez. Ao desvelar a impotência humana diante algumas situações em que a vida parece escapar das próprias mãos – especialmente nas situações de sofrimento, solidão, injustiça, doença e morte –, João da Cruz ensina a percorrer com coragem o caminho da fé, passando pela noite escura, até que se possa novamente contemplar a luz divina.

1. EXPERIÊNCIAS DA MÍSTICA CRISTÃ OCIDENTAL E JOÃO DA CRUZ⁴

Este capítulo inicia com uma reflexão sobre a mística e sua história na tradição cristã ocidental, procurando identificar o *status quaestionis* deste tema e apresentar algumas características do fenômeno místico. Em seguida, faz-se a apresentação sintética de alguns modelos de experiências místicas identificados por estudiosos que se debruçaram sobre o assunto, de maneira especial, Luigi Borriello e Henrique Claudio de Lima Vaz. Em um terceiro momento, a atenção é dada à obra do místico carmelita João da Cruz, procurando indicar três possibilidades de abordagem à obra deste autor: psicológica, poético-literária e filosófica.

1.1. EXPERIÊNCIAS DA MÍSTICA CRISTÃ OCIDENTAL

Ao entrar no patrimônio linguístico dos povos ocidentais, a palavra “mística” recebeu diversos significados. Sob o ponto de vista etimológico, as palavras “mística” e “mistério” possuem uma raiz comum, derivando ambas do verbo grego *myo*, que pode ser traduzido por “calar-se” ou “fechar os olhos”. No contexto cultural e religioso da Grécia antiga, o termo *mystikós* foi utilizado para referir-se aos mistérios iniciáticos presentes nos ritos das religiões chamadas “místicas”. Assim sendo, a palavra “mística” foi utilizada para designar algo de “oculto”, uma “realidade secreta”, que só poderia ser revelada aos iniciados nestas religiões.⁵

Os escritos mais antigos onde foram encontradas referências à mística são as obras de Ésquilo, Sófocles e Heródoto, que se situam aproximadamente no século V a.C. Para estes autores, o termo “mística” está relacionado às cerimônias e ritos secretos dos cultos às divindades gregas de Elêusis, Dionísio, das bacanais, etc. A influência dos gregos no desenvolvimento da mística aconteceu também através da filosofia.⁶ Um dos primeiros filósofos a apresentar uma perspectiva mística em sua reflexão foi Anaximandro. Este pré-socrático considera que o princípio de todas as coisas se encontra no *ápeiron* (infinito), que sustenta e unifica todas as coisas e seres.⁷

⁴ Uma síntese deste primeiro capítulo foi publicada em formato de E-book, referente a Jornada Acadêmica de Teologia da Pucrs (2022). CABERLON, V. F.; BAVARESCO, A. João da Cruz e a experiência mística na tradição ocidental. In: FERNANDES, R. M.; GOMES, T. F. (Org.). *IV Semana Acadêmica do PPG em Teologia da PUCRS*, p. 29-44. Disponível em: <<https://www.fundarfenix.com.br/ebook/239ppgmeteologiapucrs->>.

⁵ Cf. ZILLES, U. *A experiência religiosa e mística*, p. 47; VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 18; BORRIELLO, L. Experiência mística. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 399.

⁶ Sobre a questão da influência da filosofia grega na tradição mística ocidental, ver o segundo capítulo da obra de Bernard McGinn, intitulado: “O ideal contemplativo grego”. In: MCGINN, B. *As fundações da mística*, p. 51-105.

⁷ Cf. DEL GENIO, M. R. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 707.

A filosofia de Platão exerceu grande influência sobre a mística, uma vez que a compreensão da *theoría* platônica⁸ se tornou fundamental para a história da mística cristã ocidental. Além de Platão, os filósofos Fílon, Plotino e Proclo também tiveram um papel importante no desenvolvimento da mística. A partir do contato da filosofia neoplatônica e do gnosticismo com o cristianismo, a mística passou a ser entendida como uma doutrina misteriosa capaz de elevar a alma até a união com o divino.

1.1.1. Breve panorama histórico da mística cristã ocidental

As raízes da mística cristã ocidental se remetem não apenas à filosofia grega, conforme indicado anteriormente, mas também ao judaísmo. De acordo com Bernard McGinn, não há dúvidas que as Escrituras hebraicas foram muitas vezes interpretadas como portadoras de um sentido místico. Os grandes patriarcas, Abraão, Jacó e Moisés, por exemplo, são pessoas que realizaram uma profunda experiência de encontro com Deus e, por isso, podem ser considerados como místicos paradigmáticos. Além disso, alguns livros sapienciais, tais como *Salmos* e *Cântico dos Cânticos*, são compreendidos como textos que contêm um sentido espiritual e místico, onde é possível encontrar a descrição da jornada da alma até o encontro com Deus.⁹

Logo nos primeiros séculos do cristianismo, não existia uma distinção entre teologia e mística. Inicialmente, a mística cristã desenvolveu-se de forma concomitante com os escritos do Novo Testamento e a partir da interpretação das escrituras judaicas. Por isso, McGinn afirma que: “O cultivo da consciência imediata da presença divina ocorreu dentro do exercício de leitura, meditação e ensinamento do texto bíblico, frequentemente dentro de um contexto litúrgico ou quase-litúrgico”.¹⁰

Durante os primeiros quatro séculos da história da Igreja, a mística cristã desenvolveu-se principalmente através dos escritos dos Padres gregos. Clemente de Alexandria, por

⁸ De acordo com Henrique C. de Lima Vaz, embora não exista um consenso nas interpretações da *theoría* platônica, é justo afirmar que o intento de Platão, ao unir entusiasmo e razão, pode ser considerado como a origem da mística denominada especulativa. “Independentemente da interpretação da *theoría* platônica, seja como uma visão terminal da Ideia, de natureza quase mística e em descontinuidade com a ascensão dialética, seja a de uma intuição que coroa a ascensão, é inegável que os temas e conceitos platônicos constituirão um organismo teórico que será animado por correntes sucessivas de vida mística na antiguidade grega e no cristianismo dos primeiros séculos”. VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 35-36. Resumidamente, pode-se dizer que a *theoría*, para Platão, é uma espécie de contemplação, um conhecimento intuitivo do absoluto. Através da *theoría* alcança-se o ápice do conhecimento. Este conhecimento espiritual é exercido pelo *noûs* e está ligado ao amor pela participação no Bem, estando o Bem acima de todo o ser. Cf. NEF, F. Contemplação. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 447-448.

⁹ Cf. MCGINN, B. *As fundações da mística*, p. 27- 28.

¹⁰ MCGINN, B. *As fundações da mística*, p. 109.

exemplo, escreveu sobre o que chamou de sentido místico da Sagrada Escritura, entendido como sentido alegórico e espiritual. Orígenes utilizou a palavra “místico” para referir-se a um tipo de conhecimento direto e experiencial de Deus. Por sua vez, Agostinho, considerado o pai da mística latina, desenvolveu uma mística com forte acento filosófico-especulativo, que considera o conhecimento místico como uma iluminação especial da alma pela ação da luz divina.¹¹

No início da Idade Média, a tradução das obras do Pseudo-Dionísio¹² do grego para o latim, proporcionou um novo impulso à mística cristã ocidental, ao aproximar a questão do conhecimento místico à lógica do amor. Também associando o conhecimento místico ao tema da nuvem e da treva, Dionísio foi o primeiro autor a falar de “teologia mística”, uma espécie de conhecimento de Deus através de uma união incompreensível e inefável.¹³ Deus como “nada de tudo o que é”, ou seja, a negação de tudo para poder unir-se ao divino.

No início do segundo milênio, de maneira especial a partir de Bernardo de Claraval, a literatura a respeito da mística começou a ser diferenciada do conjunto de toda a teologia. A partir do século XII, a mística cristã, que havia se constituído em continuidade com a herança patrística, foi aos poucos afastando-se da teologia escolástica, pois esta dava prioridade ao raciocínio especulativo e dogmático, deixando de lado a perspectiva contemplativa da fé. Tomás de Aquino explica este distanciamento através de uma distinção, pois, para o Doutor Angélico, há duas maneiras de se conhecer a bondade de Deus: através da especulação (filosófico-teológica) ou de forma afetiva e experiencial (mística).¹⁴ Nesta perspectiva, Jean

¹¹ Cf. ZILLES, U. *A experiência religiosa e mística*, p. 67.

¹² O autor dos textos que ficaram conhecidos como *Corpus dionysiacum* ou *Areopagiticum* é desconhecido. O que se sabe é que o autor original utilizou o pseudônimo de Dionísio, o Areopagita, que foi um dos convertidos por Paulo através de seu discurso no Areópago (At 17,34). É provável que o pseudônimo tenha sido utilizado para que os leitores acreditassem que a doutrina apresentada possui um fundamento apostólico. De fato, durante séculos a autenticidade da autoria dos textos não pode ser refutada e o ensinamento contido nos escritos foi citado, desde o século VI, por grandes teólogos, importantes bispos e também por papas. Depois de muitas discussões a respeito da autoria dos textos, somente no final do século XIX, os estudiosos conseguiram concluir que o *Corpus dionysiacum* é posterior ao Concílio de Calcedônia (451) e anterior ao início do século VI. Atualmente, considera-se que o verdadeiro autor destes textos provavelmente seja um monge de origem siríaca, pois tinha um bom conhecimento da liturgia de Antioquia, que teve um contato muito próximo com o pensamento de Proclo. Cf. DE ANDIA, Y. Pseudo-Dionísio. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1465. Cf. MURPHY, F. X. Pseudo-Dionysius. In: MARTHALER, B. L. et alii (Editor). *New Catholic Encyclopedia*, v. 11, p. 800-802. De acordo com o Bortolo Valle, os escritos de Dionísio, o pseudo-Areopagita, podem ser considerados “textos fundantes” da mística cristã, pois todos os místicos cristãos posteriores fazem referência a este autor e à sua obra. Cf. VALLE, B. *Curso de extensão em filosofia e mística I*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2KDXSRrF-3s>>.

¹³ Cf. ZILLES, U. *A experiência religiosa e mística*, p. 66-68.

¹⁴ Cf. ZILLES, U. *A experiência religiosa e mística*, p. 69-70.

Gerson considera que a mística cristã é “o conhecimento de Deus por experiência”, sendo este alcançado através do “toque” do amor unificante.¹⁵

O distanciamento entre teologia e mística tornou-se uma ruptura no ocidente, especialmente a partir do século XIV, quando a mística ganhou definitivamente sua autonomia. A partir deste período, a mística cristã viveu um momento de grande crescimento, primeiramente nos países do norte da Europa, onde a reflexão mística desenvolveu-se de forma mais especulativa, tendo como pano de fundo a ideia do “espelho” de Deus na alma do cristão, em alusão ao texto da Primeira Carta aos Coríntios (1Cor 13,12).¹⁶

No século XVI, a mística cristã produziu frutos abundantes na Espanha. De acordo com Melquiades Andrés Martín, apesar das resistências impostas pela teologia escolástica, que utilizava uma linguagem excessivamente lógica e sutil, os místicos espanhóis desenvolveram uma espiritualidade mais afetiva e pessoal, buscando um contato direto e caloroso com Deus, de forma consoladora e acessível. Alguns autores importantes da mística no chamado século de ouro espanhol são, por exemplo: Inácio de Loyola, Francisco de Osuna, Teresa d’Ávila e João da Cruz.¹⁷

A mística também teve grande desenvolvimento no século XVII na França, onde, assim como aconteceu na Espanha, foi dada especial atenção à questão da afetividade, ou seja, aos dados psicológicos da experiência de encontro com Deus.¹⁸ Porém, a partir do século XVIII, com o início do iluminismo, deu-se início a um processo de secularização da cultura, que teve grande impacto sobre o cristianismo, ocasionando um crescente desinteresse pela reflexão a respeito da mística.¹⁹

Na realidade, não se trata apenas de uma perda de interesse, mas, o que é ainda pior, a mística passou a ser compreendida de maneira equivocada, tendo sido até mesmo considerada

¹⁵ Cf. CORBISHLEY, T.; BIECHLER, J. E. Mysticism. In: MARTHALER, B. L. et alii (Editor). *New Catholic Encyclopedia*, v. 10, p. 111.

¹⁶ Cf. HUOT DE LONGCHAMP, M. Mística. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1161.

¹⁷ Cf. ANDRÉS MARTÍN, M. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, p. 19-20. De acordo com Del Genio, Teresa de Jesus e João da Cruz são os dois grandes místicos espanhóis, que representam o ponto mais alto da codificação da experiência mística, servindo de referência para todos os teólogos posteriores. “Eles viveram plenamente o clima do Concílio de Trento (1545-1563), que ligava a mística à atividade missionária fora e dentro dos conventos. A mística tornou-se mística da ação, foi vivida na reforma carmelita e teve sua expressão mais alta, alguns séculos depois, justamente numa santa carmelita declarada padroeira das missões: Teresa de Lisieux”. DEL GENIO, M. R. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 709-710.

¹⁸ Cf. HUOT DE LONGCHAMP, M. Mística. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1161.

¹⁹ Cf. DEL GENIO, M. R. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 710.

como expressão de irracionalidade, especialmente no que se refere ao campo das religiões. De acordo com Huot de Longchamp, a partir de Rousseau e dos românticos, a palavra mística passou a ser utilizada de maneira totalmente imprecisa.²⁰ Neste sentido, pensadores importantes, como Immanuel Kant e Karl Barth, fizeram duras críticas à uma forma de espiritualidade que se situa demasiadamente no campo das emoções intensas e excepcionais. Apesar disso, nos séculos XIX e XX, a mística continuou a produzir figuras importantes, tanto na vida monástica e clerical, quanto entre os leigos, tais como: Isabel da Trindade, Simone Weil, Teilhard de Chardin e Thomas Merton.²¹

1.1.2. Mística no século XX

Apesar do processo de secularização que vem acontecendo no ocidente desde o início da modernidade, de acordo com Zilles, no século XX, autores como William James e Ludwig Wittgenstein deram importantes contribuições para o desenvolvimento de uma visão positiva da experiência mística, de tal forma que, a mesma passou a ser considerada por muitos como “(...) uma forma fundamental da experiência humana como possível alternativa do conhecimento discursivo e dizível”.²² Sob o ponto de vista teológico, a mística recebeu também notáveis contribuições de autores como: Karl Rahner, Reginald Garrigou-Lagrange, Hans Urs von Balthasar e Henri de Lubac.²³

De acordo com Karl Rahner, por exemplo, na sociedade secularizada do futuro o cristianismo não poderá mais apoiar-se em convicções unânimes, evidentes ou públicas, oriundas de uma forma generalizada de pensar. De acordo com esse teólogo, a primeira e mais importante característica da espiritualidade do futuro será a capacidade de cultivar uma relação pessoal com Deus.²⁴ Rahner explica que uma espiritualidade sóbria precisa aceitar, como mistério, a manifestação silenciosa de Deus. Além disso, afirma que se faz necessária uma

²⁰ Cf. HUOT DE LONGCHAMP, M. Mística. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1161-1162. A respeito desta maneira equivocada de se falar sobre a mística, Lima Vaz considera que o problema persiste até hoje. O filósofo brasileiro considera que a cultura hodierna tem promovido uma “deterioração semântica” de termos veneráveis da linguagem tradicional. “Um caso exemplar deste esvaziamento semântico é o do termo “ética”. Mas também ao termo “mística” coube a mesma infeliz sorte. Decaído de sua nobre significação original, acabou por designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade”. VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 9. Sobre este mesmo assunto, pode ser interessante ver o capítulo intitulado “False Mysticism”, na obra de Thomas Merton. MERTON, T. *The ascent to truth*, p. 59-73.

²¹ Cf. DEL GENIO, M. R. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 711.

²² ZILLES, U. *A experiência religiosa e mística*, p. 51.

²³ Cf. DEL GENIO, M. R. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 712.

²⁴ Cf. RAHNER, K. *Escritos de Teología*, tomo VII, p. 22.

mistagogia, capaz de libertar o ser humano da angústia, diante da ideia de que Deus não seja nada mais do que uma projeção dos próprios anseios. Por isso, tomando a palavra “mística” em um sentido positivo, Rahner considera que “o cristão do futuro ou será um místico, ou seja, uma pessoa que experimentou algo, ou não será cristão”.²⁵

O Concílio Vaticano II – grande acontecimento da história da Igreja no século XX – resgatou algumas imagens bíblicas fundamentais, tais como “Povo de Deus” e “Corpo místico de Cristo”, que são significativas para a reflexão sobre mística. O Vaticano II também procurou promover uma vida espiritual comunitária, em que Cristo é apresentado como fundamento da união com Deus. Além disso, através da valorização de outras tradições religiosas, o Concílio incentivou o diálogo ecumênico e inter-religioso.

Seguindo o impulso dado pelo Concílio, Maria Rosaria Del Genio considera que, a inspiração mística é inerente à natureza humana e constata o crescimento do interesse por este assunto fora do âmbito cristão. A estudiosa recorda que, o Vaticano II encorajou o trabalho realizado pela mística comparada e acredita que o grande desafio hodierno, para os cristãos, consiste em superar a dicotomia entre sagrado e profano, favorecendo uma espiritualidade da encarnação, que tem como modelo a encarnação mística do Cristo redentor.²⁶

De acordo com Zilles, o fenômeno místico algumas vezes tem sido tratado com certa desconfiança em função de que, por ser uma experiência que acontece no interior da pessoa, torna-se difícil realizar uma análise empírico-descritiva de tais fenômenos.²⁷ Além disso, quando se fala de experiência mística, pode-se ter a impressão que se esteja fazendo referência a estados alterados de consciência, tais como: visões, locuções, êxtases, etc. No entanto, embora alguns estados excepcionais possam acontecer, estes não constituem o essencial da experiência de encontro com Deus, uma vez que esta experiência pode acontecer na mais débil e simples oração cotidiana, ou ainda, numa emoção estética que, embora humilde e imperceptível, aponte para o mistério que transcende a razão humana.²⁸

²⁵ RAHNER, K. *Escritos de Teología*, tomo VII, p. 25.

²⁶ Cf. DEL GENIO, M. R. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 712-713.

²⁷ Cf. ZILLES, U. *A experiência religiosa e mística*, p. 60-61.

²⁸ Cf. HUOT DE LONGCHAMP, M. Mística. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1162. Sobre a questão dos fenômenos extraordinários que são atribuídos a experiências supostamente místicas, ver o texto de J. Aumann, onde se apresenta uma reflexão sobre diversos fenômenos, procurando apresentar um critério de discernimento para avaliar a legitimidade de cada situação. Cf. AUMANN, J. *Mystical phenomena*. In: MARTHALER, Bernard. L. et alii (Editor). *New Catholic Encyclopedia*, v. 10, p. 105-109.

Apesar de alguns equívocos que continuam acontecendo na maneira de entender a mística, Carlos Frederico Barboza de Souza percebe que, nos últimos anos, houve um crescimento do interesse acadêmico sobre o assunto. Este autor considera que o estudo da mística tem grande potencialidade, sendo capaz de oferecer à Academia outras formas de acesso à realidade, além de possibilitar novas maneiras de lidar com a racionalidade e o conhecimento.²⁹ O professor Faustino Teixeira, por exemplo, tem se dedicado a refletir sobre mística. Seus estudos apresentam um recorte da mística comparada, que coloca em diálogo diferentes experiências e biografias. De acordo com o autor:

Os místicos cristãos traduzem aquilo que há de mais profundo na experiência espiritual (...). Ao contrário da opinião comum e superficial, o místico não é alguém que abandona a realidade, mas aquele que, seguindo o rastro da inspiração, com a força da experiência, adentra-se na tessitura do mundo, na densidade do que é real. (...) A palavra do místico traz em seu bojo um radical convite: deixar-se habitar pela experiência, atravessar com altivez os “umbrais da vida” e poder vislumbrar o “outro lado” que pontua a mesma dinâmica da realidade. Um desafio fabuloso, mas que envolve despojamento e gratuidade. Requer uma “saída” de si mesmo em direção ao recinto mais profundo da alma, ao pontinho “cego e suave” que traduz de forma mais profunda a malha existencial. Trata-se do despojamento que conduz à “suprema epifania da unidade simples”, ao estado singular de receptividade e abertura máxima, de transparência e disponibilidade.³⁰

1.1.3. Características da experiência mística

De maneira geral, pode-se afirmar que a “experiência mística” é uma experiência religiosa que, através de uma mediação,³¹ proporciona uma relação de proximidade com o divino, ou com alguma outra forma de Absoluto (o ser em si, a natureza, o todo etc.). Sendo assim, compreende-se que todas as tradições religiosas apresentam elementos ou aspectos que apontam na direção do misticismo, porém isto não significa que todas as experiências místicas sejam iguais.³²

²⁹ Cf. SOUZA, C. F. B. de. *Novas fronteiras epistemológicas*, p. 678-683.

³⁰ TEIXEIRA, F. *Malhas da mística cristã*, p. 16.

³¹ A compreensão de que as mediações são importantes na caminhada espiritual é fundamental para a presente pesquisa de dissertação, o que deverá ficar mais claro no decorrer do trabalho. A título de exemplo, João da Cruz afirma que: a fé é o *meio* apropriado para subir à união com Deus, de tal forma que a pessoa deve desapegar-se de todas as coisas e apoiar-se na “pura fé” para empreender o caminho até Deus (2S 1,1). Esta ideia também será importante para Karol Wojtyła, que em sua tese enfatiza o papel de mediação da fé no itinerário da alma rumo à união com Deus. Cf. WOJTYŁA, K. *La fe segun San Juan de la Cruz*, p. 4.

³² A respeito da diversidade de experiências místicas Steven Katz explica que a experiência de inefabilidade presente no *nirvana* do budismo, não é igual a inefabilidade do encontro com *Allah*, no sufismo, assim como é diferente da experiência inefável do *Tao*, no taoísmo. Da mesma forma, a experiência ontológica de Brahman/Atman, que “está além de toda expressão”, não é igual à experiência da inefabilidade presente na mística cristã de Eckhart. Cf. KATZ, S. T. *Linguagem, epistemologia e mística*, p. 1367.

A partir do ponto de vista cristão, entende-se que os místicos são pessoas que tiveram a graça de experimentar, de maneira sobrenatural, “as profundezas misteriosas do encontro Deus-homem”.³³ Nesta perspectiva, pode-se entender a mística como uma forma de conhecimento “por experiência”, uma espécie de contraponto ao conhecimento teórico. O saber “por experiência” refere-se, portanto, a realidades que apresentam um caráter de imediatez, um sentimento, uma comunicação, um toque, uma notícia. Trata-se de uma forma de conhecimento experiencial; uma vivência de amor, que muitas vezes se expressa no ver e no sentir.³⁴

Apesar destas informações iniciais, quando alguém tenta explicar o que é uma experiência mística depara-se com uma dificuldade paradoxal, pois as inúmeras respostas parecem ser sempre insuficientes. Diante de tal dificuldade, Bernard McGinn sugere que, talvez seja melhor não tentar definir o que seja mística, mas refletir sobre algumas de suas características mais importantes. Sendo assim, este autor destaca três aspectos fundamentais: “mística como parte ou elemento da religião, mística como um processo ou modo de vida e mística como uma tentativa de expressar a consciência direta da presença de Deus”.³⁵ Além disso, McGinn considera que a mística pode ser compreendida como uma forma específica de encontro entre Deus e o ser humano, entre o Espírito Infinito e o espírito humano finito. Para este estudioso, a meta do processo místico geralmente é a experiência de alguma forma de união com Deus.³⁶

Max Huot de Longchamp, por sua vez, consegue ser mais incisivo ao afirmar que entende a experiência mística como uma tomada de consciência toda particular do mistério de Cristo. Uma visão clara e evidente daquilo que, pela fé, habita em cada um de nós. Para este autor, a mística é um conhecimento experiencial do mistério, e isto significa ir além da letra da Escritura e dos sinais da liturgia. Trata-se, portanto, de chegar à realidade mesma daquilo que a palavra e os sinais designam, e que está oculto em Deus.³⁷

Uma das maiores dificuldades no estudo da mística consiste na limitação imposta pela linguagem humana, que muitas vezes não consegue encontrar conceitos para verbalizar a experiência realizada. Por isso, muitos místicos utilizam a linguagem simbólica, não tanto para

³³ DEL GENIO, M. R. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 706.

³⁴ Cf. ARÓSTEGUI, L. Experiencia mística. In: PACHO, E. *Diccionario de San Juan de la Cruz*, p. 591-592.

³⁵ MCGINN, B. *As fundações da mística*, p. 16.

³⁶ Cf. MCGINN, B. *As fundações da mística*, p. 17-18.

³⁷ Cf. HUOT DE LONGCHAMP, M. Mística. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1162.

transmitir o conteúdo de sua experiência, mas para fazer com que o leitor se sinta animado a buscar a mesma experiência. Em vista disso, alguns conceitos muito utilizados pelos místicos são, por exemplo: contemplação, visão de Deus, deificação, nascimento do Verbo na alma, êxtase, obediência radical a vontade divina, entre outros.³⁸

O filósofo e psicólogo americano William James, na obra *The varieties of religious experience*, de 1902, fez um estudo sobre a natureza humana, levando em conta os diversos estados de consciência que se fazem presentes na pessoa. Nas conferências XVI e XVII, onde analisa a questão do misticismo, o autor reconhece que a palavra “mística” pode ser utilizada de uma forma confusa e ambígua. Como exemplo, este estudioso afirma que, algumas pessoas consideram um “místico” qualquer pessoa que acredita na transmissão de pensamento ou no retorno dos espíritos. Por isso, com a intenção de evitar mal-entendidos, James apresenta uma lista de quatro características que necessariamente devem estar presentes em uma autêntica experiência mística.³⁹

- a) *Inefabilidade*: trata-se de uma característica negativa, pois o sujeito de tal experiência sente dificuldade para encontrar as palavras adequadas, capazes de explicar ou apresentar informações sobre a sua experiência. É uma experiência incomunicável, que não pode ser transferida, apenas pode ser apreendida através da experiência pessoal. Pelo fato de não ser possível explicar a própria experiência, os estados místicos podem se parecer mais com estados afetivos do que estados do intelecto.
- b) *Qualidade noética ou qualidade de conhecimento*: embora sejam muito semelhantes aos estados afetivos, as pessoas que realizam uma experiência mística autêntica percebem-na como um estado do intelecto, ou seja, uma forma de conhecimento verdadeiro. Trata-se de um estado de consciência que penetra profundamente na verdade insondável ao intelecto discursivo. Esta experiência pode também ser caracterizada como uma iluminação, uma revelação repleta de sentido e importância; muitas vezes desarticulada, mas permanente; e que, de maneira geral, possui um curioso e duradouro senso de autoridade.
- c) *Transitoriedade*: os estados místicos não podem manter-se por muito tempo. Geralmente duram entre meia hora e uma hora, no máximo duas horas, com raras exceções. Depois que a experiência chega ao fim, só de maneira imperfeita ela pode ser

³⁸ Cf. MCGINN, B. *As fundações da mística*, p. 18-19.

³⁹ O que segue é uma síntese do pensamento de William James, que se encontra na obra citada. Cf. JAMES, W. *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 285-287.

reproduzida na memória, mas quando a experiência se repete, facilmente pode ser reconhecida. Entre uma experiência e outra, é possível acontecer uma espécie de desenvolvimento continuado, que é percebido como interiormente enriquecedor e importante.

- d) *Passividade*: ainda que seja possível se facilitar a chegada a um estado místico através de operações voluntárias, quando alguém atinge o estado místico de consciência, a percepção da pessoa se altera, de tal forma que ela sente como se a sua própria vontade estivesse submetida e, frequentemente, como se um poder superior lhe arrastasse e dominasse.

Estas quatro características da experiência mística, apresentadas por Willian James, a partir da análise dos diferentes estados de consciência, são bastante interessantes. No entanto, parece ser possível identificar mais alguns aspectos importantes. Assim, Huot de Longchamp propõe seis elementos característicos da verdadeira experiência mística: 1º) descontinuidade completa entre a experiência realizada e todas as outras experiências pessoais; 2º) lucidez e certeza diante do que está acontecendo; 3º) presença amorosa e transformadora de Deus, que faz irrupção na alma da pessoa; 4º) suspensão e escoamento do tempo (a experiência acontece em um instante); 5º) simultaneidade de percepções (por exemplo, sente-se dor, mas, ao mesmo tempo, o sofrimento tem algo de doce); 6º) inefabilidade absoluta (é impossível explicar totalmente o que se experimentou).⁴⁰

1.2. EXPERIÊNCIAS MÍSTICAS: MODELOS

Com o intuito de iluminar a reflexão sobre a experiência mística, é importante apresentar, ainda que de forma sintética, alguns modelos místicos sugeridos por dois autores que se dedicaram a refletir sobre este tema: o teólogo da espiritualidade Luigi Borriello e o filósofo Henrique Claudio de Lima Vaz. Convêm, no entanto, explicar que não existe uma delimitação clara nesse assunto e que, portanto, não se tem a pretensão de apresentar um quadro completo capaz de abranger a totalidade das experiências místicas. Além disso, é importante perceber que, algumas experiências místicas poderão ser enquadradas em mais de um dos modelos propostos.

⁴⁰ Cf. HUOT DE LONGCHAMP, M. *Mística*. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1163.

1.2.1. Modelos simbólico-metodológicos: Luigi Borriello

De acordo com Borriello, o Espírito de Deus se comunica de forma singular, oculta e diversa para com cada pessoa humana, por isso, é impossível classificar toda a diversidade das experiências místicas. Além disso, para o estudioso, as mais elevadas experiências místicas são inefáveis e, portanto, dificilmente podem ser compreendidas pela inteligência humana. Mesmo assim, utilizando o critério simbólico-metodológico, Borriello identifica cinco modelos de experiência mística, que podem servir como parâmetro para auxiliar na análise de algumas experiências. Os cinco modelos propostos por Borriello são: mística da essência, mística sponsal, mística da ausência, mística da luz e mística contemplativa. Cada um destes modelos será apresentado brevemente, em seguida.

a) Mística da essência:

O primeiro modelo místico é representado especialmente pelos místicos renano-flamengos (séculos XIII e XIV), que compreendem a união com Deus como uma “experiência da unidade do ser criado com o Ser incriado”.⁴¹ Através desta experiência mística o ser humano torna-se capaz de participar do mistério divino, que é de unidade na Trindade. A participação ontológica na unidade divina realiza-se no ponto mais profundo do ser humano, que pode receber diversos nomes, tais como: fundo, centelha, ápice, centro ou substância da alma, etc. A tarefa do ser humano, de acordo com este modelo místico, consiste em estabelecer-se no “lugar” onde acontece o encontro entre o mais profundo de sua própria existência e o Ser de Deus. Alguns autores que se aproximaram deste modelo místico são, por exemplo: John van Ruysbroeck e Mestre Eckhart.

Na mística da essência, faz-se necessário abandonar todas as impressões sensoriais e também as percepções espirituais, a fim de concentrar-se na profundidade existencial da alma, que pode ser chamada de “essência”. No abandono de todas as coisas compreensíveis ao ser, o místico faz a experiência de encontro com Deus em sua “pura essência” e “fundamento”. Esta experiência não contém distinções categoriais e, por isso, é uma experiência de unidade.⁴²

Apesar de possuir uma profunda riqueza ligada a tradição cristã e de sua linguagem representar uma possibilidade de ligação com a mística não-cristã, segundo Sudbrack, ao longo da história do cristianismo, a mística da essência tem sofrido acusações de “quietismo radical”

⁴¹ BORRIELLO, L. Experiência mística. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 407.

⁴² Cf. BORRIELLO, L. Experiência mística. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 407.

e de “panteísmo oculto”.⁴³ De acordo com Moiola, a causa principal das acusações feitas contra os místicos da essência é que, aparentemente, a participação na divindade alcançada no mais profundo do ser, não estabelece uma alteridade. Esta possibilidade implica, por um lado, na redução da fé à uma metafísica da unidade e da diferença do ser; além disso, por outro lado, ela representa o risco de considerar o itinerário espiritual como uma introversão, que pode chegar ao ponto de negar a multiplicidade e as diversas mediações, incluindo as mediações de Cristo, da Palavra de Deus, dos sacramentos e da Igreja.⁴⁴

b) Mística esponsal:

Na mística denominada esponsal a comunhão do ser humano com Deus é compreendida como a comunhão da alma (esposa) com o Esposo (Deus), de acordo com a analogia presente no livro do *Cântico dos Cânticos*. Neste modelo místico, a união com Deus é progressiva. A aliança com Deus acontece, primeiramente, através do noivado, para, em um segundo momento, ser consumada através do matrimônio espiritual. Através dos símbolos nupciais, o místico exprime a sua experiência de união com Deus. Trata-se de uma união de comunhão e transformação, em que a “esposa-criatura” se une profundamente ao “Esposo-Criador”.⁴⁵ Diversos autores da tradição cristã fizeram uso da linguagem esponsal para falar sobre a relação da pessoa humana com Cristo, por exemplo: Tertuliano, Orígenes, Gregório de Nissa, Bernardo de Claraval, Teresa de Jesus (d’Ávila) e João da Cruz.⁴⁶

De acordo com Bialas, o matrimônio espiritual é uma metáfora utilizada para expressar o estado da alma humana que está intimamente unida a Deus, através da graça e do amor. Por este ponto de vista, o matrimônio místico é a consumação da união de amor, em que a alma humana se faz um só com Deus, tornando-se divina por participação, porém sem perder a própria identidade. Trata-se de uma união total, que envolve e transforma a substância da alma, através da graça santificante, além de transformar as faculdades da alma, através da luz divina e do amor. Em outras palavras, a alma é permeada pela transcendência divina e, assim, a pessoa age movida pelo Espírito Santo. Esta união mística compreende uma contínua percepção da

⁴³ Cf. SUDBRACK, J. Mística da essência. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 716-717.

⁴⁴ Cf. MOIOLI, G. Mística cristã. In: FIORES; GOFFI (Org.). *Dicionário de Espiritualidade*, p. 772.

⁴⁵ Cf. BORRIELLO, L. Experiência mística. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 407.

⁴⁶ Não há dúvidas de que João da Cruz utilizou a linguagem esponsal em suas obras. No entanto, sem desprezar a riqueza do simbolismo presente neste modelo místico, não será este o foco principal desta pesquisa. Pois este estudo tem como objetivo principal refletir sobre o processo místico denominado *noite passiva dos sentidos*, que é desenvolvido pelo místico espanhol no 1º livro da *Noite Escura*.

presença do Divino Esposo, assim como, uma consciência da assistência divina nas mais importantes operações do intelecto e da vontade. O matrimônio místico concede à alma a graça da união de transformação, que é compreendida como uma antecipação da alegria da consumação de amor com o Esposo divino, que só acontecerá plenamente na visão beatífica.⁴⁷

c) Mística da ausência:

A chamada mística da ausência corresponde à experiência da aparente ausência de Deus, de aridez, deserto espiritual, ou ainda, de purificação.⁴⁸ De acordo com Bernard McGinn, trata-se da linguagem negativa ou apofática que os místicos utilizam para descrever a relação incomensurável entre o Sujeito Infinito e o sujeito finito. Sendo assim, este autor explica que:

Os místicos cristãos através dos séculos nunca foram capazes de transmitir sua mensagem apenas através da linguagem positiva da presença. A necessidade paradoxal da presença quanto da ausência é uma das mais importantes de todas as estratégias verbais por meio das quais a transformação mística tem sido simbolizada.⁴⁹

A mística da ausência está muito presente na obra de João da Cruz, que discorre sobre a experiência de aridez espiritual utilizando a linguagem simbólica da “noite”. Neste sentido, para o místico espanhol, as noites dos sentidos e do espírito correspondem à fases de purificação através das quais o ser humano precisa passar para alcançar uma maior união com Deus.⁵⁰ No entanto, esta não é a única forma de se compreender a mística da ausência. Henri Bremond e Hans Urs von Balthasar, por exemplo, não consideram esta experiência como um meio de purificação, mas como o ápice da experiência mística cristã. Ou seja, eles acreditam que, a percepção da aparente ausência de Deus corresponde ao chamado místico a permanecer fiel unicamente “por amor”, na mais pura obediência a vontade de Deus, conformando-se e participando da angústia do próprio Filho de Deus, que foi morto como um pecador.⁵¹

d) Mística da luz:

A luz e os fenômenos que estão a ela relacionados (sol, fogo, esplendor, iluminação, etc.) exercem um papel de suma importância no âmbito da religiosidade de praticamente todos

⁴⁷ Cf. BIALAS, A. A. Mystical marriage. In: In: MARTHALER, Bernard L. et alii (Editor). *New Catholic Encyclopedia*, v. 10, p. 105.

⁴⁸ Aridez e purificação serão duas noções fundamentais para esta pesquisa, especialmente no segundo capítulo, quando será analisado o 1º livro da *Noite Escura*, onde João da Cruz dá atenção especial purificação passiva da sensibilidade humana.

⁴⁹ MCGINN, B. *As fundações da mística*, p. 20.

⁵⁰ Cf. BORRIELLO, L. Experiência mística. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 407-408.

⁵¹ Cf. MOIOLI, G. Mística cristã. In: FIORES; GOFFI (Org.). *Dicionário de Espiritualidade*, p. 773.

os povos. Na Sagrada Escritura, Deus é muitas vezes compreendido como luz e suas epifanias acontecem sob a forma de iluminações ou visões. Deste modo, para Sudbrack, a mística da luz corresponde a “uma iluminação da escuridão do não-conhecimento (não-experiência) por meio da luz que se mostra (que se experimenta)”.⁵²

De acordo com Sudbrack, a mística da luz exerceu uma influência muito grande, especialmente sobre a teologia ortodoxa. O grande nome da teologia mística oriental é Dionísio Pseudo-Areopagita, que compreende a estrutura perfeita do universo como um fluxo de luz provinda de Deus. Sendo assim, a vida mística é compreendida como um retorno para este esplendor mais luminoso, em que Deus é paradoxalmente entendido como escuridão extremamente luminosa, que supera todo o conhecimento. A concepção agostiniana, por sua vez, exercerá maior influência sobre a tradição mística ocidental. Para Agostinho, a luz de Deus ilumina o olho interior do ser humano, conduzindo-o através da fé até a visão mística.⁵³

e) Mística contemplativa:

De acordo com Borriello, a vivência espiritual que se apresenta no cume da oração é chamada de mística contemplativa. O autor explica que, a oração tem início com a forma discursiva, mas chegando a uma fase mais elevada de pneumatização, entra na fase contemplativa, que se caracteriza pela atividade simples e pela prática da caridade.⁵⁴ Além disso, Luigi Borriello considera que, é possível distinguir três formas de oração contemplativa na atividade dos místicos cristãos: 1ª) Oração litúrgica: feita em nome da Igreja e seguindo o percurso do ano litúrgico, que permite experimentar o mistério de Cristo, relacionando-o com o tempo e as situações pessoais e comunitárias; 2ª) Oração contemplativa pessoal: tem seu fundamento na *lectio divina* e também é chamada de meditação; 3ª) Contemplação mística: atividade que permite captar de maneira simples e imediata a realidade espiritual. Esta contemplação, geralmente, sucede à atividade meditativa e, algumas vezes, é descrita como um estado de passividade espiritual em relação a ação divina.⁵⁵

⁵² SUDBRACK, J. Mística da luz. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 717.

⁵³ Cf. SUDBRACK, J. Mística da luz. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 717.

⁵⁴ Cf. BORRIELLO, L. Experiência mística. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 408. É importante ressaltar que, para Borriello, a contemplação não é compreendida como algo que tem uma finalidade em si mesma, mas deve servir como um “impulso” ou “moção” que conduz à prática da caridade. Cf. BORRIELLO, L. Contemplação. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 263.

⁵⁵ Cf. BORRIELLO, L. Contemplação. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 264.

1.2.2. Modelos filosófico-cristológicos: Henrique C. de Lima Vaz

A classificação dos cinco modelos místicos apresentada por Borriello certamente é muito útil, no entanto, essa não é a única forma de classificar as diversas experiências místicas. Pois, de acordo com o filósofo Henrique Claudio de Lima Vaz, adotando-se um critério filosófico-cristológico, é possível identificar três grandes modelos de experiência mística presentes na tradição ocidental: mística especulativa, mística mistérica e mística profética. A distinção proposta por Lima Vaz não significa uma completa separação, pois, na experiência concreta os diferentes modelos místicos podem aparecer integrados numa mesma experiência. Além disso, de acordo com o filósofo brasileiro, a mística especulativa e a mística mistérica encontram-se presentes tanto na antiguidade grega quanto no cristianismo. Por sua vez, a mística profética é uma mística essencialmente cristológica e, portanto, está presente apenas na tradição cristã.⁵⁶

a) Mística especulativa:

De acordo com Lima Vaz, a mística especulativa tem suas raízes no pensamento filosófico, que busca sondar o mistério do Ser, podendo, por isso, ser considerada um prolongamento da experiência metafísica. Trata-se de uma mística do conhecimento, sendo esta a sua característica mais original. Geralmente, as especulações atribuídas a Platão a respeito do Bem e do Uno são consideradas a origem da mística especulativa.⁵⁷ Elton Quadros e Jorge de Almeida explicam que, a importância dada por Platão à busca da alma que deseja conhecer o princípio absoluto foi fundamental para o desenvolvimento da mística especulativa. Essa busca se caracteriza por ser uma espécie de ascese do intelecto, que abre a possibilidade para uma união inteligível entre a alma e o Bem.⁵⁸ A estrutura de pensamento que surgiu a partir de Platão, com seus temas e conceitos, serviu como base para outras correntes místicas gregas e, posteriormente, também exerceu grande influência sobre a mística cristã.

Os eixos subjetivo e objetivo formam a estrutura fundamental da mística especulativa. Eles estão presentes em todas as manifestações deste modelo místico. Lima Vaz explica que, o “eixo subjetivo” orienta a alma na direção que conduz à capacidade de abrir-se ao Absoluto. Trata-se de uma ordenação vertical e hierárquica das atividades cognoscitivas da alma (*psyché*,

⁵⁶ Cf. VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 33-34.

⁵⁷ Cf. VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 34-36.

⁵⁸ Cf. QUADROS, E. M.; ALMEIDA, J. M. de. *As formas de experiência mística: especulativa, mistérica e profética*, p. 466.

anima). Tal potencialidade da alma, culmina com a inteligência (*nouís*), em sua possibilidade mais elevada (*nóesis, intuitio*). Portanto, a mística especulativa compreende que o ser humano é capaz de elevar-se, através de um movimento espiritual, até o ponto mais alto do conhecimento, a intuição do divino ou de Deus, que acontece no cimo da mente (*apex mentis*). Por sua vez, o “eixo objetivo” da mística especulativa corresponde ao seguinte pressuposto: se o ser humano é capaz de conhecer e amar o Absoluto, então este mesmo Absoluto, intuído e amado, existe real e objetivamente.⁵⁹

Apesar de sua origem pagã, a mística especulativa foi muito importante para o desenvolvimento tanto da teologia quanto da mística cristã. Segundo Lima Vaz, Agostinho teve um papel fundamental no desenvolvimento da mística especulativa cristã, pois foi quem conseguiu dar “uma expressão latina e genuinamente cristã à terminologia e à estrutura conceitual da contemplação neoplatônica”.⁶⁰ Além de Agostinho, a doutrina da contemplação, que se desenvolveu através da mística especulativa cristã recebeu grande influência de Gregório Magno e, posteriormente, da recepção dos escritos do Pseudo-Dionísio.

A mística especulativa teve ainda um grande desenvolvimento durante o período da Idade Média. No século XII, pode-se citar o exemplo de Bernardo de Claraval, que conseguiu unir o rigor teórico e a componente afetiva de forma magistral, influenciando profundamente a espiritualidade ocidental. No século XIII, surgiram outros autores importantes, tais como: Alberto Magno, Tomás de Aquino e Boaventura que, ao produzirem grandes tratados teológicos, foram também capazes de aprofundar a reflexão sobre a contemplação mística e determinar o seu significado salvífico na vida cristã.⁶¹

No contexto da chamada baixa idade média, séculos XIV e XV, a mística especulativa teve um crescimento vigoroso, especialmente através do movimento espiritual que ficou conhecido como mística renano-flamenga, que tem como seus representantes, Mestre Eckhart,

⁵⁹ Cf. VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 36-37.

⁶⁰ VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 43.

⁶¹ Cf. VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 44-45. No que diz respeito a relação entre a experiência mística e o horizonte salvífico da vida cristã, pode-se afirmar que a contemplação mística é um dom, uma graça de Deus. Uma experiência possível, que permite vislumbrar antecipadamente o destino final do ser humano e o esplendor oculto do amor de Deus. No entanto, é preciso ter consciência de que tal experiência não é definitiva e nem mesmo necessária para a salvação da pessoa. Além disso, a contemplação mística não é o fim último da caminhada cristã, por isso, quem não faz esta experiência não se encontra, em função disso, mais afastado de Deus e do seu amor. Assim, compreende-se que a contemplação mística alcançada através da via especulativa serve como preparação, que anima e dispõe a pessoa visitada, para percorrer corajosamente o itinerário da vida espiritual. Cf. ARÓSTEGUI, L. *Experiência mística*. In: PACHO, E. *Diccionario de San Juan de la Cruz*, p. 610-611.

João Tauler, Ruysbroeck e Thomas Kempis, entre outros. No século XVI, houve um grande florescimento da mística na Espanha e, no século seguinte, a mística se desenvolveu muito especialmente na França.⁶² No entanto, no final da idade média, a mística especulativa cristã começou a perder o seu vigor e, apesar de alguns esforços louváveis, segundo Lima Vaz: “A modernidade verá surgir, em lugar da mística especulativa, a filosofia especulativa, na trilha do movimento geral de secularização do pensamento”.⁶³

b) Mística mistérica:

A expressão “mística mistérica” contém em si um pleonismo, pois ambas palavras possuem uma raiz comum. Apesar disso, Lima Vaz considera esta terminologia a mais adequada para se fazer referência a uma forma de experiência da divindade surgida a partir dos antigos cultos de mistério, que fizeram parte da tradição grega, tais como o de Elêusis, Dionísio e o orfismo.⁶⁴ A mística mistérica desenvolve a experiência da divindade em um espaço sagrado, através de uma iniciação, que envolve acontecimentos litúrgicos. Neste sentido, a tradição sacramental e litúrgica cristã recebeu a influência e apresenta uma certa analogia com os cultos da Grécia antiga. Um bom exemplo de mística mistérica, presente na tradição cristã são as *catequeses mistagógicas*, que serviam de instrução e de iniciação aos recém batizados, durante os primeiros séculos da Igreja.⁶⁵

Embora a mística mistérica cristã não seja uma simples continuidade do *mysterion* helenístico, não há dúvidas de que o cristianismo absorveu muitas formas e linguagens oriundas da cultura grega. O clima filosófico, místico e religioso existente da Grécia antiga ainda estava presente no final da era helenística, quando o cristianismo começou a se difundir. Entretanto, o *mysterion* cristão possui algo de original, tendo sido capaz de dar traços próprios para a mística mistérica cristã. Desta forma, inspirando-se no apóstolo Paulo, que afirmou: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20), Lima Vaz explica que a mística mistérica cristã é compreendida como uma experiência intensamente vivida da presença⁶⁶ do *mysterion* cristão

⁶² Cf. VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 46-48.

⁶³ VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 49.

⁶⁴ Sobre as principais características da religião órfica e sua influência sobre o surgimento da mística mistérica, ver o artigo: QUADROS, E. M.; ALMEIDA, J. M. de. As formas de experiência mística: especulativa, mistérica e profética, p. 468-470.

⁶⁵ Cf. VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 57-58.

⁶⁶ De acordo com Ednílson de Oliveira, os apóstolos Paulo e João dão testemunho de uma “presença misteriosa” que provoca transformação e renovação interior na pessoa. A partir desta experiência da “presença” de Deus no ser humano, a pessoa torna-se capaz de atingir o ápice, que é o conhecimento do amor (*agape*). Então, a vida passa

na vida pessoal daquele que crê. Presença que realiza uma espécie de sinergia entre o Espírito de Deus e o espírito da pessoa de fé.⁶⁷

Segundo Lima Vaz, a mística mistérica cristã organiza-se em torno de algumas categorias fundamentais da teologia de Paulo e João, tais como: Batismo, Ressurreição e Vida nova. Durante o período patrístico, esta mística mistérica paulino-joanina teve um grande desenvolvimento, sendo possível destacar alguns nomes importantes como: Orígenes, Gregório de Nissa, João Crisóstomo e Agostinho.⁶⁸ No entanto, é na liturgia – espaço simbólico da palavra e do rito – que a mística mistérica encontrará sua forma privilegiada de expressão. Sendo assim, o filósofo explica que:

A mística mistérica, na sua acepção estrita, tem como eixo a participação objetiva do cristão no *mysterion*, no sentido paulino, tomado presente na liturgia ou na ação sacramental (*mysterion* = *sacramentum*) da Igreja. A experiência mística desenrola-se aqui numa dimensão transpsicológica – dimensão da fé – e oferece-se como caminho aberto a todo cristão, ou ainda como itinerário espiritual que todo o cristão é convidado a percorrer na sua participação objetiva ao mistério do Cristo na Igreja.⁶⁹

c) Mística profética:

O terceiro e último modelo místico apresentado por Lima Vaz é a mística profética, que não tem suas raízes na tradição grega, mas, como já foi dito anteriormente, é uma mística essencialmente cristológica, que se fundamenta na recepção, vivência e comunicação da Palavra revelada ao longo da tradição bíblico-cristã. Por isso, a mística profética encontra sua sustentação na escuta e na obediência à Palavra de Deus, que orienta a pessoa humana para o caminho consistente do amor (*agape*).⁷⁰

Lima Vaz considera que, a vocação mística se encontra presente na vida de todo batizado, e que a ideia chave da mística profética consiste na correspondência entre a Fé e a Palavra de Deus. Assim sendo, o autor identifica três propriedades importantes que se encontram presentes no núcleo místico do ato de fé: 1ª) a fé é um dom gratuito de Deus e precisa ser acolhido (recebido) como tal, o que faz recordar a passividade da experiência mística; 2ª) a Palavra de Deus, que é o objeto do ato de fé, aponta para uma verdade que, embora revelada, permanece oculta na profundidade insondável de Deus, por isso, através da meditação ou da

a ser vivida no amor, assim como “Deus é amor” (1Jo 4,8-16). Cf. OLIVEIRA, E. T. *Mística e filosofia ocidental*, p. 135.

⁶⁷ Cf. VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 62.

⁶⁸ Cf. VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 63-65.

⁶⁹ VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 66-67.

⁷⁰ Cf. VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 69.

contemplação da verdade da Palavra, penetra-se na “noite escura” do itinerário místico, que só alcançará a sua plenitude na iluminação da visão beatífica definitiva; 3ª) existe uma intercomunicação vital entre o conhecimento e o amor, de tal forma que se pode afirmar que “a fê é informada pela caridade”. De acordo com o filósofo, nesta circularidade pulsa o coração da vida mística.⁷¹

A contemplação do Mistério de Cristo é um momento importante para a mística profética, no entanto, ele não deve ser entendido como um fim em si mesmo. Lima Vaz explica que: “A contemplação é conhecimento e amor, e o amor, por sua vez, transborda em ação ou serviço”.⁷² Desta forma, o filósofo consegue indicar uma solução para a conhecida antinomia da espiritualidade cristã, que costuma contrapor ação e contemplação. Pois, a contemplação deve obedecer ao critério da primazia do amor a Deus e ao próximo, prolongando a efusão do conhecimento e do amor, recebido na experiência mística, em ação concreta de amor e serviço. Esta dinâmica, apontada por Lima Vaz, que faz a passagem da contemplação para a ação, está de acordo com a dinâmica presente na encarnação do Verbo, que serve de parâmetro para todas as manifestações da vida cristã.⁷³

1.3. PLURALISMO DE LEITURAS DA MÍSTICA DE JOÃO DA CRUZ

Depois dessa exposição inicial a respeito da experiência mística em sentido amplo, em que foi possível identificar alguns modelos místicos que serão importantes para as próximas reflexões, neste momento passar-se-á a refletir sobre a obra de João da Cruz, místico espanhol, que é muito conhecido por seus poemas e ensinamento. Tem-se consciência de que a obra sanjuanista, por ser muito profunda, pode ser estudada a partir de diversos pontos de vista. Por isso, sem ter a pretensão de esgotar as possibilidades de leitura, mas com a intensão de adquirir alguma familiaridade com o autor, inicialmente serão apresentadas três possibilidades de abordagem para a sua obra: psicológica, poético-literária e filosófica.

1.3.1. Abordagem psicológica

Desde o seu surgimento, a psicologia tem se desenvolvido rapidamente e, atualmente, vem sendo utilizada de maneira eficaz em muitas situações complexas da vida humana. As experiências místicas também tem sido objeto de estudo da psicologia, por isso, Bernard

⁷¹ Cf. VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 75-76.

⁷² VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 86-87.

⁷³ VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 90-91.

McGinn considera que é importante refletir sobre alguns clássicos do estudo psicológico da mística.⁷⁴ De acordo com este autor, Freud não escreveu muito sobre mística, mas o pouco que escreveu foi o suficiente para suscitar grandes debates. Em função de uma compreensão equivocada da relação do ser humano com Deus, Freud interpretou a mística de uma forma bastante negativa. Para ele, o desejo místico pelo contato com o divino seria apenas uma espécie de “regressão a um estágio de desenvolvimento pós-natal, caracterizado por uma união narcisística entre a mãe e o filho, na qual o bebê não distingue o ego do mundo externo”.⁷⁵

Outros autores também foram bastante críticos em relação às experiências místicas, de tal forma que não faltaram confrontos entre a abordagem tradicional da teologia e os estudos psicológicos da mística. Durante o século XIX, na teologia católica, era comum identificar a essência da mística com os estados alterados de consciência. No entanto, o que para os teólogos católicos pareciam ser provas de manifestações sobrenaturais, para alguns psicólogos tratava-se de casos concretos de histeria. Este é o caso de autores, como Henri Delacroix, que relaciona a mística com a hipnose, e de James H. Leuba, que, utilizando uma abordagem bastante reducionista, enfatiza as motivações sexuais que se escondem por trás de textos clássicos dos místicos cristãos.⁷⁶

Apesar dessas e de outras críticas, existem também autores que conseguiram incluir a dimensão da espiritualidade na sua reflexão psicológica. Carl G. Jung, por exemplo, considera que a ideia de Deus, presente no inconsciente coletivo, é uma noção fundamental para a constituição da pessoa humana. Por sua vez, McGinn afirma que, as mais recentes investigações psicológicas a respeito da mística consideram os estados místicos como algo além de simples regressões ou repressões da sexualidade. Para este autor, ainda que se venha a colocar entre parênteses a questão de uma possível intervenção transcendental nas experiências místicas, a ciência deve estar atenta especialmente às mudanças que vem sendo observadas nos padrões cerebrais e em outras transmutações fisiológicas, que estão relacionadas as técnicas de meditação e contemplação.⁷⁷

De acordo com o que já foi dito anteriormente, Willian James é um desses autores que apresentam uma visão mais positiva a respeito das experiências místicas. Em suas reflexões

⁷⁴ Cf. MCGINN, B. *As fundações da mística*, p. 465.

⁷⁵ MCGINN, B. *As fundações da mística*, p. 472.

⁷⁶ Cf. MCGINN, B. *As fundações da mística*, p. 471-472.

⁷⁷ Cf. MCGINN, B. *As fundações da mística*, p. 487.

sobre os diversos estados de consciência, James não considera as experiências místicas como patologia, histeria, hipnose ou superstição, mas procura analisar cuidadosamente o tipo de conhecimento produzido na consciência de quem faz uma experiência mística.⁷⁸

Ao refletir sobre a inefabilidade da experiência mística, James cita algumas passagens de João da Cruz e explica que, quando a pessoa procura afastar a mente das sensações exteriores, procurando concentrar-se na oração e no uso da imaginação para entrar em contato com Deus, pode acontecer que as imagens mentais venham a tornar-se inconsistentes, por causa do êxtase provocado no contato com o mistério divino. Para este autor, quando isto acontece, o estado de consciência que se produz é indescritível, impossível de ser traduzido em palavras.⁷⁹

Uma das passagens citadas por James encontra-se na obra *Noite Escura*, em que, ao refletir sobre a experiência da “união de amor” alcançada através da “contemplação obscura”, João da Cruz afirma: “(...) além do fato de que a alma não sente vontade de o dizer, ela não encontra nenhum meio, maneira ou comparação que seja adequada, para poder significar um conhecimento tão elevado e um sentimento espiritual tão delicado”.⁸⁰ Analisando esta passagem, James percebe algo paradoxal: por um lado, o místico sente uma total incapacidade para expressar de forma verbal a experiência do encontro com o divino; por outro lado, constata-se que, apesar da dificuldade encontrada, em praticamente todos os seus escritos, João da Cruz se esforça para descrever essas intuições ou “toques” de Deus na substância da alma.⁸¹

De acordo com Willian James, a terminologia médica não é capaz de emitir um juízo espiritual a respeito dos estados de consciência que acontecem durante as experiências místicas, por isso, a psicologia deve avaliar a repercussão de tais experiências na vida das pessoas.⁸² James considera que não é absurdo continuar tendo fé, e sintetiza em três pontos a relação que existe entre as experiências místicas e os estados de consciência produzidos por estas experiências: 1º) os estados místicos representam uma autoridade absoluta para o indivíduo visitado; 2º) estes estados não possuem um sentido de autoridade para quem não fez a experiência; 3º) a autoridade não-mística ou racional, que se baseia no entendimento e nos

⁷⁸ Cf. JAMES, W. *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 310.

⁷⁹ Cf. JAMES, W. *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 305-306.

⁸⁰ 2N 17,3: “[...] demás de que ninguna gana le dé al alma de decirla, no halla modo ni manera ni símil que le quadre para poder significar inteligencia tan subida y sentimiento espiritual tan delicado”.

⁸¹ Cf. JAMES, W. *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 306-307.

⁸² Cf. JAMES, W. *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 310.

sentidos é considerada apenas uma forma de consciência. No entanto, a possibilidade de outras formas de acesso a verdade não deve ser excluída.⁸³

Noutro estudo muito interessante, realizado mais recentemente, pela psiquiatra Maribel Rodríguez, faz-se uma reflexão sobre as semelhanças e diferenças entre noite escura, crise e depressão.⁸⁴ Neste artigo, a autora procura esclarecer a confusão que tem surgido diante de alguns elementos comuns, especialmente entre a noite escura e a depressão. Maribel identifica quatro níveis distintos de sofrimento: biológico, psicológico, existencial e espiritual e, a partir deste quadro, faz comparações e distinções importantes. Por fim, a autora conclui que, uma interpretação demasiadamente superficial pode ser a origem da confusão que tende a identificar a noite escura com um quadro de depressão.⁸⁵

Maribel Rodríguez afirma que, embora existam algumas semelhanças entre noite escura e depressão, tratam-se de processos distintos, o que pode ser percebido, com certa tranquilidade, quando se observa a origem do sofrimento, o nível em que se dá, seu sentido, seu dinamismo e seus frutos. A “noite escura” – tema central da mística sanjuanista – é um processo espiritual, que possui um sentido de transformação desde a sua origem. Trata-se de um processo mais complexo, amplo e sutil do que um quadro depressivo. De acordo com esta estudiosa, por um lado, é preciso analisar cada pessoa ou caso na sua individualidade, uma vez que, em cada ser humano podem acontecer processos diferentes e, em algumas situações, os processos de crise, depressão e noite escura podem se apresentar de maneira sobreposta. Por outro lado, em todas as situações concretas que envolvem o sofrimento humano, é preciso acompanhar e não abandonar as pessoas em suas dificuldades.⁸⁶

A psicanalista Helena Haenni Zimerman, em sua tese doutoral, também fez um estudo interessante sobre a obra de João da Cruz. Ela considera que as poesias de João da Cruz abrem uma nova dimensão para a experiência subjetiva, capaz de dar significado a própria existência. Para ela: “São João da Cruz imprimiu sonoridade à sua experiência do inefável”.⁸⁷ Zimerman procurou ligar o conceito de pulsão invocante, elaborado por Lacan, com a dimensão estética

⁸³ Cf. JAMES, W. *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 317-321.

⁸⁴ Cf. RODRÍGUEZ, M. *Noche oscura, crisis y depresión*, p. 509-510.

⁸⁵ Cf. RODRÍGUEZ, M. *Noche oscura, crisis y depresión*, p. 511-516.

⁸⁶ Cf. RODRÍGUEZ, M. *Noche oscura, crisis y depresión*, p. 535.

⁸⁷ ZIMERMAN, H. H. *A sonoridade do indizível*, p. 9.

presente especialmente na poesia de João da Cruz, pois esta é reveladora de uma sonoridade possível da experiência do indizível.⁸⁸

De acordo com a autora, João da Cruz estetizou de forma muito sutil a sua experiência humana através da poesia. Seus escritos fazem ressoar o indizível do gozo unitivo, que é especulado pela teologia mística e representa uma promessa para a vida futura, na visão beatífica. Segundo Zimerman, a aproximação entre os escritos do místico e o conceito de pulsão da psicanálise, proporciona uma reflexão sobre a vida humana e suas angústias, abrindo a possibilidade de transcender a finitude sem eliminá-la totalmente.⁸⁹

1.3.2. Abordagem poético-literária

A obra de João da Cruz também tem sido analisada sob o ponto de vista poético-literário, de tal forma que há muitos estudos que se apresentam nesta perspectiva. Sem a pretensão de aprofundar ou esgotar o assunto, neste momento serão apontados alguns trabalhos que refletem sobre a obra sanjuanista por este viés. Dora Ferreira da Silva, por exemplo, compara os ecos da experiência mística de João da Cruz com a sensibilidade de autores modernos como Thomas Stearns Eliot e Reiner Maria Rilke. Embora tenham visões de mundo muito diferentes, Dora considera que João da Cruz e Eliot expressam através de seus poemas, algo do mistério da santidade que existe entre Deus e o ser humano. Em relação à Rilke, a autora percebe que, embora este autor não tenha uma vivência religiosa cristã, sua obra também traz semelhanças com a poesia sanjuanista, pois ambas expressam algo do sagrado, que é como o dom terrestre de um segredo entre o ser humano e Deus.⁹⁰

Maria do Sagrario Rollán, por sua vez, realizou um estudo interessante, no qual traça um paralelo entre a *noite mística* e a *noite romântica*. A autora procura apontar convergências e diferenças entre a metáfora da noite utilizada nas poesias de João da Cruz e os autores românticos Novalis, Hölderlin e Rilke.⁹¹ Segundo Rollán, as palavras “escuridão”, “privação” e “passagem” estabelecem uma conexão entre o místico espanhol e os três poetas românticos.

A *escuridão* é uma chave de compreensão sensorial e existencial, que tem como paradigma a noite cósmica, e encontra-se presente na obra dos quatro autores. A ideia de

⁸⁸ Cf. ZIMERMAN, H. H. *A sonoridade do indizível*, p. 10.

⁸⁹ Cf. ZIMERMAN, H. H. *A sonoridade do indizível*, p. 130-131.

⁹⁰ Cf. SILVA, D. F. da. *A poesia mística de San Juan de la Cruz*, p. 27-31.

⁹¹ Cf. ROLLÁN, M. S. *San Juan de la Cruz y los grandes poetas de la noche*, p. 461.

passagem serve para explicar o aspecto de movimento, de transição, que, segundo a autora, está presente tanto no poema *Noite Escura* de João da Cruz, quanto nos *hinos à noite* de Novalis, sendo que, para o romântico o hino expressa a superação do luto pela morte precoce da amada. Um caminho percorrido até a reconciliação e o encontro com Cristo Ressuscitado.⁹²

A ideia de *privação*, que se faz muito presente na obra sanjuanista, aproxima-se mais das obras de Hölderlin e Rilke. Na poesia e na prosa de Hölderlin, sobressai o aspecto da noite enquanto privação, que chega ao ponto de sucumbir de forma melancólica, numa busca desorientada pela luz. Rollán destaca que esse aspecto do sofrimento humano, percebido como privação da luz, faz com que a obra de Hölderlin tenha muitas semelhanças com a noite dos sentidos de João da Cruz. Porém, para o místico carmelita, a noite adquire sentido, e se torna suportável, em função da perspectiva da união com Deus. Quanto à obra de Rilke, a autora também percebe uma proximidade com João da Cruz, que consiste na compreensão da noite como tarefa, que demanda privação, renúncia e uma certa dose de ascese. No entanto, para Rilke não existe uma ideia de transcendência, pois todo o esforço se volta para a consagração do mundo visível, através da estética e da poesia.⁹³

Carlos Frederico Barbosa de Souza também redigiu um artigo que aborda a questão poético-literária da obra sanjuanista. Nele o autor analisa a obra *Chama viva de amor* e apresenta algumas conclusões interessantes. Primeiramente, Souza explica que João da Cruz conseguiu sintetizar várias tendências existentes na cultura de seu tempo, que se situa numa transição entre a Idade Média e o Renascimento. De acordo com o autor, as poesias do místico surgiram como uma necessidade de expressar simbólica e liricamente o que o religioso estava vivendo. As obras em prosa (tratados ou comentários), por sua vez, surgiram posteriormente e estão relacionadas à experiência de João da Cruz enquanto formador, provincial, orientador espiritual e confessor. Assim sendo, estas obras possuem um cunho mais pastoral-pedagógico e didático-doutrinal.⁹⁴

Souza considera que, na obra poética *Chama viva de amor*, João da Cruz centra a sua atenção na ideia da união transformante em Deus, utilizando um esquema lírico de seis versos, algo que não era muito comum em seu tempo. Ao fazer uso de poucos verbos, o místico espanhol concentra-se nas exclamações e adjetivos, que atestam a potência da ação divina e a

⁹² Cf. ROLLÁN, M. S. San Juan de la Cruz y los grandes poetas de la noche, p. 473-474.

⁹³ Cf. ROLLÁN, M. S. San Juan de la Cruz y los grandes poetas de la noche, p. 474-475.

⁹⁴ Cf. SOUZA, C. F. B. de. Chama viva de amor: elementos de poética e mística, p. 116-118.

grande sensibilidade do carmelita para expressar a experiência do contato com o mistério divino. O autor explica, ainda, que a linguagem utilizada no poema está repleta de paradoxos, antíteses, oxímoros e interjeições. Através destes e de outros recursos morfológicos, João da Cruz expressa algo da realidade latente do amor místico que experimentou. As imagens, símbolos e figuras apresentadas, remetem à abundância da experiência vivida.⁹⁵

1.3.3. Abordagem filosófica

De acordo com Marcelo Martins Barreira, também é missão da filosofia dialogar com pensamento sanjuanista e refletir sobre a mística, uma vez que esta evoca as aspirações mais profundas e transcendentais do ser humano.⁹⁶ Embora João da Cruz não seja propriamente um filósofo, sua obra é capaz de estimular reflexões interessantes sobre o mistério do ser humano, sua antropologia e ontologia. No debate filosófico contemporâneo, a obra do Doutor místico encontrou acolhida, de maneira especial, na filosofia francesa da primeira metade do século XX, através da controvérsia sobre a experiência mística.⁹⁷

Um dos pioneiros na interpretação filosófica da obra do místico espanhol foi Jean Baruzi que, em 1924, publicou sua tese, intitulada: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Nesta obra, o autor reflete sobre a descrição sanjuanista da experiência mística e sobre a antropologia presente nos seus escritos. Baruzi identifica a influência de Plotino na metafísica de tipo intelectual presente no pensamento de João da Cruz e, além disso, critica um certo descompasso presente entre a experiência vivida pelo autor e a interpretação teórica desta experiência feita em suas obras. Segundo Marcelo M. Barreira, apesar de reduzir a mística de João da Cruz a uma forma de conhecimento do Absoluto, deixando de lado a primazia do amor que está presente em seus escritos, a obra de Baruzi produziu um grande impacto e tornou-se uma das referências mais importantes para o estudo contemporâneo do Doutor místico.⁹⁸

O filósofo francês Henri Bergson também se debruçou sobre os escritos de João da Cruz. Em sua obra, de 1932, chamada *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson investiga o fenômeno místico, preocupado com questões gnosiológicas e metafísicas. De acordo com Marcelo M. Barreira: “Para Bergson, a mística expressa o final e a origem grandiosos da

⁹⁵ Cf. SOUZA, C. F. B. de. Chama viva de amor: elementos de poética e mística, p. 123-131.

⁹⁶ Cf. BARREIRA, M. M. *O afetivo e o intelectual na contemplação mística*, p. 7.

⁹⁷ Cf. BARREIRA, M. M. *O afetivo e o intelectual na contemplação mística*, p. 11.

⁹⁸ Cf. BARREIRA, M. M. *O afetivo e o intelectual na contemplação mística*, p. 12-14.

filosofia. Na mística se consumam o natural e o sobrenatural, com tudo sendo entendido e amado tal qual é”.⁹⁹

Segundo Rubens Trevisan, para Bergson, a intuição mística é uma “participação da essência divina”. O autor explica que, a ideia de “noite escura” despertou grande interesse em Bergson, encontrando eco em sua teoria do conhecimento e dando respaldo a sua doutrina da depuração, que é um processo fundamental, através do qual a pessoa evolui do conhecimento empírico e racional ao conhecimento intuitivo.¹⁰⁰ Henri Bergson conseguiu captar, em sua reflexão filosófica, a essência do misticismo presente na obra de João da Cruz, percebendo que existe uma relação profunda entre o fenômeno místico e o élan vital.¹⁰¹ Neste sentido, Trevisan considera que a filosofia bergsoniana consegue superar os quadros da inteligência discursiva e entrar em contato, existencial e ontológico, com o “élan vital”, pois, para o filósofo francês:

Os místicos vivenciam uma verdade que lhes dá um sentido de plenitude, tornando-os testemunhas exemplares, paradigmáticos de uma realidade maior. (...) Este impulso místico, que é o amor, enraíza-se na dimensão antropológica transcendental. Trata-se da vocação universal do ser humano de transcender-se a si mesmo, de “ir além”.¹⁰²

Um outro estudo filosófico importante sobre a obra de João da Cruz foi publicado por Jacques Maritain, no ano de 1932. No livro *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, o autor distingue três tipos de saber: o filosófico, o teológico e o místico, sendo que este último é considerado o ponto mais alto na ascensão do conhecimento. De acordo com Bernard McGinn, Maritain não tem qualquer dúvida quanto à universalidade do chamado à contemplação mística. Em sua reflexão sobre a natureza desta forma de união com Deus e sua relação para com o amor e o conhecimento (nesta vida e na próxima), Maritain considera que a unidade essencial entre Deus e a alma é uma forma de união espiritual e não ontológica. Ou seja, a união amorosa com Deus produz “um só espírito” e não “um só ser”.¹⁰³

No oitavo e último capítulo de sua obra, Maritain trata sobre a prática da contemplação segundo João da Cruz e explica a sua compreensão do que denominou uma “ciência praticamente prática”. O filósofo deseja estabelecer o “lugar” da ciência mística dentro do mapa das ciências humanas. Para realizar este propósito, Maritain procura fazer confluir a

⁹⁹ BARREIRA, M. M. *O afetivo e o intelectual na contemplação mística*, p. 15.

¹⁰⁰ Cf. TREVISAN, R. M. O valor filosófico do misticismo São João da Cruz, p. 68-69.

¹⁰¹ Cf. TREVISAN, R. M. O valor filosófico do misticismo São João da Cruz, p. 72-73.

¹⁰² TREVISAN, R. M. O valor filosófico do misticismo São João da Cruz, p. 81.

¹⁰³ Cf. MCGINN, B. *As fundações da mística*, p. 440.

antropologia sanjuanista e a teologia de Tomás de Aquino, além de estabelecer uma distinção entre o “saber especulativamente prático” e o “saber praticamente prático”.¹⁰⁴

Apesar das diferentes perspectivas utilizadas pelos dois doutores da Igreja, para Maritain, existe um acordo de fundo entre o ensinamento de ambos. Tomás de Aquino é “o Doutor por excelência da teologia dogmática e moral”, que apresenta uma “ciência especulativamente prática da contemplação e da união com Deus”. Por sua vez, João da Cruz é considerado “o Doutor por excelência da ciência praticamente prática da contemplação e da união com Deus”. Se, por um lado, Tomás de Aquino explica e ajuda a compreender, pois, em sua missão de docente, é um demonstrador; por outro lado, João da Cruz conduz e guia, agindo como detentor de uma sabedoria prática. O primeiro, projeta sobre o ser as luzes inteligíveis, o segundo, conduz a pessoa através das noites do desprendimento.¹⁰⁵ Ou seja, a perspectiva de Tomás de Aquino é especulativa (filosófico-teológica), enquanto João da Cruz apresenta a sua doutrina a partir de uma perspectiva prática (ascético-mística).

A obra sanjuanista também foi objeto de estudo da filósofa Edith Stein, que pode ser considerada a maior expoente da leitura fenomenológica de João da Cruz. Em sua obra inacabada, chamada *A Ciência da cruz*, é possível perceber um entrelaçamento entre a vida e a obra da autora, que veio a morrer em um campo de concentração, em Auschwitz. Para a fenomenologia, o conceito de algo surge na mente humana a partir de sua impressão fenomênica. Sendo assim, a “noite” é compreendida a partir de uma percepção imediata, como obscuridade, ausência de forma e de cor. No entanto, segundo a autora, a noite dos sentidos – tema central da obra sanjuanista – não é totalmente sem luz, “(...) embora os olhos da alma, ainda não adaptados a ela, sejam incapazes de percebê-la”.¹⁰⁶

Para Edith Stein, o processo de purificação da alma descrito por João da Cruz não é compreendido como um fim em si mesmo, mas como uma elevação da sensibilidade humana, a fim de prepara-la para o encontro com a luz divina. Em outras palavras, a experiência mística da noite, em função da inibição da atividade sensorial e do repouso do sujeito, faz nascer uma nova imagem da pessoa e das coisas. Stein considera que todo o cristão pode identificar-se com

¹⁰⁴ Cf. BARREIRA, M. M. *O afetivo e o intelectual na contemplação mística*, p. 15-17.

¹⁰⁵ Cf. MARITAIN, J. *Distinguir para unir o los grados del saber*, p. 112-113.

¹⁰⁶ STEIN, E. *A ciência da cruz*, p. 55.

o mistério pascal de Cristo. Por isso, o núcleo central de sua reflexão é a cruz de Cristo, sendo que “a cruz transforma e eleva a alma, dispondo-a para a união com Deus”.¹⁰⁷

Em um estudo mais recente, a filósofa Natàlia Plà desenvolveu uma reflexão interessante sobre a *Noite Escura*, procurando aproximar, adaptar e aplicar, alguns conteúdos da obra do místico espanhol à vida cotidiana. A autora chama a atenção, primeiramente, para o fato de que uma leitura superficial da metáfora da noite sanjuanista poderia ficar limitada apenas ao aspecto purgativo, deixando de lado o aspecto luminoso da noite escura. Além disso, Plà acrescenta que a leitura de João da Cruz não deve ser uma espécie de “arqueologia da fé”, mas o encontro com uma sabedoria que ajuda a aprofundar a relação pessoal com Deus, através de uma experiência de fé, que não se limita a ritos, práticas, devoções, normas, etc.¹⁰⁸

A autora do artigo compreende que a obra *Noite Escura* de João da Cruz tem o intuito de educar a pessoa no amor, levando a refletir sobre a dimensão processual da vida humana. Por isso, ainda que a agitação do mundo contemporâneo pareça ter rompido alguns ciclos naturais da vida, o ensinamento de João da Cruz vem recordar que é possível trilhar um caminho onde o esforço (doloroso e inquietante) conduz a pessoa a um crescimento nas virtudes. Ainda que o Doutor místico afirme que são muito poucos os que conseguem alcançar o ponto mais alto da contemplação, a luz que se faz presente nos escritos sanjuanistas pode servir de incentivo para muitas pessoas que desejam aventurar-se, dando pequenos passos no caminho da conversão.¹⁰⁹

Sobre a questão da purificação da sensibilidade, de acordo com Natàlia Plà, não se trata de anular a faculdade dos sentidos, mas de depurá-la a fim de que os sentidos se disponham melhor para o relacionamento e a comunicação com Deus. Trata-se, portanto, de purificar os sentidos da superficialidade da concupiscência; de dispor os sentidos para o cultivo da benevolência; purificar de tudo o que impede o Reino de Deus e que não leva ao amor verdadeiro. Em outras palavras, pode-se falar de deixar morrer o homem velho e fazer nascer o homem novo, a imagem de Cristo Ressuscitado. Para que isto aconteça, a caridade é o elemento chave, capaz de sinalizar se a noite escura está realmente cumprindo a sua finalidade, que é fazer crescer na capacidade de amar e buscar a perfeição.¹¹⁰

¹⁰⁷ Cf. BARREIRA, M. M. *O afetivo e o intelectual na contemplação mística*, p. 23-24.

¹⁰⁸ Cf. PLÀ, N. *La noche: epifania y oportunidad existencial*, p. 492.

¹⁰⁹ Cf. PLÀ, N. *La noche: epifania y oportunidad existencial*, p. 493-496.

¹¹⁰ Cf. PLÀ, N. *La noche: epifania y oportunidad existencial*, p. 500-502.

Segundo a autora, a noite escura de João da Cruz é capaz de ajudar o ser humano a libertar-se da presunção, do orgulho e da vaidade, que o afastam do verdadeiro caminho. A passividade da noite envolve a pessoa em uma tessitura de vulnerabilidade. O amor implica em uma perda do controle, do domínio, de poder. Isso pode ser uma mortificação bastante difícil de suportar, especialmente na cultura atual, que não está acostumada com este tipo de despojamento. Concluindo sua reflexão, Natàlia Plà destaca dois pontos importantes presentes na mística sanjuanista: abandono de si mesmo, em paz e com confiança radical, nas mãos de Deus e o cultivo de expectativas humildes. Dessa forma, a noite pode tornar-se epifania da dimensão mística da vida humana. Ainda que a noite pareça um vazio sem sentido, é preciso aprender a conviver com esse paradoxo e suportar a experiência existencial de tensão e sofrimento, sem perder de vista a ditosa e luminosa experiência impulsionadora.¹¹¹

Chegando ao fim desta breve apresentação de três possibilidades de abordagem à mística de João da Cruz (psicológica, poético-literária e filosófica), pode-se concluir que elas servem de estímulo para avançar na reflexão sobre a experiência mística, tendo como referência a obra sanjuanista. No próximo capítulo, procurando dar um passo adiante no caminho proposto, será realizado um estudo sobre o contexto histórico-ecclesial do autor, para, em seguida, apresentar uma análise da estrutura e dos conteúdos do 1º livro da *Noite Escura*. A partir dessa reflexão, pretende-se compreender melhor a chamada “noite passiva dos sentidos”.

¹¹¹ Cf. PLÀ, N. La noche: epifania y oportunidad existencial, p. 503-508.

2. ANÁLISE DO 1º LIVRO DA *NOITE ESCURA* DE JOÃO DA CRUZ

Tendo sido feita uma primeira aproximação ao tema da experiência mística e contemplado, como que à distância, a mística sanjuanista, a proposta deste segundo capítulo é refletir mais atentamente sobre o 1º livro da *Noite Escura*. Esta parte da obra do místico espanhol trata sobre a noite passiva dos sentidos, que tem a finalidade de preparar a sensibilidade do ser humano para uma relação intersubjetiva com Deus. No entanto, para que se possa compreender melhor o pensamento de João da Cruz, primeiramente é feito um breve estudo sobre o contexto histórico-ecclesial do autor, ligando-o com a biografia e a recepção dos escritos do mesmo. Em seguida, é realizada a análise do 1º livro da *Noite Escura*, apresentando uma reflexão sobre a origem e o sentido da metáfora da “Noite”, a estrutura básica da obra, bem como a organização e o movimento de seus conteúdos.

2.1. CONTEXTO HISTÓRICO-ECCLESIAL E RECEPÇÃO

Federico Ruiz Salvador considera que a força e a originalidade da mística de João da Cruz transcendem os elementos culturais através de um processo de transformação radical, de tal forma que, no estudo dos escritos sanjuanistas “as fontes culturais iluminam tudo, mas não explicam definitivamente nada”.¹¹² De fato, pode-se afirmar que na obra do místico espanhol existe algo de extraordinário, que não pode simplesmente ser atribuído ao contexto em que o autor viveu. Apesar disso, compreende-se que é necessário ampliar o horizonte e analisar o contexto histórico-ecclesial em que o autor viveu, a fim de que se possa situar adequadamente a espiritualidade do Doutor Místico. Pois, uma leitura descontextualizada poderia levar a compreender João da Cruz como um *alumbrado* ou quietista¹¹³ ou, ainda, como um inimigo da

¹¹² RUIZ SALVADOR, F. *Místico e mestre*, p. 53.

¹¹³ Os escritos de João da Cruz, de fato, foram entregues à Inquisição, sob a acusação de conter os erros dos *alumbrados*. Porém, as acusações contra o místico espanhol não tinham fundamento e foram rechaçadas. De acordo com, Álvaro Huerga a palavra *alumbrados* tem origem espanhola e refere-se a um fenômeno importante, uma espécie de seita misteriosa, que teve grande influência na mística espanhola. Semanticamente, a palavra equivale a “iluminados” e teria sido utilizada pelo próprio grupo em um sentido positivo. A partir da Inquisição, a palavra começou a adquirir um sentido negativo, como um equivalente de heresia mística. Huerga conseguiu identificar seis grupos de *alumbrados*, que existiram durante o século XVI e início do século XVII, quatro deles em localidades da Espanha, um no Peru e um no México. O autor considera que o núcleo central da doutrina dos *alumbrados* pode ser resumida em 4 teses: 1ª) “o amor de Deus no homem é Deus”; 2ª) é necessário entregar-se ou abandonar-se a esse amor; 3ª) esse amor manda no homem, tornando-o impecável; 4ª) “chegando-se a esse estado”, não há senão mérito. A partir destas teses, é possível perceber que os *alumbrados* preconizavam a união total e essencial entre Deus e o homem, como identidade total e essencial. Tal doutrina tem consequências graves, pois elimina a necessidade da mediação (de Cristo, da Igreja, dos sacramentos, das estruturas). Além disso, a ideia de impecabilidade, quebra todas as barreiras éticas e alimenta uma conduta desenfreada. Os grupos dos *alumbrados* foram condenados pelo Santo Ofício através de três Éditos, que datam de 1525, 1574 e 1623, onde é possível encontrar um sumário dos erros da seita. Cf. HUERGA, A. *Alumbrados*. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 41-43. O *quietismo* é um fenômeno posterior ao dos *alumbrados*, mas também se relaciona com a mística. O movimento quietista circunscreve-se à segunda metade do século XVII e a primeira metade do século

vida e da natureza (*fuga mundi*), que não valoriza a oração vocal e os atos exteriores (gestos concretos).¹¹⁴ Portanto, para que se possa evitar estes e outros equívocos, antes de analisar mais diretamente a obra do místico carmelita, é importante refletir sobre o “Século de Ouro” da Espanha, momento histórico em que se desenvolveu a vida e a obra do autor.

2.1.1. Século de ouro espanhol

O chamado século de ouro espanhol situa-se aproximadamente entre os anos de 1500 e 1650, correspondendo a uma época de profundas mudanças políticas e religiosas, em que a cultura clássica espanhola atingiu o seu ápice, o que proporcionou o surgimento de grandes obras de pintura, literatura, poesia e teatro. Sob o ponto de vista da mística, o século de ouro foi um período muito fértil, que viu nascer grandes nomes da espiritualidade cristã ocidental, tais como: Inácio de Loyola, Teresa de Jesus (d’Ávila) e João da Cruz, entre outros. No entanto, esse também foi um período de muitas dificuldades, conflitos e confusões.

Ao analisar o contexto histórico-ecclesial do século de ouro, Bernard McGinn recorda que algumas características importantes do catolicismo espanhol foram sendo delineadas, durante a Idade Média, pelas lutas para libertar a península ibérica do poder muçulmano. Outro aspecto que marcou profundamente esse período foi a política de colaboração entre o papado e a coroa espanhola, que visava manter a unidade católica e fazer frente à ameaça da Reforma protestante. Como consequência disso, o século de ouro foi, por um lado, um período de grande crescimento cultural e artístico para a Espanha; no entanto, por outro lado, a busca de fortalecer a unidade político-religiosa daquele que foi chamado “o mais católico de todos os reinos”, acabou produzindo fanatismo, exclusivismo e dogmatismo diante da presença de judeus, muçulmanos e cristãos protestantes.¹¹⁵

Durante a Idade Média, apesar das lutas dos reinos católicos para reconquistar as regiões da península espanhola que estavam sob o poder dos muçulmanos, existia – ainda que de forma

XVIII. Os autores quietistas preocupam-se com uma espiritualidade pessoal de recolhimento ou interioridade, que encontra sua referência no binômio meditação-contemplação. Eles dão uma importância enorme a atitude fundamental de quietude, receptividade e passividade, de tal forma que, a alma deve procurar não perturbar a ação divina, deixando que Deus faça a sua obra. De maneira geral, o *quietismo* não desenvolveu um sistema ou credo doutrinário, nem desencadeou um amplo movimento espiritual, mas foi um fenômeno de grupos reduzidos, que desenvolveram uma tendência ou método equivocados. Muitos quietistas não souberam harmonizar seus ensinamentos com a doutrina dos evangelhos. Além disso, os autores quietistas levaram ao extremo alguns aspectos dos ensinamentos dos grandes mestres da espiritualidade, deformando ideias-chave e aplicando de forma equivocada a doutrina recebida. Em alguns casos, os equívocos vieram acompanhados de corrupção moral. Cf. PACHO, E. Quietismo. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 903-905.

¹¹⁴ Cf. ANDRÉS MARTÍN, M. *Historia de la mística de la edad de oro en España y America*, p. 340.

¹¹⁵ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 2.

imperfeita – uma certa convivência entre cristãos, judeus e muçulmanos. Porém, no início do século XV, o processo de construção nacional espanhol enfraqueceu as regras de convivência e tolerância para com judeus e muçulmanos, tendo adotado uma política de conversões forçadas, em que as pessoas e as famílias eram obrigadas a optar entre ser batizadas ou exiladas.¹¹⁶ Além disso, os judeus e muçulmanos recém convertidos eram discriminados e tratados como suspeitos de heresia.

Em 1478, a Coroa Real espanhola recebeu, do Papa Sisto IV, a autorização para instalar a Inquisição, com a finalidade de “corrigir os hereges”. Com isso, o mecanismo da Inquisição tornou-se um componente importante do controle social na Espanha, fazendo com que, juntos, Igreja e Estado pudessem controlar a sociedade e reprimir tudo o que fosse considerado errado ou perigoso. Inicialmente, a principal preocupação destes tribunais foi para com os “judeus heréticos”, mas depois de 1517, com início da Reforma Protestante, uma nova onda de repressão se desencadeou também contra as “ameaças” da Europa.¹¹⁷

Sob o ponto de vista político, durante o século XV, a Espanha não tinha grande influência em relação ao restante da Europa, pois encontrava-se dividida em pequenos reinos, que competiam entre si. A situação começou a modificar-se no final do mesmo século, em função de alguns acontecimentos importantes, dentre os quais, destacam-se: a unificação dos reinos de Aragão e Castela, após o casamento de Fernando II e Isabel de Castela; o sucesso da Reconquista, que terminou com a tomada do reino muçulmano de Granada, por parte dos reis católicos; e a descoberta do “novo mundo”, através das navegações.¹¹⁸ Dessa forma, a partir do final do século XV a Espanha passou a viver um período de grande vitalidade, o que repercutiu nos diversos campos da vida social, política, cultural e religiosa.

De acordo com Melquiades Andrés Martín, no entanto, juntamente com o desenvolvimento geográfico, político, administrativo e religioso produzido na Espanha do século XVI, surgiu também uma profunda crise. Uma mudança de paradigma estava acontecendo. Ficavam para trás noções fundamentais da cristandade medieval, tais como: o geocentrismo, a ideia da terra como uma plataforma gigantesca, o mar considerado como um

¹¹⁶ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 2-3. De acordo com Federico Ruiz Salvador, João da Cruz viveu em sintonia com a Igreja Católica de seu tempo, num período em que “a expansão europeia é vivida como uma ortodoxia, a expansão americana, como uma missão; as expulsões de judeus e mouros são interpretadas como exigência e pureza de fé”. RUIZ SALVADOR, F. *Místico e mestre*, p. 55.

¹¹⁷ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 3-4.

¹¹⁸ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 1.

ser tenebroso e misterioso, a ideia de que seres monstruosos habitavam as terras distantes, etc. Entraram em crise a geografia, a astronomia, o direito na sociedade cristã e as relações do ser humano com Deus. A crise atingiu em cheio as diversas camadas da sociedade espanhola. O mal-estar provocado pela conquista, com suas grandezas e misérias, os acertos e erros da colonização, culturação e cristianização, suscitou questionamentos sobre temas importantes relacionados à fé. As mudanças que estavam acontecendo tocaram até o fundo da identidade da pessoa, da sociedade e da Igreja, exigindo novas reflexões antropológicas, exegéticas e espirituais.¹¹⁹

O século XVI também foi marcado pela Reforma Protestante, que certamente teve grande impacto sobre as esferas política, social e econômica dos povos europeus. No entanto, segundo McGinn, em todo o leste Europeu, já existiam movimentos reformistas no interior da Igreja Católica, mesmo antes do famoso episódio do protesto de Lutero, em 1517. Estes movimentos assumiram formas distintas e exerceram grande influência na mística espanhola. Neste sentido, três aspectos do movimento reformista presente no interior da Igreja Católica merecem ser destacados, pois influenciaram o ambiente cultural e religioso em que João da Cruz viveu: 1º) a reforma das ordens religiosas; 2º) a reforma espiritual associada ao Cardeal Francisco Jiménez de Cisneros; 3º) a ênfase dada à questão da oração interior.¹²⁰

Os primeiros movimentos que culminaram na reforma das ordens religiosas começaram a surgir no final do século XIV e se espalharam por toda a Europa durante o século XV. Os adeptos destes movimentos desejavam cultivar uma forma de vida cristã mais autêntica,¹²¹ através do retorno à observância das regras primitivas que, com o passar dos anos, haviam sido mitigadas e relativizadas. Apesar de alguns Papas não estarem totalmente de acordo com as suas demandas, inicialmente os reis católicos espanhóis deram suporte a essas reformas, mas, com o passar do tempo, os conflitos e as tensões no interior das ordens religiosas acabaram se tornando cada vez maiores. Por isso, no final do século XV, o Papa Alexandre VI autorizou os

¹¹⁹ Cf. ANDRÉS MARTÍN, M. *Historia de la mística de la edad de oro en España y America*, p. 261-263.

¹²⁰ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 4.

¹²¹ Melquiades Andrés Martín explica que, de maneira geral, o desejo dos reformadores era uma maior vinculação entre religião e vida, um comprometimento maior com as exigências do Evangelho, um enfrentamento das injustiças e a busca de um caminho de perfeição. Em outras palavras, os reformadores espanhóis desejavam uma renovação pessoal, eclesial e social, através da promoção do amor, da justiça e da paz. Cf. ANDRÉS MARTÍN, M. *Historia de la mística de la edad de oro en España y America*, p. 262.

monarcas católicos a escolher comissários, a fim de conduzir o processo de reforma das ordens religiosas.¹²²

O Cardeal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), Arcebispo de Toledo, foi encarregado de levar adiante a reforma entre os Franciscanos de toda a Espanha. No entanto, sua influência foi muito além da própria Congregação, tendo se tornando o patrocinador de uma cultura humanista e religiosa, incentivador do estudo bíblico especializado e promotor do interesse sobre a questão da oração interior, da literatura mística e devocional.

No início do século XVI, o Cardeal Cisneros estabeleceu uma nova universidade na cidade de Alcalá de Henares, proporcionando um grande crescimento nas áreas do conhecimento teológico, bíblico e humanista. No entanto, de acordo com McGinn, a maior contribuição de Cisneros foi o seu interesse em divulgar e fomentar a publicação de uma enorme literatura religiosa, especialmente voltada para a oração interior e a mística. Tais publicações relacionadas à literatura devocional se tornaram um terreno fértil para o florescimento da mística no século de ouro da Espanha.¹²³

2.1.2. Dados biográficos¹²⁴ e recepção

João da Cruz nasceu em Fontiveros, na província de Ávila, em 1542, tendo sido batizado com o nome de Juan de Yepes Álvarez. Seu pai, Gonçalo de Yepes, era oriundo de uma família nobre da cidade de Toledo. Sua mãe, que se chamava Catalina Álvarez, era órfã e vivia na casa de uma viúva, em Fontiveros, onde trabalhava como tecelã. Tendo se apaixonado e decidido casar-se com Catalina, Gonçalo foi deserdado pela família e, por isso, passou a viver em Fontiveros, trabalhando como tecelão e enfrentando as dificuldades de uma vida pobre, ao lado de sua esposa.¹²⁵

¹²² Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 4.

¹²³ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 4-5.

¹²⁴ Não é o objetivo desta pesquisa aprofundar-se na biografia de João da Cruz, pois já existe uma vasta literatura disponível sobre este assunto, por exemplo: RUIZ SALVADOR, F. *Místico e mestre*, p. 19-36; do mesmo autor, *Introducción a San Juan de la Cruz*, p. 13-34; em português, a introdução às obras completas de João da Cruz feita pelo Frei Patrício Sciadini, pode ser muito útil. SÃO JOÃO DA CRUZ, *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes: Carmelo Descalço do Brasil, 2002, p. 7-24; uma biografia que é muito utilizada e citada é a do Frei Crisógono de Jesus Sacramentado. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, Ocd. *Vida y obras de Juan de la Cruz: doctor de la Iglesia Universal*. Madrid: BAC, 1950, p. 13-508. Trata-se de uma longa biografia sobre o doutor místico. No entanto, este trabalho tem sido criticado por não apresentar documentação histórica capaz de comprovar algumas afirmações que são feitas pelo autor. Para uma biografia completa e atualizada do místico espanhol, ver a obra de: RODRÍGUEZ, J. V. *San Juan de la Cruz: la biografía*. Madrid: San Pablo, 2016.

¹²⁵ Cf. RODRÍGUEZ, J. V. *San Juan de la Cruz: la biografía*, p. 64-67. Existem estudos que afirmam a *probabilidade* de que ascendência paterna de João da Cruz seria de uma família de judeus convertidos. Há também estudiosos que consideram a *possibilidade* de o místico ser descendente de mouros, pela ascendência materna.

Juan de Yepes é o terceiro filho de Gonçalo e Catalina. O primeiro filho chamava-se Francisco. O segundo, chamado Luis, veio a falecer quando ainda era pequeno. Poucos anos depois do nascimento de Juan, o último filho do casal, Gonçalo adoeceu e a família gastou os poucos recursos que tinha para tentar salvá-lo, o que não foi possível de fazer. A viúva Catalina, juntamente com seus dois filhos, Francisco e Juan, buscou ajuda junto dos familiares de seu falecido esposo em Toledo, mas não encontrando a acolhida que esperava, decidiu voltar para Fontiveros. Diante de tal situação, não é difícil imaginar quão grandes foram as dificuldades enfrentadas por Juan de Yepes desde os primeiros anos de vida, tendo nascido e crescido num ambiente de grande pobreza material.¹²⁶

Quando Juan de Yepes tinha aproximadamente dez anos de idade, Catalina mudou-se para Medina del Campo, juntamente com sua pequena família, em busca de melhores condições de vida. Nesta cidade, o menino passou a estudar em regime de internato numa escola que acolhia crianças pobres, com a finalidade de educá-las na fé cristã e prepará-las para o exercício de uma profissão.¹²⁷ Além de estudar e aprender algumas formas de trabalho manual, o filho de Catalina, tinha o dever de servir nas missas e celebrações litúrgicas, juntamente com os demais alunos do internato.

Depois de passar alguns anos estudando no Colégio dos “Doctrinos”, Juan foi convidado por Alonso Álvarez a trabalhar como enfermeiro no Hospital de la Concepción, que tratava principalmente de pessoas pobres atingidas por doenças venéreas. Além de cuidar dos doentes, o jovem se dedicava a pedir esmolas a fim de ajudar os pacientes do hospital.¹²⁸ Dessa forma, conseguiu conquistar a simpatia do diretor do hospital, que lhe deu licença para continuar os estudos como aluno externo do Colégio fundado pela Companhia de Jesus, em Medina del Campo. De acordo com Rodríguez, é muito provável que Juan de Yepes tenha estudado no Colégio dos Jesuítas durante o período de 1559 a 1563.¹²⁹ Contudo, apesar desse tempo em que teve contato com a Companhia de Jesus, o jovem Juan decidiu entrar no Carmelo, possivelmente, por causa de sua devoção à Nossa Senhora.

Sobre este assunto ver o item: “Excurso: ¿De estirpe judia?”. In: RODRÍGUEZ, J. V. *San Juan de la Cruz: la biografía*, p. 67-70.

¹²⁶ Cf. LÓPEZ, T. E. *La infancia de un santo del Barroco*, p. 49-50.

¹²⁷ Cf. RODRÍGUEZ, J. V. *San Juan de la Cruz: la biografía*, p. 89-92.

¹²⁸ Cf. RODRÍGUEZ, J. V. *San Juan de la Cruz: la biografía*, p. 96-97.

¹²⁹ Cf. RODRÍGUEZ, J. V. *San Juan de la Cruz: la biografía*, p. 99.

Ao refletir sobre alguns aspectos importantes da infância e da adolescência de Juan de Yepes, faz-se necessário concordar com Teófanos Egidio López e José Vicente Rodríguez quando afirmam que, as dificuldades enfrentadas marcaram profundamente a personalidade do místico espanhol, configurando-o profundamente ao Cristo (crucificado). Pois, segundo López, a pobreza é a chave de interpretação para se compreender a infância de João da Cruz.¹³⁰ Enquanto, Rodríguez afirma que, experiência da pobreza e das suas privações, configuraram a sua opção pela pobreza e pela austeridade, fazendo-o capaz de contentar-se com o que é imprescindível. Além disso, o fato de ter nascido em uma família pobre fez com que aprendesse o que significa ocupar-se e preocupar-se com os pobres. Sendo assim, compreende-se que, a vida dura de Juan de Yepes e de seus familiares abriu caminho para que o mesmo viesse a tornar-se um apaixonado pela cruz.¹³¹

João da Cruz entrou para a vida religiosa em 1563, ano em que foi encerrado o Concílio de Trento. Trata-se de um período conturbado da história da Igreja, marcado pela Reforma e pela Contrarreforma. Apesar dos esforços realizados pela Coroa e pela Igreja, assim como aconteceu em outras partes da Europa, também na Espanha vivia-se um momento de grande confusão religiosa. Para citar apenas um exemplo, o teólogo Melquiades Andrés Martín afirma que em Alcalá era possível encontrar, ao mesmo tempo: reformados e observantes das regras mitigadas; os adeptos do amor puro de Alonso de Madrid, os *alumbrados* de Alcarria, os recolhidos de *La Salceda* e o cristianismo evangélico de Erasmo; os companheiros de Inácio de Loyola com seus *exercícios espirituais*, alguns primeiros sinais de luteranismo e também o mundo das beatas Isabel da Cruz e Francisca Hernández. De acordo com Andrés Martín, sob o ponto de vista da espiritualidade, trata-se de uma enorme explosão de subjetivismo, que gerou uma crise de caminhos, em que se tornava quase impossível distinguir entre observantes, descalços, alumbrados, luteranos, apóstolos, profetas, verdadeiros ou falsos.¹³²

João da Cruz conheceu Teresa de Jesus quando ainda era estudante de teologia, provavelmente em setembro de 1567. Conforme dito anteriormente, existiam naquela época diversos movimentos que buscavam promover uma autêntica renovação da vida cristã. Tendo sido convencido por Teresa a aderir a reforma da Ordem Carmelita – por ela recentemente iniciada –, João da Cruz, juntamente com um confrade se estabeleceu em Duruelo, fundando,

¹³⁰ Cf. LÓPEZ, T. E. *La infancia de un santo del Barroco*, p. 69-77.

¹³¹ Cf. RODRÍGUEZ, J. V. *San Juan de la Cruz: la biografía*, p. 115-116.

¹³² Cf. ANDRÉS MARTÍN, M. *Historia de la mística de la edad de oro en España y America*, p. 264-265.

em 28 de novembro de 1568, a primeira casa do ramo masculino dos Carmelitas Descalços (reformados).¹³³ Neste sentido, afirma Ruiz Salvador: “Está-se fazendo a reforma das Ordens religiosas, iniciada por Cisneros; e Frei João toma parte ativa na reforma de sua própria Ordem”.¹³⁴

A decisão de colaborar com Teresa de Jesus na reforma da Ordem Carmelita foi tomada de forma consciente e madura. João da Cruz sabia que teria que enfrentar muitas dificuldades e oposições por causa de sua escolha. Diversos estudiosos são unânimes em afirmar que o jovem carmelita recebeu uma excelente formação cultural, humanística, teológica e bíblica. Certamente, o místico espanhol tinha conhecimento das intervenções da Inquisição e, além disso, teve a experiência de enfrentar na própria pele, a perseguição por parte daqueles que não estavam de acordo com as reformas que estavam em andamento.

Num tempo de discórdia e confusão, tensões e conflitos, as intervenções da chamada ortodoxia Católica foram rigorosas. Apenas para recordar algumas destas intervenções ocorridas na Espanha, poder-se-ia citar: a condenação dos *alumbrados* e os processos contra os erasmitas e luteranos, em 1525; as juntas dos teólogos de Valladolid sobre Erasmo, em 1527; em 1559, a publicação do *Index* de Valdés, o processo inquisidor contra o arcebispo de Toledo e Primaz da Espanha, B. de Carranza e as denúncias à Inquisição do bispo de Cória, Diego Enríquez de Almansa, e do Cardeal de Burgos, D. Francisco de Mendonza; a prisão do Frei Luís de Leon pela Inquisição, de 1572 a 1576; além do rigoroso exame pelo qual passou a Autobiografia da Madre Teresa de Jesus, em 1575, e da publicação do *Index* de Quiroga, em 1583.¹³⁵

No início de dezembro de 1577, João da Cruz foi sequestrado e ficou preso durante nove meses numa cela do mosteiro não-reformado dos Carmelitas de Toledo. Este período de grandes humilhações e sofrimentos também foi crucial na vida do místico espanhol, acabando por desencadear algo que Eulogio Pacho chamou de “uma grande explosão poética e literária”. Na verdade, ainda antes de ter vivido a experiência do cárcere de Toledo, João da Cruz já cultivava o hábito de redigir *bilhetes espirituais*, como uma forma de comunicar-se e de exercer seu ministério de conselheiro e diretor espiritual. Além disso, segundo Pacho, entre os anos de 1575

¹³³ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 231-232.

¹³⁴ RUIZ SALVADOR, F. *Místico e mestre*, p. 55.

¹³⁵ Cf. ANDRÉS MARTÍN, M. *Historia de la mística de la edad de oro en España y America*, p. 266. Cf. RUIZ SALVADOR, F. *Místico e mestre*, p. 56.

e 1577, o jovem carmelita também escreveu pequenos versos e canções, que costumavam ser recitados ou cantados nas festas litúrgicas e encontros fraternos da sua congregação.¹³⁶

Durante os meses em que esteve preso, João da Cruz compôs romances e poemas, dentre os quais está a versão primitiva do *Cântico Espiritual*, que é um longo poema inspirado no *Cântico dos Cânticos*. Segundo o próprio João da Cruz, este foi um período em que Deus lhe visitou, fazendo-o experimentar grandes consolações espirituais.¹³⁷ Além disso, pode-se perceber que a dura provação enfrentada pelo místico também fez com que ele fosse capaz de interpretar a própria experiência de sofrimento como um processo, através do qual Deus o estava purificando, a fim de que pudesse chegar a uma união mais profunda com Cristo Crucificado.

Após a fuga do cárcere, que aconteceu na metade do mês de agosto de 1578, João da Cruz passou a partilhar seus poemas com os confrades e as Irmãs do Carmelo reformado, bem como com algumas pessoas leigas. Se, por um lado, as poesias sanjuanistas nasceram a partir das experiências místicas e intuições do autor, por outro lado, as obras em prosa foram sendo elaboradas a pedido de pessoas que queriam compreender melhor o sentido dos poemas e mergulhar mais fundo nas palavras do místico espanhol. Dessa forma, os tratados ou comentários sanjuanistas podem ser considerados como uma espécie de extensão da vocação do autor, enquanto conselheiro, confessor e diretor espiritual.¹³⁸

A reforma da Ordem Carmelita, iniciada por Teresa de Jesus, que contou com a importante colaboração de João da Cruz, foi oficialmente reconhecida pela Igreja Católica em junho de 1580, através do Papa Gregório VIII. João da Cruz teve ainda que enfrentar muitas contrariedades, até mesmo no interior da própria congregação, porém as dificuldades não o impediram de continuar escrevendo. De acordo com Federico Ruiz Salvador, o período em que a produção literária do místico foi mais intensa situa-se entre 1578 e 1586. Este período de oito anos pode ser subdividido em duas partes de quatro anos cada. Na primeira parte, de 1578 a 1581, nasceram as peças mais curtas: poemas, sentenças e fragmentos; enquanto, na segunda parte, entre 1582 e 1586, João da Cruz voltou-se à uma produção mais sistemática, redigindo

¹³⁶ Cf. PACHO, E. *San Juan de la Cruz y sus escritos*, p. 75-98.

¹³⁷ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 233.

¹³⁸ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 236.

os quatro grandes tratados ou comentários, em forma de prosa. Nos últimos anos de sua vida o carmelita redigiu pequenas cartas e se dedicou a retocar os próprios textos.¹³⁹

João da Cruz faleceu na noite de 13 para 14 de dezembro de 1591. Após a sua morte, nas primeiras décadas do século XVII, os escritos sanjuanistas começaram a ser reunidos e organizados, com a finalidade de iniciar o processo de canonização. A primeira edição destes escritos foi publicada em Alcalá, pelo frade carmelita descalço Diego de Jesús, no ano de 1618.¹⁴⁰ No entanto, da mesma forma que não faltaram dificuldades na vida do místico espanhol, a recepção de seus escritos também enfrentou muitas turbulências.

Segundo McGinn, em 1622, um grupo de *alumbrados* de Sevilha tentou justificar suas doutrinas e práticas estranhas, utilizando-se do tratado *Noite Escura*. Por causa disso, uma cópia dos escritos de João da Cruz, publicados em 1618, foi enviada à Madri, a fim de ser examinada pela Inquisição. No ano seguinte, Domingo Farfán acusou os escritos sanjuanistas de conter os mesmos erros dos *alumbrados*. No entanto, houve também quem se posicionasse a favor da obra do místico espanhol. O agostiniano Basílio Ponce de León, por exemplo, publicou uma veemente defesa da ortodoxia da obra de João da Cruz, rebatendo trinta e sete proposições, que alguns membros da Inquisição haviam considerado como errôneas ou heréticas. Apelando para diversos textos bíblicos e para o ensinamento dos grandes mestres da mística – inclusive Teresa de Jesus – Frei Basílio comprovou que os escritos sanjuanistas, além de não serem heréticos, contêm ensinamentos importantes sobre abnegação interior e sobre como evitar erros quanto às revelações particulares.¹⁴¹

De acordo com Federico Ruiz Salvador, as resistências e oposições encontradas não se restringiram às repetidas denúncias sobre os escritos sanjuanistas feitas à Inquisição, mas o próprio processo de canonização de João da Cruz foi retardado por mais de um século. Os especialistas em teologia o marginalizaram por não seguir o rigor escolástico em seus escritos, enquanto os especialistas em mística afirmaram que sua forma de escrever não estava de acordo com o estilo descritivo dos místicos experimentais.¹⁴²

Segundo McGinn, depois da canonização de João da Cruz, ocorrida em 1726, seus escritos caíram numa espécie de esquecimento, tendo sido lidos, quase exclusivamente, por

¹³⁹ Cf. RUIZ SALVADOR, F. *Místico e mestre*, p. 42.

¹⁴⁰ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 237-238.

¹⁴¹ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 238.

¹⁴² Cf. RUIZ SALVADOR, F. *Místico e mestre*, p. 80.

carmelitas. Durante o século XIX, alguns autores tornaram os seus escritos um pouco mais conhecidos, porém, apenas no século XX é que João da Cruz emergiu como um dos grandes místicos da tradição cristã ocidental, tendo sido declarado Doutor da Igreja, pelo Papa Pio XI, em 1926.¹⁴³ Dessa forma, a obra sanjuanista que havia sido negligenciada por muito tempo, depois de séculos de indiferença e hostilidade, passou a ser reconhecida como um clássico da mística e da espiritualidade cristã, não apenas nos ambientes contemplativos, mas também nos demais ambientes eclesiais e até mesmo entre pessoas não vinculadas à Igreja Católica. Atualmente, o Doutor místico tem sido considerado uma referência importante para muitos teólogos, filósofos, psicólogos e também para os estudiosos da poesia e literatura espanhola.

É difícil avaliar até que ponto o contexto turbulento do século de ouro espanhol, aliado às dificuldades enfrentadas na infância e adolescência de Juan de Yepes, assim como às suas experiências como religioso, especialmente no período em que esteve na escuridão do cárcere de Toledo, influenciaram a mística de João da Cruz. No entanto, é possível perceber que as provações enfrentadas pelo autor repercutiram profundamente em sua obra, proporcionando que o místico espanhol desenvolvesse uma grande sensibilidade, especialmente para com dois aspectos importantes da vida espiritual: 1º) o desejo de amar e ser amado (que o autor desenvolve de maneira belíssima nas suas poesias); 2º) a capacidade de ajudar as pessoas que se encontram diante do profundo abismo do sofrimento humano, apontando-lhes o caminho da união e configuração ao Cristo-Crucificado. A partir destas intuições preliminares, passar-se-á, em seguida, a fazer uma análise mais profunda do primeiro livro da obra *Noite Escura*.

2.2. PRIMEIRO LIVRO DA *NOITE ESCURA*

João da Cruz escreveu quatro obras em forma de prosa, a saber: *Subida do Monte Carmelo*, *Noite Escura*, *Cântico Espiritual* e *Chama viva de amor*. De acordo com José-Damián Gaitán, a obra *Noite Escura* foi redigida em Granada, entre 1584 e 1586.¹⁴⁴ Neste período, o autor já havia terminado a primeira redação do *Cântico* e também a *Subida*. A segunda redação do *Cântico* e a *Chama*, por sua vez, são posteriores à conclusão da *Noite Escura*.

Gaitán também explica que, inicialmente, as obras *Subida do Monte Carmelo* e *Noite Escura* formavam um projeto inicial bastante amplo, que, por razões desconhecidas, acabou

¹⁴³ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 238.

¹⁴⁴ Cf. GAITÁN, J. D. *La noche oscura: estructura y sentido de la obra*, p. 67. Eulogio Pacho, por sua vez, situa a redação do comentário *Noite Escura* entre o segundo semestre de 1585 e o primeiro semestre de 1586. Cf. PACHO, E. *San Juan de la Cruz y sus escritos*, p. 269.

plasmando-se em dois projetos ou tratados diferentes, ainda que complementares. Além disso, de acordo com o estudioso da obra sanjuanista, se por um lado, as obras *Subida e Cântico* acentuam a dimensão ascética e, portanto, ativa do caminho espiritual; por outro lado, a *Noite* e a *Chama* acentuam a perspectiva mística e amorosa, de tal forma que, nestas obras o protagonista da ação é Deus.¹⁴⁵

Segundo Federico Ruiz Salvador, o comentário que recebeu o nome de *Noite Escura*, originalmente, consistia em apenas uma obra, em que João da Cruz se propôs a explicar os versos do poema homônimo, dando atenção especial ao aspecto passivo da purificação da alma. No entanto, para facilitar a leitura da mesma, em 1618, o primeiro editor das obras do carmelita espanhol, dividiu-a em duas partes: o primeiro livro, com 14 capítulos, sobre a noite passiva dos sentidos; e o segundo livro, com 25 capítulos, sobre a noite passiva do espírito.¹⁴⁶

Ao longo da obra em forma de prosa denominada *Noite Escura*, João da Cruz geralmente não escreve na primeira pessoa do singular, como fez Teresa de Jesus (d'Ávila) em seus escritos. No entanto, não há dúvida alguma de que a mística sanjuanista reflete profundamente a trajetória e a experiência pessoal-comunitária do autor, no contexto da vida religiosa e social de seu tempo. Por isso, é possível encontrar nesta obra, não apenas a sabedoria prática de um excelente diretor espiritual e confessor, mas também os ecos de uma sabedoria espiritual, que foi sendo adquirida ao longo de diversas experiências vividas pelo místico espanhol.

2.2.1. Origem do simbolismo noturno

María Jesús Mancho Duque, grande conhecedora da linguagem sanjuanista, realizou um estudo muito interessante, em que procura identificar as possíveis fontes que influenciaram a utilização do simbolismo da “noite” na criação poético-literária do místico espanhol. Neste estudo, Mancho Duque identifica, primeiramente, sete teorias que tentam explicar a origem do

¹⁴⁵ Cf. GAITÁN, J. D. *La noche oscura: estructura y sentido de la obra*, p. 67-69.

¹⁴⁶ Cf. RUIZ SALVADOR, F. *Místico e mestre*, p. 47. Em função de uma questão de delimitação do tema, neste trabalho de dissertação não será possível tratar sobre os dois livros da *Noite Escura*. A opção de estudar o *1º livro da Noite Escura* justifica-se em função da atenção dada pelo místico espanhol à questão da sensibilidade, através daquilo que o autor denominou “noite passiva dos sentidos”. No entanto, o *2º livro da Noite Escura* também é importante para compreender o conjunto da obra sanjuanista, pois a “noite passiva do espírito” é uma etapa mais adiantada do caminho para a união com Deus, que dá continuidade e complementa a obra de purificação, realizada por Deus, na sensibilidade humana.

simbolismo noturno, para, em seguida, concluir a reflexão apresentando a sua apreciação sobre o tema.¹⁴⁷

De maneira geral, a autora explica que, de acordo com a *teoria “a-histórica”*, o símbolo da noite é uma descoberta pessoal de João da Cruz, que não teria antecedentes prévios na história. A *teoria sintética*, no entanto, segue na direção contrária, considerando que, na utilização do símbolo da noite, o carmelita simplesmente teria sintetizado outros autores com os quais teve contato em suas leituras de caráter místico, religioso e literário. Por sua vez, a *teoria secular* considera que o místico espanhol teria se inspirado numa tendência poética de seu tempo, em que alguns autores procuraram aproximar temas profanos ao cenário da união com o divino.¹⁴⁸

A *teoria bíblica* enfatiza a competência teológica e escriturística de João da Cruz e considera que ele pode ter encontrado nas Sagradas Escrituras alguns dos traços fundamentais do símbolo da noite. Segundo esta teoria, o místico carmelita teria percebido em suas leituras um movimento de passagem das trevas para a luz, entendendo-o como uma espécie de dialética da superação dos contrários. Os principais textos bíblicos que poderiam servir de inspiração para a utilização do símbolo noturno são os capítulos 19, 20, 24 e 33 do *Êxodo*, o livro do *Cântico dos Cânticos* e também a experiência de alguns Patriarcas. Em contrapartida, segundo a *teoria arabista*, as raízes do símbolo da noite, utilizado por João da Cruz, remeter-se-iam – ao menos parcialmente – à influência árabe muçulmana, presente na Espanha renascentista, uma vez que, seria possível perceber semelhanças entre a descrição dos processos místicos sufistas¹⁴⁹ e alguns aspectos da noite escura sanjuanista.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Cf. MANCHO DUQUE, M. J. Panorámica sobre las raíces originarias del símbolo de la “noche” de San Juan de la Cruz, p. 125-155.

¹⁴⁸ Cf. MANCHO DUQUE, M. J. Panorámica sobre las raíces originarias del símbolo de la “noche” de San Juan de la Cruz, p.125-131.

¹⁴⁹ O sufismo é um conjunto de correntes místicas, que utiliza as regras de vida e as doutrinas muçulmanas, com a finalidade de unir o ser humano à Deus. Trata-se de um complexo de diversas escolas e tendências, que algumas vezes foi aceita, mas muitas vezes foi condenada pelos ensinamentos oficiais do Islã. Apesar disso, o sufismo exerceu uma profunda influência sobre a piedade e a vida muçulmana, tendo produzido uma literatura belíssima, rica em poemas e tratados que são verdadeiras obras de arte. Embora uma influência direta do sufismo sobre a obra sanjuanista não tenha sido comprovada, alguns autores, como Asín Palacios, consideram que existem semelhanças profundas na forma como o místico sufi Ibn ‘Abbad e João da Cruz fazem uso da metáfora noite-dia em suas obras. Cf. GARDET, L. Sufism. In: MARTHALER, B. L. et alii (Editor). *New Catholic Encyclopedia*, v. 13, p. 594-597.

¹⁵⁰ Cf. MANCHO DUQUE, M. J. Panorámica sobre las raíces originarias del símbolo de la “noche” de San Juan de la Cruz, p. 131-139.

A *teoria germânica* tem gozado de grande aceitação entre os estudiosos de João da Cruz. Segundo esta teoria, o místico espanhol teria recebido uma influência decisiva vinda dos místicos renano-flamencos. Dentre os autores germânicos que poderiam ter influenciado a utilização da simbologia da noite, destacam-se os nomes de Ruysbroeck e Tauler. Além destes, segundo esta teoria, também pode ter sido decisiva a influência franciscana, através do processo místico do recolhimento. A sétima e última teoria apresentada por María Jesús Mancho Duque – *a noite, símbolo mítico-arquetípico* – considera que a tensão dialética entre “luz” e “trevas”, presente na obra de João da Cruz, traz consigo uma ideia de trânsito (movimento), que faria ligação com as imagens simbólicas primárias presentes no inconsciente coletivo da humanidade.¹⁵¹

Na conclusão de seu artigo, María Jesús Mancho Duque explica que o simbolismo da luz e das trevas, de fato, tem origem mítico, sendo uma característica fundamental de diversas religiões orientais que, com o passar dos séculos, avançaram em direção ao ocidente. Consequentemente, o judaísmo e o cristianismo tiveram contato com esse simbolismo, o que pode ser constatado pela sua presença em diversos textos bíblicos. Apesar disso, Mancho Duque considera que, a simbologia da luz e das trevas não apareceu de maneira tão frequente na literatura cristã latina até o século IV. Somente após a tradução de importantes obras gregas para o latim é que este simbolismo passou a se tornar mais presente.¹⁵²

Mancho Duque percebe semelhanças entre a linguagem sanjuanista e a que foi utilizada por Orígenes, além de destacar a importante influência de Agostinho e do Pseudo-Dionísio na obra do místico espanhol. A estudiosa explica que Dionísio tornou conhecida a doutrina dos três estados do processo místico: purgação, iluminação e perfeição da união. Doutrina que foi recebida pela Patrística e desenvolveu-se na Idade Média, através de autores como Bernardo de Claraval, Boaventura e Tomás de Aquino. Segundo a autora, ainda na Idade Média, a mística renano-flamenca influenciou a reforma das ordens eclesiásticas, através da promoção de uma espiritualidade mais intimista e pessoal, o que resultou numa espécie de exaltação da mística de uma forma geral.¹⁵³

¹⁵¹ Cf. MANCHO DUQUE, M. J. Panorámica sobre las raíces originarias del símbolo de la “noche” de San Juan de la Cruz, p. 142-149.

¹⁵² Cf. MANCHO DUQUE, M. J. Panorámica sobre las raíces originarias del símbolo de la “noche” de San Juan de la Cruz, p. 152-153.

¹⁵³ Cf. MANCHO DUQUE, M. J. Panorámica sobre las raíces originarias del símbolo de la “noche” de San Juan de la Cruz, p. 153.

Levando em consideração as sete teorias apresentadas por Mancho Duque, constata-se que João da Cruz é herdeiro de uma tradição com raízes arquetípicas. Os biógrafos do Doutor místico costumam afirmar que ele tinha uma predileção por passar as noites em campo aberto, contemplando as estrelas. Sua experiência existencial de prisão, sofrimento e fuga, marcaram de tal forma o seu caminho, que o místico interpretou a própria experiência através do simbolismo da noite. João da Cruz sente a influência de Deus como treva e o amor divino como fogo, que incendeia a sua alma e a faz arder em vivas chamas de amor.

Além destas intuições originais do Doutor místico, ainda segundo María Jesús Mancho Duque, percebe-se a presença de alguns traços importantes, que marcaram a obra sanjuanista. Dentre as principais teorias identificadas, constata-se principalmente três influências: 1º) *secular*: no que se refere aos aspectos poéticos e literários; 2º) *germânica*: na questão da mística do recolhimento e para alguns aspectos doutrinários e de enfoque místico; 3º) *bíblica*: na concepção dialética do símbolo noturno e nas diversas expressões antitéticas utilizadas por João da Cruz.¹⁵⁴

2.2.2. Sobre a metáfora da “Noite”

De acordo com José-Damián Gaitán, quando se utiliza as expressões “noite” ou “noite escura”, relacionando-as à mística de João da Cruz, pode-se estar fazendo referência à três coisas distintas: 1º) um poema; 2º) um tratado (comentário); ou 3º) uma série de situações existenciais e espirituais, que foram objeto de especial atenção por parte do Doutor místico. Conforme o estudioso da obra sanjuanista, foi no comentário chamado *Noite Escura* que o místico espanhol desenvolveu, mais direta e sistematicamente, o símbolo noturno, entendido como um processo de purificação do ser humano em seu caminho teologal de busca e encontro com Deus.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Cf. MANCHO DUQUE, M. J. Panorámica sobre las raíces originarias del símbolo de la “noche” de San Juan de la Cruz, p. 154-155.

¹⁵⁵ Cf. GAITÁN, J. D. *La noche oscura: estructura y sentido de la obra*, p. 65-66. Como já foi dito anteriormente, a utilização do simbolismo da “noite” não é uma invenção de João da Cruz. No entanto, para Eulogio Pacho, o carmelita espanhol utiliza este símbolo de uma forma tão inovadora, que supera seus antecessores, alcançando uma riqueza de significados e uma profundidade e incomparáveis. Cf. PACHO, E. *San Juan de la Cruz y sus escritos*, p. 19. João da Cruz utiliza diversos símbolos em seus escritos. Alguns deles são bíblicos, outros são tirados do mundo das relações humanas, tais como: a imagem de Deus como uma “mãe amorosa” e também como “noivo” e “esposo”. Utiliza também símbolos extraídos da natureza, por exemplo: nuvem, deserto, fogo, água, luz e escuridão. Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 265.

O ponto de partida para o comentário denominado *Noite Escura*, assim como para o tratado *Subida do Monte Carmelo*, foi um famoso poema formado por oito estrofes, que costuma ser introduzido com o título “Canções da alma”:

Em uma noite escura,
De amor em vivas ânsias inflamada,
Oh! ditosa ventura!
Saí sem ser notada,
Já minha casa estando sossegada.

Na escuridão, segura,
Pela secreta escada, disfarçada,
Oh! ditosa ventura!
Na escuridão, velada,
Já minha casa estando sossegada.

Em noite tão ditosa,
E num segredo em que ninguém me via,
Nem eu olhava coisa,
Sem outra luz nem guia
Além da que no coração me ardia.

Essa luz me guiava,
Com mais clareza que a do meio-dia
Aonde me esperava
Quem eu bem conhecia,
Em sítio onde ninguém aparecia.

Oh! noite que me guiaste,
Oh! noite mais amável que a alvorada!
Oh! noite que juntaste
Amado com amada.
Amada já no Amado transformada!

Em meu peito florido
Que, inteiro, para ele só guardava,
Quedou-se adormecido,
E eu, terna, o regalava,
E dos cedros o leque o refrescava.

Da ameia a brisa amena,
Quando eu os seus cabelos aflagava,
Com sua mão serena
Em meu colo soprava,
E meus sentidos todos transportava.

Esquecida, quedei-me,
O rosto reclinado sobre o Amado;
Tudo cessou. Deixei-me,
Largando meu cuidado
Por entre as açucenas olvidado.¹⁵⁶

Nesta poesia, como é possível perceber, João da Cruz canta a alegria da alma que se encontrou com o Amado. É o canto da alma que sai de si mesma, empreende um árduo itinerário

¹⁵⁶ A tradução do poema *Noite Escura* que foi aqui utilizada encontra-se nas obras completas de João da Cruz, organizadas pelo Frei Patrício Sciadini. JOÃO DA CRUZ, São. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes: Carmelo Descalço do Brasil, 2002. Em espanhol, conforme a edição da BAC, de 1960, o poema se apresenta da seguinte forma:

em busca do amor e, depois de encontra-lo, rejubila-se de alegria. Segundo Melquiades Andrés Martín, nas três primeiras estrofes do poema canta-se a aventura da alma que sai em busca de Deus, enquanto as outras cinco estrofes cantam a alegria da união com Deus por amor.¹⁵⁷

Entre os estudiosos da obra sanjuanista não hesite um consenso sobre a data exata da redação dessas oito estrofes, no entanto, os estudos mais recentes consideram que João da Cruz as redigiu no final de 1578, poucos meses depois de sua fuga do cárcere de Toledo.¹⁵⁸ Segundo Eulogio Pacho, os versos podem ter surgido na mente do autor, enquanto este recordava e narrava às Irmãs e aos Frades Carmelitas Descalços as dolorosas penas enfrentadas na prisão e a alegria indescritível de sua aventura em busca da liberdade.¹⁵⁹

De acordo com Sciadini, logo depois da fuga do cárcere, que aconteceu provavelmente no dia 17 de agosto de 1578, João da Cruz se refugiou no convento das Descalças, na cidade de Toledo. Durante o restante do mês de agosto e todo o mês de setembro, ficou escondido no Hospital de Santa Cruz, tendo sido acolhido pelo Cardeal Pedro Gonzáles de Mendonza.¹⁶⁰ No dia 09 de outubro, teve início o Capítulo dos Descalços em Almodóvar. Tendo participado deste Capítulo, João da Cruz foi eleito Vigário do Convento do Calvário (Jaén). O mesmo tomou

“En una Noche oscura, / con ansias, en amores inflamada, / ¡oh dichosa ventura!, / salí sin ser notada, / estando ya mi casa sosegada;
 a oscuras, y segura / por la secreta escala, disfarzada, / ¡oh dichosa ventura!, / a oscuras y en celada, / estando ya mi casa sosegada;
 en la Noche dichosa / en secreto, que nadie me veía, / ni yo miraba cosa, / sin outra luz y guía, / sino la que en el corazón ardía.
 Aquésta me guiaba / más cierto que la luz de mediodía, / a donde me esperaba / quien yo bien me sabía / en parte donde nadie parecía.
 ¡Oh Noche que guiaste! / ¡Oh Noche amable más que el alborada! / ¡Oh Noche que juntaste / Amado con amada, / amada en el Amado transformada!
 Em mi pecho florido, / que enterro para él solo se guardaba, / allí quedó dormido, / y yo le regalaba, / y el ventalle de cedros aire daba.
 El aire de la almena, / quando yo sus cabellos esparcía, / con su mano serena / en mi cuello hería / y todos mis sentidos suspendía.
 Quedéme y olvidéme, / el rostro recline sobre el Amado, / cesó todo y dejéme, / dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado.”

¹⁵⁷ Cf. ANDRÉS MARTÍN, M. *Historia de la mística de la edad de oro en España y America*, p. 345. Esta não é a única forma de interpretar a dinâmica presente nas estrofes do poema, pois no prólogo da obra *Noite Escura*, João da Cruz afirma que as duas primeiras estrofes do poema descrevem a purificação operada nas partes sensitiva e espiritual do homem, enquanto as outras seis estrofes declaram os efeitos admiráveis da iluminação espiritual e da união de amor com Deus. Cf. N, ProI. Outra, ainda, é a interpretação dada por Cleide de Oliveira. Segundo esta autora: “O poema pode ser dividido em três partes: nas estrofes I a IV trata-se da “saída” da alma em peregrinação em direção ao Amado; na estrofe V narra-se a chegada da alma e se anuncia a união mística; e, por fim, nas estrofes VI a VIII tem-se a descrição da união propriamente dita”. OLIVEIRA, C. M. João da Cruz, p. 381.

¹⁵⁸ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 241.

¹⁵⁹ Cf. PACHO, E. *San Juan de la Cruz y sus escritos*, p. 151-162.

¹⁶⁰ Cf. RODRÍGUEZ, J. V. *San Juan de la Cruz: la biografía*, p. 315-316.

posse de seu cargo no mês de novembro e exerceu esta função por sete meses e meio. Depois disso, mudou-se no dia 13 de julho para Baeza, em Andaluzia, onde passou a exercer a função de Reitor do novo Colégio de Descalços.¹⁶¹ Portanto, foi provavelmente durante este período tumultuado, de transição entre a fuga do cárcere de Toledo e o estabelecimento definitivo em Baeza, que João da Cruz colocou por escrito os oito versos do poema *Noite Escura*.

Para muitos estudiosos da obra sanjuanista, o comentário denominado *Noite Escura* pode ser considerado como continuação e complemento da *Subida do Monte Carmelo*. Nestas duas obras em forma de prosa, João da Cruz se propôs a fazer uma espécie de comentário exegético ao poema *Noite Escura*, porém em ambas o trabalho ficou interrompido, de tal forma que o autor não chegou a concluir a explicação das oito estrofes, nem explicou o motivo pelo qual não levou adiante o seu propósito inicial.

Tanto na *Subida do Monte Carmelo* quanto na *Noite Escura* a reflexão desenvolvida pelo místico espanhol propõe um caminho de purificação e depuração da alma, através de um processo de crescimento na vida teologal, especialmente através da prática das virtudes: fé, esperança e caridade. Esse processo espiritual é apresentado por João da Cruz através da metáfora da “noite”. A principal diferença entre essas duas obras encontra-se na perspectiva adotada e na ênfase dada pelo autor ao descrever as dinâmicas espirituais presentes no itinerário ascético-místico.

Na *Subida do Monte Carmelo*, o autor desenvolve a dimensão ativa da noite escura, de tal forma que a atenção é dada ao esforço do ser humano, que se empenha num processo de purificação a fim de alcançar a união com Deus. Por sua vez, a obra *Noite Escura* apresenta uma outra perspectiva, em que a ênfase é dada ao aspecto passivo do processo de purificação, de tal forma que Deus é quem toma a iniciativa e o ser humano é convidado a deixar-se conduzir. Sendo assim, pode-se afirmar que a distinção sanjuanista entre noite ativa e passiva não é considerada uma completa separação, mas tal distinção aponta para duas dinâmicas espirituais importantes, que interagem e se compenetraram mutuamente no decorrer da “noite escura”. Pois, conforme afirma João da Cruz:

¹⁶¹ Cf. SCIADINI, P. Introdução geral e cronologia da vida de São João da Cruz. In: JOÃO DA CRUZ, S. *Obras completas*, p. 10-11.

Resta agora dar alguns avisos para que se venha a saber e se possa entrar nesta Noite do sentido. Por isso, deve-se saber que a alma, ordinariamente, entra nesta Noite sensitiva de duas maneiras: uma é *ativa*; a outra, *passiva*. *Activa* corresponde a tudo o que a alma pode fazer e faz por si mesma para entrar nela, sobre o que vamos tratar nos avisos seguintes. *Passiva* significa que a alma não faz nada, mas é Deus quem age nela, e ela se comporta como paciente; sobre isso trataremos no Quarto Livro, quando tivermos de tratar sobre os principiantes.¹⁶²

No início da *Subida do Monte Carmelo*, João da Cruz apresenta a razão pela qual utiliza o simbolismo da “noite” em sua doutrina espiritual. Para o místico espanhol, a busca da alma que se propõe a união com Deus pode ser denominada “noite” por três motivos: 1º) o ponto de partida deste caminho é a negação dos apetites, o que pode ser comparado a uma noite para a sensibilidade; 2º) o caminho deve ser percorrido na fé, e esta é como uma noite para o intelecto; 3º) o ponto de chegada desta peregrinação é Deus, que é como uma noite escura para a alma nesta vida.¹⁶³

Outro aspecto importante da reflexão sanjuanista sobre a metáfora da “noite” consiste na comparação entre as diferentes fases da noite e as etapas que se fazem presentes no processo de transformação mística. Dessa forma, para João da Cruz, a noite dos sentidos corresponde ao entardecer ou crepúsculo, a noite do espírito (da fé) é comparada à escuridão da meia-noite e, por sua vez, a aurora ou amanhecer corresponde ao reencontro com Deus, que é luminoso como a luz de um novo dia.¹⁶⁴

De acordo com Federico Ruiz Salvador, a fé é obscura porque coloca o ser humano em contato com um mundo totalmente novo, em que a pessoa não dispõe de uma base intelectual para compreender. Segundo o autor, tais realidades não se assemelham com as “percepções

¹⁶² IS 13,1: “Resta ahora dar algunos avisos para saber y poder entrar en esta *Noche del sentido*. Para lo cual es de saber que el alma ordinariamente entra en esta *Noche sensitiva* en dos maneras: la una es *activa*; la otra, *passiva*. *Activa* es lo que el alma puede hacer y hace de su parte para entrar en ella, de lo cual ahora trataremos en los avisos siguientes. *Passiva* es en que el alma no hace nada, sino Dios la obra en ella, y ella se há como paciente; de la cual trataremos en el *Cuarto Libro*, cuando habemos de tratar de los principiantes”.

¹⁶³ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 272-273. Esta explicação dada por João da Cruz encontra-se em IS 2,1: “Por tres causas podemos decir que se llama Noche este tránsito que hace el alma a la unión de Dios. La primera, por parte del término de donde el alma sale, porque ha de ir careciendo el apetito del gusto de todas las cosas del mundo que poseía, em negación de ellas; la cual negación y carencia es como noche para todos los sentidos del hombre. La segunda, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento, como noche. La tercera, por parte del término adonde va, que es Dios, el cual, ni más ni menos, es noche oscura para el alma en esta vida”.

¹⁶⁴ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 261. Para citar um exemplo, em IS 2,5, João da Cruz afirma: “Estas tres partes de noche todas son una noche; pero tiene tres partes como la noche. Porque la primera, que es la del sentido, se compara a prima noche, que es cuando se acaba de carecer del objeto de las cosas. Y la segunda, que es la fe, se compara a la medianoche, que totalmente es oscura. Y la tercera, al despiciente, que es Dios, la cual es ya inmediata a la luz del día”. Para outras passagens em que o místico faz a mesma comparação, ver também: 2S 2,1-2; CB 14/15, 21-23.

sensíveis, nem com as construções sucessivas da imaginação e do entendimento”.¹⁶⁵ Neste sentido, até mesmo as revelações de Deus, que estão presentes na Sagrada Escritura, por exemplo, precisam ser compreendidas a partir da psicologia humana e levando em consideração um contexto histórico determinado. Portanto, elas iluminam algum aspecto do mistério divino, mas não são capazes de abarcar a totalidade deste Mistério, que ultrapassa infinitamente a capacidade humana.

De acordo com McGinn, João da Cruz construiu um sistema bem organizado, apoiando a sua doutrina na linguagem dialética da relação “tudo-nada”.¹⁶⁶ Charles André Bernard explica que, a dialética do “tudo-nada” é melhor compreendida quando se admite que existe no ser humano um campo onde combatem dois dinamismos: um que conduz à Deus e outro que o leva a fechar-se em si mesmo. Sendo assim, a renúncia ao segundo dinamismo permite que o primeiro possa firmar-se.¹⁶⁷ É neste sentido que as famosas “negações” sanjuanistas devem ser compreendidas.

Para chegares a saborear tudo, não queiras ter gosto em nada.
 Para chegares a possuir tudo, não queiras possuir algo de nada.
 Para chegares a ser tudo, não queiras ser algo em nada.
 Para chegares a saber tudo, não queiras saber algo de nada.
 Para chegares ao que gostas, hás de ir por onde não gostas.
 Para chegares ao que não sabes, hás de ir por onde não sabes.
 Para chegares ao que não possuis, hás de ir por onde não possuis.
 Para chegares ao que não és, hás de ir por onde não és. (...)

Quando reparas em algo, deixas de lançar-te ao tudo.
 Porque para vir do todo ao tudo, hás de negar-te de todo em tudo.
 E quando vieres a tudo ter, hás de tê-lo sem nada querer.
 Porque se queres ter algo em tudo, não tens puramente em Deus teu tesouro.¹⁶⁸

Analisando esta passagem, é possível perceber que, o sistema sanjuanista basicamente contrapõe o “tudo”, que é Deus, ao “nada”, que são as criaturas. Em outras palavras, Deus é o “tudo”, que contém a perfeição de todas as coisas em si mesmo. Pois, por Deus e para Deus, todas as coisas foram criadas e, em Deus, o ser humano possui todas as coisas. Mas, para que

¹⁶⁵ RUIZ SALVADOR, F. *Místico e mestre*, p. 197-198.

¹⁶⁶ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 267. Segundo Merton, estas duas palavras “tudo” e “nada” contém a teologia do místico espanhol. Cf. MERTON, T. *The ascent to truth*, p. 53.

¹⁶⁷ Cf. BERNARD, C. A. *Il Dio dei mistici*, p. 425.

¹⁶⁸ IS 13,11-12: “Para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada. Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada. Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada. Para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada. Para venir a lo que no gustas, has de ir por donde no gustas. Para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes. Para venir a lo que no posees, has de ir por donde no posees. Para venir a lo que no eres, has de ir por donde no eres. [...] Quando reparas em algo, dejas de arrojarte al todo. Porque para venir del todo ao todo, has de negarte del todo en todo. Y quando lo vengas todo a tener, has de tenerlo sin nada querer. Porque, si quieres tener algo en todo, no tienes puro en Dios tu tesoro”.

se possa possuir o “tudo” que é Deus, faz-se necessário renunciar à posse de qualquer coisa que não seja Deus. Portanto, para o místico espanhol, é através da negação do desejo pelas criaturas que se torna possível trilhar o caminho para o “tudo”, que é Deus, suprema meta da vida humana.¹⁶⁹

Segundo Bernard McGinn, a partir da estrutura dialética “tudo-nada”, João da Cruz organizou uma espécie de itinerário dividido em “quatro noites”, por onde a alma pode passar em seu caminho de purificação. Para o estudioso da mística, as quatro noites da alma são: 1ª) noite ativa dos sentidos; 2ª) noite ativa do espírito; 3ª) noite passiva dos sentidos; e 4ª) noite passiva do espírito.¹⁷⁰ Em tese, como já foi dito anteriormente, a dimensão ativa da noite é abordada na *Subida do Monte Carmelo*, enquanto a perspectiva passiva da noite é desenvolvida na obra *Noite Escura*. Na prática, porém, não existe uma delimitação rígida, de tal forma que se pode considerar que as diversas dimensões da noite escura – ativa e passiva, dos sentidos e do espírito – se compenetraram e complementam mutuamente durante a noite sanjuanista.

Wilfried Stinissen considera que, a noite escura (dos sentidos e do espírito) se apresenta como um processo de integração “que recompõe a unidade na multiplicidade”.¹⁷¹ De acordo com Merton, este processo visa libertar o ser humano de uma rede de paixões desordenadas. Pois, ao empenhar-se na busca daquilo que lhe dá prazer, o ser humano muitas vezes acaba distanciando-se de Deus. Porém, ao deixar-se conduzir no processo da noite escura, torna-se possível quebrar as cadeias dos desejos e reordenar racionalmente a vontade humana. Dessa forma, com a ajuda da graça de Deus, o ser humano torna-se capaz de caminhar na fé, sem trair a sua estrutura espiritual e a sua vocação para a comunhão com Deus.¹⁷²

¹⁶⁹ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 267-269. É interessante observar que, para Thomas Merton, o “desejo” é a chave de compreensão para a dialética sanjuanista. Merton explica que o desejo, estando conectado à vontade, é um movimento da alma em busca de alegria. No entanto, frequentemente o desejo se volta para objetos finitos, que arrastam a alma para uma espécie de escravidão e a impedem de avançar em direção a Deus. Por isso, João da Cruz ensina que é preciso renunciar (ou mortificar) a todo o desejo e prazer que, apresentando-se aos sentidos, não se encontra direcionado unicamente para a maior glória de Deus. Cf. MERTON, T. *The ascent to truth*, p. 53-55.

¹⁷⁰ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 270-271. Juan Antonio Marcos, identifica apenas duas noites: a sensitiva-sensorial e a espiritual-racional, ou seja, a do sentido e a do espírito. Na noite dos sentidos predomina a meditação, mas já se começa a fazer a passagem para a contemplação. Na noite do espírito, a alma vai avançando no caminho da contemplação noturna. Cf. ANTONIO MARCOS, J. *Um viaje a la libertad*, p. 158. Por sua vez, Lucero González Suárez considera que a noite se constitui de um único processo integrado por diversas fases. Cf. GONZÁLEZ SUÁREZ, L. *La noche oscura como misteriofanía*, p. 17.

¹⁷¹ STINISSEN, W. *A noite escura segundo São João da Cruz*, p. 14.

¹⁷² Cf. MERTON, T. *The ascent to truth*, p. 49-50.

Thomas Merton explica que João da Cruz não pretende destruir a natureza humana ao propor a mortificação dos desejos, mas, ao contrário, considera que a mística sanjuanista visa libertar a alma de seus apegos egoístas e inclinações desordenadas, a fim de que a pessoa possa crescer em sua comunhão e intimidade com Deus. Portanto, não se trata de afirmar que a natureza seja um obstáculo para a união com Deus, mas de ter cuidado para que a vontade humana não se deixe arrastar por valores ilusórios.¹⁷³ Diante disso, pode-se falar de uma mística capaz de libertar o coração humano dos desejos desordenados e apegos egoístas. Pois, compreende-se que a “noite escura” de João da Cruz não significa uma total ausência de Deus, mas trata-se de uma metáfora que indica uma ação discreta – quase escondida – de Deus, que misteriosamente vai curando a alma de suas más inclinações.

De acordo com Jesús M. Ballester, a proposta de João da Cruz pode ser resumida em um chamado a deixar de ser carnal para tornar-se espiritual. Assim sendo, a noite escura é o “crisol do amor”, ou seja, o caminho por onde Deus conduz a pessoa à uma forma de purificação, em que as escórias da condição humana são queimadas no fogo da contemplação obscura e amorosa. Passando por esta “noite”, pouco a pouco, o ser humano vai se transformando em divino.¹⁷⁴

Tendo sido feita esta breve introdução à temática da noite escura segundo João da Cruz, antes de se adentrar propriamente na análise do 1º livro da *Noite Escura*, é importante destacar que, o elemento noturno, presente em praticamente toda a obra sanjuanista, não estabelece um sistema rígido de etapas preestabelecidas, mas convida a percorrer um itinerário em que os diferentes dinamismos espirituais podem se alternar ou coincidir. Por isso, segundo Jacir Silvio Sanson Junior, existe na obra do místico espanhol um profundo sentido de liberdade, que estimula cada pessoa a percorrer, a partir de sua própria interioridade, um caminho de subida até o monte onde se encontra Deus.¹⁷⁵

2.2.3. Introdução e estrutura do 1º livro da *Noite Escura*

À primeira vista, alguns escritos de João da Cruz podem parecer um pouco confusos e difíceis de ser compreendidos. No entanto, uma leitura atenta e cuidadosa é capaz de constatar que o 1º livro da *Noite Escura* está organizado de forma bastante simples. De acordo com José-

¹⁷³ Cf. MERTON, T. *The ascent to truth*, p. 56-57.

¹⁷⁴ Cf. BALLESTER, J. M. *São João da Cruz*, p. 17-19.

¹⁷⁵ Cf. SANSON JUNIOR, J. S. *Interioridade e exterioridade: um estudo da obra A Subida do Monte Carmelo de João da Cruz*, p. 87-88.

Damián Gaitán, a proposta que dá sentido à esta obra é um convite ao crescimento ou, nas palavras do próprio estudioso, “viver crescendo”.¹⁷⁶ Nesta mesma perspectiva, segundo Charles André Bernard, a noite é símbolo de gestação, germinação e amadurecimento, de tal forma que diversos elementos conspiram e se entrelaçam até que se manifeste a vida.¹⁷⁷

No início da obra *Noite Escura*, antes mesmo de começar o 1º livro, apresentam-se alguns textos que servem de introdução à obra como um todo, a saber: o prólogo e o poema que inicia com as palavras “Em uma noite escura”, seguido de uma brevíssima explicação. Iniciando o 1º livro, é colocada novamente a primeira estrofe do poema e, sem demora, faz-se uma breve declaração. Logo após, vem o primeiro capítulo, que talvez poderia ser considerado uma extensão dessa “introdução” ao 1º livro da *Noite Escura*. Dessa forma, considera-se a introdução da obra que está sendo analisada é formada por diversos pequenos textos, que poderiam ser denominados “textos introdutórios”.

Nesses “textos introdutórios”, além apresentar o poema que o inspirou, o místico espanhol apresenta a metodologia que pretende utilizar, propõe um percurso a ser percorrido e aponta um objetivo a ser alcançado. Sendo assim, logo no início do 1º capítulo é possível encontrar uma espécie de “bússola”, que indica o sentido do caminho por onde o João da Cruz deseja conduzir o leitor:

Nesta Noite escura começam a entrar as almas quando Deus as vai tirando do estado de principiantes – que é o dos que meditam no caminho espiritual – e as começa a pôr no dos adiantados, que é o dos contemplativos, a fim de que, passando por aí, cheguem ao estado dos perfeitos, que é o da divina união da alma com Deus.¹⁷⁸

O texto acima citado pode ser considerado um esboço do itinerário que João da Cruz pretende percorrer ao longo de toda a obra *Noite Escura*. No prólogo, o místico espanhol afirmou sua intenção de comentar cada estrofe do poema. No entanto, constata-se que, por algum motivo, isto não foi possível de ser feito. Apesar da intenção inicial, houve uma modificação nos planos do místico espanhol, pois, tendo iniciado o comentário ao primeiro

¹⁷⁶ Cf. GAITÁN, J. D. *La noche oscura: estructura y sentido de la obra*, p. 73.

¹⁷⁷ Cf. BERNARD, C. A. *Il Dio dei mistici*, p. 418.

¹⁷⁸ IN 1,1: “En esta Noche oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando de estado de principiantes – que es de los que meditan en el camino espiritual – y las comienza a poner en el de los aprovechantes, que es ya el de los contemplativos, para que, pasando por aquí, lleguen al estado de los perfectos, que es el de la divina unión del alma con Dios”.

verso do poema, o autor logo toma uma outra direção e, assim, passa a fazer uma reflexão sobre as contradições dos iniciantes no caminho espiritual (1N 2-7).¹⁷⁹

Depois dessa reflexão, João da Cruz retoma novamente o comentário aos versos da primeira estrofe do poema e, dessa forma, nos demais capítulos (1N 8-14), explica como a pessoa deve agir para superar as adversidades da “noite passiva dos sentidos”. Diante disso, levando em consideração esta breve análise da estrutura da obra em questão, é possível identificar três partes distintas no 1º livro da *Noite Escura*: 1ª) introdução ou “textos introdutórios”; 2ª) reflexão sobre as contradições dos iniciantes; 3ª) comentário aos versos da 1ª estrofe do poema, explicando como se deve proceder na noite passiva dos sentidos.

Antes, porém, de adentrar nas duas principais partes da obra, é importante recordar que, para o místico espanhol, a “noite escura” consiste num processo de crescimento espiritual, que tem muito a ver com a famosa expressão paulina: “Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Depois que me tornei homem, fiz desaparecer o que era próprio da criança” (1Cor 13,11). Neste sentido, a referida dinâmica se torna muito evidente quando o carmelita compara a relação entre Deus o ser humano à relação de uma mãe com sua criança pequena.

Convém saber que a alma, depois de se ter convertido e determinado a servir a Deus, é ordinariamente cuidada e agraciada por Deus; da mesma forma que uma mãe amorosa age com sua criança pequena, acalentando-a com o calor de seus peitos, a cria com carinho, com leite saboroso, alimento suave e doce, trazendo-a entre seus braços. Mas, à medida que a criança vai crescendo, a mãe lhe vai tirando o regalo, e escondendo o seu terno amor, põe suco de aloés amargo no doce peito e, baixando-a de seus braços, a faz andar por seus próprios pés, para que, perdendo os modos de criança, se habitue a coisas maiores e mais substanciais.¹⁸⁰

A comparação acima citada encontra-se logo no início do 1º livro da *Noite Escura*, e será retomada por João da Cruz em outros momentos da obra, apresentando pequenas variações, que servem para ilustrar o ensinamento do místico espanhol. Dessa forma, a imagem da mãe amorosa que desmama o seu filho é capaz de ajudar o leitor a compreender a necessidade da

¹⁷⁹ Segundo Gaitán, a estrutura e o ritmo desta obra sanjuanista estão marcados pelos versos do poema *Noite Escura*, no entanto, o autor não segue de forma linear o seu intento de comentar todos os versos do poema, pois frequentemente se detém em longas digressões, como no caso da descrição das “imperfeições dos principiantes”. Cf. GAITÁN, J. D. *La noche oscura: estructura y sentido de la obra*, p. 72.

¹⁸⁰ 1N 1,2: “Es, pues, de saber que el alma, después que determinadamente se convierte a servir a Dios, ordinariamente la va Dios criando en espíritu y regalando; al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al sabor de sus pechos le calienta, y con leche sabrosa y manjar blando y dulce le cría, y en sus brazos le trae y regala; pero, a la medida que va creciendo, le va la madre quitando el regalo y, escondiendo el tierno amor, pónole amargo acíbar en el dulce pecho y, abajándole de los brazos, le hace andar por su pie, por que, perdiendo las propiedades de niño, se dé a cosas más grandes e sustanciales”.

purificação da sensibilidade humana, entendida como uma forma de amadurecimento no caminho espiritual.

Segundo José-Damián Gaitán, é comum que o ser humano se deixe conduzir pelas suas percepções sensíveis. Além disso, existe no ser humano uma tendência egocêntrica, que leva a pessoa a fechar-se em si mesma, nos próprios gostos e desejos, numa espécie de antropocentrismo,¹⁸¹ de tal forma que todas as coisas – inclusive Deus – parecem girar em torno da própria pessoa e estar a seu serviço.¹⁸² Diante disso, a “noite passiva dos sentidos” é entendida como um caminho através do qual a pessoa torna-se capaz de crescer em suas relações com Deus, com as outras pessoas e consigo mesma. Renunciando a deixar-se levar pelos gostos e apetites sensíveis, e a considerar-se a si mesma como o centro do universo, a pessoa torna-se capaz de contemplar algo da grandeza divina e de sua ação no mundo e na história.

2.2.4. Contradições dos iniciantes¹⁸³

Depois dessa breve introdução, João da Cruz começa a explicar porque os iniciantes, que desejam avançar no caminho espiritual, precisam passar pelo processo místico que foi chamado de noite escura. O autor explica que os inexperientes costumam deixar-se guiar por gostos e consolações encontrados na oração e, por isso, acabam incorrendo em algumas falhas, que têm suas raízes nos sete pecados capitais. O místico espanhol não está preocupado com questões morais ligadas à doutrina dos pecados capitais. Sua proposta, nos seis capítulos que formam a segunda parte do 1º livro da *Noite Escura* (1N 2-7), é refletir sobre os pecados capitais a partir de uma perspectiva “ascético-mística”, de tal forma que os iniciantes percebam as

¹⁸¹ Na encíclica *Laudato Si'*, é possível encontrar uma bela reflexão sobre o antropocentrismo moderno e suas consequências. Em síntese, Francisco considera que, algumas vezes o ser humano não consegue entender qual é o seu lugar na criação, por isso acaba não compreendendo a si mesmo e contradizendo a própria realidade. De acordo com o Papa, uma antropologia inadequada acabou promovendo uma forma equivocada do ser humano relacionar-se com o mundo. Quando o ser humano acredita que é o senhores dominador do universo, deixa de realizar a sua missão de colaborador de Deus na obra da criação. Nas palavras de Francisco: “Um antropocentrismo desordenado gera um estilo de vida desordenado. [...] Quando o ser humano se coloca no centro, acaba por dar prioridade absoluta aos seus interesses contingentes, e tudo o mais se torna relativo. [...] Nisto há uma lógica que permite compreender como se alimentam mutuamente diferentes atitudes, que provocam ao mesmo tempo a degradação ambiental e a degradação social” (LS 115-123).

¹⁸² Cf. GAITÁN, J. D. *La noche oscura: estructura y sentido de la obra*, p. 74.

¹⁸³ Embora João da Cruz tenha utilizado a expressão “imperfeições dos principiantes”, nesta dissertação optou-se por utilizar a expressão “contradições dos iniciantes”. A palavra contradição parece ser mais adequada do que imperfeição, pois, como se procurará demonstrar, João da Cruz não faz um discurso moralizante sobre a questão do pecado, mas aponta para as inconsistências que frequentemente se fazem presentes nas pessoas que iniciam o caminho espiritual. Tais atitudes, consideradas como contradições e não como imperfeições, podem ser corrigidas e integradas através da noite passiva dos sentidos.

próprias fragilidades e, dessa forma, disponham-se a trilhar um itinerário de conversão e amadurecimento.

Ao apontar para as contradições dos iniciantes, João da Cruz deseja explicar que tais situações podem ser corrigidas e integradas na vida da pessoa, quando esta deixa-se conduzir por Deus através do processo espiritual da “noite passiva dos sentidos”. De acordo com Gaitán, o místico espanhol não ignora a necessidade do esforço humano no desenvolvimento das virtudes e na luta contra o pecado, mas enfatiza que esta noite é obra de Deus, pois, por si mesmo, o ser humano não seria capaz de purificar-se totalmente. Dessa forma, a noite passiva dos sentidos pode ser considerada um processo de conversão em que o protagonista é Deus.¹⁸⁴

O Doutor místico também chama a atenção para o fato de que, mesmo na prática das boas obras – orações, meditações e devoções –, é importante que se tenha cuidado, a fim de que tais práticas não sejam realizadas com uma motivação ou intenção espiritualmente corrompida. De acordo com Francisco Javier Sancho Fermín, o místico espanhol denuncia uma mentalidade religiosa enferma e danosa.¹⁸⁵ Além disso, o ensinamento sanjuanista pode ser muito útil para que ninguém se atreva a considerar a si mesmo como “santo” ou “perfeito”. Neste aspecto, o pensamento do místico espanhol está em sintonia com a reflexão do Papa Francisco, que na sua exortação apostólica sobre o chamado à santidade, chamou a atenção para o perigo dos “novos pelagianismos”:

No fundo, a falta de um reconhecimento sincero, pesaroso e orante dos nossos limites é que impede a graça de atuar melhor em nós, pois não lhe deixa espaço para provocar aquele bem possível que se integra em um caminho sincero e real de crescimento. A graça, precisamente porque supõe a nossa natureza, não nos faz improvisamente super-homens. Pretendê-lo seria confiar demasiado em nós próprios. Neste caso, por trás da ortodoxia, as nossas atitudes podem não corresponder ao que afirmamos sobre a necessidade da graça e, na prática, acabamos por confiar pouco nela. Com efeito, se não reconhecermos a nossa realidade concreta e limitada, não poderemos ver os passos reais e possíveis que o Senhor nos pede em cada momento, depois de nos ter atraído e tomado idôneos, com o seu dom. A graça atua historicamente e, em geral, toma-nos e transforma-nos de forma progressiva. Por isso, se recusarmos esta modalidade histórica e progressiva, de fato podemos chegar a negá-la e bloqueá-la, embora a exaltemos com as nossas palavras.¹⁸⁶

Apesar de existir uma distância de mais de quatro séculos entre a redação da obra de João da Cruz e a publicação da exortação apostólica do Papa Francisco, é possível perceber que, para ambos, o reconhecimento da fragilidade e pequenez do ser humano é uma condição

¹⁸⁴ Cf. GAITÁN, J. D. *La noche oscura: estructura y sentido de la obra*, p. 80-81.

¹⁸⁵ Cf. SANCHO FERMÍN, F. J. *El conocimiento de sí: el primero y principal provecho de la noche* (1N 12,2), p. 244-248.

¹⁸⁶ GE 50.

indispensável para o verdadeiro crescimento no caminho espiritual. De acordo com Gaitán, a reflexão de João da Cruz sobre as contradições dos iniciantes também se assemelha ao ensinamento sapiencial dos “padres do deserto” (séc. III-IV).¹⁸⁷ Sendo assim, a proposta sanjuanista, de analisar as práticas espirituais a partir da perspectiva dos pecados capitais, torna-se ainda mais interessante.

a) Soberba espiritual (1N 2):

João da Cruz inicia refletindo sobre o hábito da soberba espiritual, que, devido a uma espécie de orgulho ou presunção nascida nos iniciantes, quando estes se sentem satisfeitos com as suas próprias obras, acaba transformando em vício as virtudes e os exercícios de devoção.¹⁸⁸ Segundo o carmelita, as pessoas que se deixam levar por esta espécie de orgulho, agem como o fariseu que, louvando a Deus, se vangloria de suas obras, enquanto despreza o publicano (Lc 18, 9-14).¹⁸⁹

Porém, conforme João da Cruz, quando a pessoa é conduzida por Deus através da noite passiva dos sentidos, ela consegue crescer na humildade espiritual e corrigir-se deste vício, que é tão contraditório quanto frequente nos principiantes. Sendo assim, ao superar a tendência de julgar-se superior aos outros, que é o fruto da soberba espiritual, a pessoa torna-se capaz de crescer no amor ao próximo e passa a estimar os irmãos e irmãs, ao invés de julgá-los.¹⁹⁰

b) Avareza espiritual (1N 3):

No terceiro capítulo, o místico espanhol reflete sobre o vício da avareza espiritual, que leva muitos a andarem queixosos e abatidos por não encontrarem o consolo desejado. José Vicente Rodríguez explica que, algumas pessoas não se fartam de ouvir conselhos e de buscar conversas sobre coisas espirituais; gastam o seu tempo acumulando livros, imagens e outros objetos devocionais, quando deveriam exercitar-se na mortificação e no aperfeiçoamento da virtude da pobreza espiritual. Desta espécie de avareza nasce um apego à certas coisas que servem mais como “coleção de curiosidades” do que como meio para favorecer a piedade.¹⁹¹

¹⁸⁷ Cf. GAITÁN, J. D. *La noche oscura: estructura y sentido de la obra*, p. 80.

¹⁸⁸ Cf. BOSCH, V. *Lucha interior y purgación pasiva en noche oscura*, p. 312.

¹⁸⁹ 1N 2,1.

¹⁹⁰ 1N 12,7-8.

¹⁹¹ Cf. RODRÍGUEZ, J. V. *La parábola sanjuanista de “la madre amorosa”*, p. 223.

De acordo com João da Cruz, a passagem pela noite passiva dos sentidos realiza uma reforma dos apetites e apegos da alma, fazendo-a não sentir gosto ou consolo naquilo que anteriormente lhe parecia tão saboroso. Dessa forma, aprendendo a conviver com uma certa aridez da sensibilidade, a pessoa torna-se capaz de superar a contradição de seus apegos desordenados e adquirir as virtudes da temperança e da moderação em relação as coisas espirituais.¹⁹²

c) Luxúria espiritual (1N 4):

O Doutor místico explica, no quarto capítulo, que os iniciantes também costumam incorrer em algumas contradições relacionadas ao vício da luxúria, pois, muitas pessoas, durante os seus exercícios espirituais, ou mesmo enquanto celebram os sacramentos, sentem movimentos torpes na sensualidade, que surgem de maneira involuntária.¹⁹³ De acordo com Rodríguez, são muitas as causas que podem produzir este fenômeno na afetividade da pessoa, por exemplo: o gosto ou prazer que a natureza humana sente com as coisas espirituais; uma tentação provocada pelo demônio; o temor que está presente na pessoa quando, estando em oração, se recorda de algo.¹⁹⁴

Segundo João da Cruz, esses movimentos e recordações, quando tem sua origem no vício da sensualidade, fazem a pessoa se distrair e esfriar em relação ao amor de Deus. Diante disso, a noite passiva dos sentidos costuma provocar uma ausência de gosto na parte sensível da alma, a fim de que a pessoa possa libertar-se desses impulsos contraditórios, que incidem sobre a sensibilidade humana e acabam por afasta-la do caminho espiritual.

d) Vício da ira (1N 5):

O místico espanhol reflete, no quinto capítulo, sobre o vício da ira, que é bastante frequente naqueles que ainda não se tornaram maduros na fé. Algumas pessoas, em função do seu grande desejo de encontrar gosto e sabor nas coisas espirituais, não conseguindo alcançar o que esperavam, acabam deixando-se levar pela amargura e mau humor, tornando-se ásperos e irados com coisas sem importância. Segundo João da Cruz, essas pessoas pecam contra a mansidão espiritual irando-se “contra os vícios dos outros com um certo zelo inquieto (...); e as

¹⁹² 1N 13,1.

¹⁹³ 1N 4,1: “Porque muchas veces acaese que en los mismos ejercicios espirituales, sin ser en mano de ellos, se levantan y acaecen en la sensualidad movimientos y actos torpes, y a veces aun cuando el espíritu está en mucha oración o ejercitando los sacramentos de la Penitencia o Eucaristía”.

¹⁹⁴ Cf. RODRÍGUEZ, J. V. La parábola sanjuanista de “la madre amorosa”, p. 224.

vezes sentem ímpetos de repreender, com raiva, os outros, e algumas vezes assim o fazem, como se fossem os senhores da virtude”.¹⁹⁵ Apesar disso, o místico espanhol explica que, quando Deus conduz tais pessoas pelo caminho árduo da noite escura, elas se purificam deste hábito tão contraditório e tornam-se capazes de adquirir a virtude da mansidão espiritual. Dessa forma, passam a não se irritar tão facilmente contra si mesmas, nem com as faltas dos outros, e nem contra Deus, quando este não atende imediatamente aos seus desejos.¹⁹⁶

e) Gula espiritual (1N 6):

Ao refletir sobre as contradições que surgem como consequência do pecado da gula espiritual, João da Cruz explica que são raros os iniciantes que não se deixam iludir pelo desejo contraditório de buscar deleite, sabor ou gosto nas coisas espirituais, ao invés de procurar realizar a vontade de Deus em todas as circunstâncias.¹⁹⁷ Nesta perspectiva, pode ser muito interessante contemplar a perspicácia do místico espanhol ao descrever algumas atitudes daqueles que se deixam guiar pelos apetites dos sentidos. Além de identificar tais atitudes, o carmelita expõe a sua crítica e encoraja os inexperientes a deixarem-se conduzir por Deus, avançando no processo de purificação e amadurecimento que foi denominado noite passiva dos sentidos. Assim diz o autor:

Pensam que o exercício espiritual consiste em encontrar gosto e devoção sensível, e procuram encontrá-la, como se diz, à força de braços, cansando e fatigando as potências e a cabeça; e quando não encontram esse gosto, ficam muito desolados, pensando que nada fizeram. (...) Todo o seu esforço está em buscar gosto e consolação espiritual, e para isto nunca se fartam de ler livros; ora tomam uma meditação, ora outra, dando caça ao deleite nas coisas de Deus. Com muita justiça, discrição e amor, Deus nega-lhes esses gostos, porque, se assim não fosse, cresceriam eles sempre, por esta gula e apetite espiritual, em males sem conta. Por isso, convém que entrem na Noite escura, de que vamos falar, para serem purificados destas ninharias.¹⁹⁸

Segundo João da Cruz, através da aridez da noite passiva dos sentidos a pessoa passa a perceber suas próprias fragilidades e contradições, tornando-se capaz de se corrigir-se dos maus

¹⁹⁵ 1N 5,2: “[...] se airan contra los vicios ajenos con cierto celo desasossegado, notando a otros; y a veces les dan ímpetus de reprenderles enojosamente, y aun lo hacen algunas veces, haciéndose ellos dueños de la virtud”.

¹⁹⁶ 1N 13,7.

¹⁹⁷ De acordo com Renato C. Gama: “Querer demasiadamente o espiritual na sua forma de suavidade e gozo é gula espiritual para São João da Cruz e este não é um caminho que leva a alma à perfeita contemplação ou à perfeição das virtudes evangélicas; quem assim age, busca a si próprio e seus desejos, mesmo que tudo disfarçado numa pretensa ‘busca de Deus’”. GAMA, R. C. Introdução à teologia mística de São João da Cruz, p. 126.

¹⁹⁸ 1N6,6: “Lo mismo tienen éstos en la oración que ejercitan, que piensan que todo el negocio de ella está en hallar gusto e devoción sensible, y procuran sacarle, como dicen, a fuerza de brazos, cansando y fatigando las potencias y la cabeza; y cuando no ha hallado el tal gusto se desconsuelan mucho pensando que no han hecho nada. [...] Todo se les va a éstos en buscar gusto y consuelo de espíritu, y para esto nunca se hartan de leer libros, y ahora toman una meditación, ahora otra, andando a caza de este gusto con las cosas de Dios; a los cuales se les nega Dios muy justa, discreta y amorosamente, porque, si esto no fuese, crecerían por esta gula y gulosina espiritual

hábitos, que se haviam enraizado por causa do apego ao gosto nas coisas espirituais. Dessa forma, ao não permitir que a pessoa encontre deleite sensível nem nas “coisas do alto” nem nas “de baixo”, Deus vai curando a alma e reformando-a de seus apetites e concupiscências, ao mesmo tempo que vai fazendo-a crescer na sobriedade espiritual. Através deste processo, conforme o místico espanhol, torna-se possível reordenar os apetites, que tanto perturbavam a alma, e a pessoa passar a viver em paz e tranquilidade espiritual.¹⁹⁹

f) Inveja e preguiça espiritual (1N 7):

No sétimo capítulo, João da Cruz reflete sobre as contradições que surgem a partir dos vícios da inveja e da preguiça espirituais. Por causa da inveja, alguns principiantes não suportam ver que os outros sejam elogiados e até sentem grande pesar ao constatar o crescimento espiritual deles.²⁰⁰ Em relação a preguiça, as vezes os iniciantes sentem tédio nas coisas espirituais que exigem uma certa dose de desapego das coisas sensíveis e das consolações, chegando até mesmo a abandonar a oração. Neste sentido, muitos não conseguem avançar no caminho espiritual, por procurarem mais o que agrada a si mesmos, do que o que realmente agrada a Deus.²⁰¹

Segundo João da Cruz, depois de ter passado pelo caminho apertado da noite escura dos sentidos, a pessoa começa a compreender melhor a própria fraqueza e, vendo-se tão pouco virtuosa, ao invés de sentir inveja, passa a olhar com caridade para os irmãos e irmãs, desejando imitar aqueles que estão mais adiantados no caminho. Também em relação ao tédio e a prostração que a alma costumava sentir, depois de ter passado pela noite escura ocorre uma grande mudança, pois, se a alma os sente, já não é mais pelo desejo desordenado de gozar os deleites experimentados anteriormente.²⁰²

A presente análise da segunda parte do 1º livro da *Noite Escura*, em que o místico espanhol reflete sobre as fragilidades e contradições dos iniciantes no caminho espiritual, não pretende abarcar toda a profundidade do pensamento do autor, mas deseja enfatizar a grande habilidade e sensibilidade de João da Cruz para avaliar e descrever algumas situações comuns

en males sin cuento. Por lo cual conviene mucho a éstos entrar en la Noche oscura, que habemos de decir, para que se purguen de estas niñerías”.

¹⁹⁹ 1N 13,3.

²⁰⁰ Cf. RODRÍGUEZ, J. V. La parábola sanjuanista de “la madre amorosa”, p. 224.

²⁰¹ 1N 7,2.

²⁰² 1N 13,8-9.

da vida espiritual, iluminando-as com sua doutrina sobre a noite escura. Como síntese desta análise, é importante salientar que, segundo a mística sanjuanista, as contradições dos iniciantes podem ser curadas e integradas através da ação transformadora de Deus na vida da pessoa, quando esta se deixa conduzir através do processo místico da noite passiva da sensibilidade. Dessa forma, conforme afirma Gaitán, depois de purificada a desordem dos sentidos, começam novamente a aparecer os frutos da ação do Espírito na vida da pessoa.²⁰³

Ao encerrar esta reflexão sobre as contradições dos iniciantes no caminho espiritual, conforme João da Cruz, reafirma-se a necessidade de que Deus introduza a pessoa no processo místico denominado noite passiva dos sentidos. Passando por esta purificação, que provoca securas e trevas interiores, Deus ensina a pessoa a libertar-se de vícios e apegos contraditórios, convidando-a a caminhar na fé, buscando adquirir e crescer nas virtudes.

É necessário, também, sublinhar o caráter passivo da noite, pois, se não fosse conduzido por Deus, o ser humano jamais conseguiria mortificar-se de todas as más inclinações e paixões.²⁰⁴ Com grande sensibilidade, João da Cruz consegue descrever os desafios e obstáculos encontrados no caminho daqueles que desejam unir-se profundamente ao Senhor. Desta maneira, o místico espanhol apresenta-se como alguém capaz de compreender a fragilidade humana, de corrigir e orientar, com grande sabedoria, a fim de que a pessoa não se perca na escuridão das próprias contradições e fragilidades, mas torne-se capaz de caminhar, com fé teologal, em direção à luz divina.

2.2.5. Noite passiva dos sentidos

Os capítulos 8 a 14 do 1º livro da *Noite Escura* (1N 8-14) formam a terceira e última parte desta pequena obra de João da Cruz. Nela, o autor retoma o seu comentário à primeira estrofe do poema,²⁰⁵ e passa a descrever o processo de purificação da sensibilidade humana, que recebeu o nome de “noite passiva dos sentidos”. Apresentando diversos exemplos, o

²⁰³ Cf. GAITÁN, J. D. *La noche oscura: estructura y sentido de la obra*, p. 73.

²⁰⁴ 1N 7,5: “Estas imperfecciones baste aquí haber referido de las muchas en que viven los de este primer estado de principiantes, para que se vea cuánta sea la necesidad que tienen de que Dios los ponga en estado de aprovechados, que se hace entrándolos en la Noche oscura que ahora decimos, donde, destetándolos Dios de los pechos de estos gustos y sabores en puras sequedades y tinieblas inferiores, digo interiores, les quita todas estas impertinencias y niñerías y hace ganar las virtudes por medios muy diferentes. Porque, por más que los principiantes en mortificar en sí se ejerciten todas estas sus acciones y pasiones, nunca del todo, ni con mucho, pueden, hasta que Dios lo hace en ellos pasivamente por medio de la purgación de la dicha Noche”.

²⁰⁵ A primeira estrofe do poema *Noite Escura* foi comentada por João da Cruz em três níveis e momentos diferentes: 1º) como purificação ativa dos sentidos, no 1º livro da *Subida do Monte Carmelo*; 2º) como purificação passiva dos sentidos, no 1º livro da *Noite Escura*; e, 3º) como purificação passiva do espírito, no 2º livro da *Noite Escura*. Cf. BERNARD, C. A. *Il Dio dei mistici*, p. 429.

místico espanhol procura explicar de que forma os proficientes (experientes ou adiantados) devem agir para conseguir crescer em sua relação pessoal com Deus. De acordo com McGinn, seguindo o itinerário das quatro noites sanjuanistas, a perspectiva adotada nestes capítulos sucede à noite ativa do espírito, descrita no 2º e 3º livros da *Subida do Monte Carmelo*.²⁰⁶

Nesta terceira parte do 1º livro da *Noite Escura*, o Doutor místico retoma a ideia de que, por estarem demasiadamente apoiados em seus próprios gostos e inclinações, os iniciantes acabam incorrendo em diversas contradições. Diante disso, Deus toma a iniciativa de intervir, introduzindo tais pessoas num processo de conversão, a fim de que aprendam a buscar não o que lhes agrada, mas o que agrada a Deus e corresponde à vontade divina. Sendo assim, João da Cruz descreve a entrada dos inexperientes na noite passiva dos sentidos, da seguinte forma:

No momento em que estão encontrando maior sabor e deleite nos exercícios espirituais, e quando parece-lhes mais radiante o sol dos divinos favores, Deus lhes obscurece toda essa luz e fecha-lhes a porta, privando-lhes do manancial da doce água espiritual, que saboreavam todas as vezes e todo o tempo que desejavam. Pois, como eram fracos e pequeninos, não havia porta fechada para eles.²⁰⁷

Como se pode perceber, de acordo com o místico espanhol, é Deus quem coloca os iniciantes nessa árida e profunda escuridão, de tal forma que eles não sabem mais como devem agir. Já não conseguem sentir a presença de Deus, nem O encontrar através da imaginação, das meditações ou reflexões. Tudo, agora, parece contrário ao que haviam sentido no início de sua caminhada espiritual. João da Cruz explica que, a razão pela qual os iniciantes sentem esse desgosto e amargura em seus exercícios espirituais é porque Deus, agora, está agindo de uma forma diferente. “Pois, (...) vendo-os Deus um pouco mais crescidos, para que se fortaleçam e saiam das faixas da infância, baixa-os de seus braços, afastando-os do doce peito e fazendo-os andar com seus próprios pés”.²⁰⁸

Em sua reflexão sobre a noite dos sentidos, o místico espanhol explica que a aridez espiritual pode ser causada por dois motivos diferentes:²⁰⁹ 1º) uma imperfeição ou pecado, que

²⁰⁶ Cf. Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 281. González Suárez compreende o processo da noite escura de uma forma diversa. Esta autora considera que a noite escura é formada por diversas fazes, sendo que a segunda parte da noite abarca simultaneamente tanto a noite passiva dos sentidos quanto a noite ativa do espírito. Cf. GONZÁLEZ SUÁREZ, L. *La noche oscura como misteriofanía*, p. 3.

²⁰⁷ IN 8,3: “Al mejor tiempo, cuando más a su sabory gusto andan en estos ejercicios espirituales, y cuando más claro a su parecer les luce el sol de los divinos favores, oscuréceles Dios toda esta luz y ciérrales la puerta y manatial de la dulce agua espiritual que andaban gustando en Dios todas las veces y todo el tiempo que ellos querrián – porque, como eran flacos y tiernos, no había puerta cerrada para éstos”.

²⁰⁸ IN 8,3: “Porque, [...] senténdolos ya Dios aquí algo crecidillos, para que se fortalezcan y salgan de mantillas, los desarrima del dulce pecho y, abajándolos de sus brazos, los veza a andar por sus pies”.

²⁰⁹ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 281. De acordo com Charles André Bernard, o ensinamento de João da Cruz está em sintonia com a tradição mística que, desde Gregório de Nissa e do Pseudo-

se faz presente continuamente na pessoa; 2º) ou a ação de Deus, que conduz interiormente a pessoa para um nível espiritual mais profundo. Diante destas duas possibilidades, João da Cruz apresenta os critérios para um bom discernimento. Em ambos os casos, a aridez espiritual aponta para a necessidade de conversão, porém somente no segundo caso trata-se realmente da noite passiva dos sentidos.

Stinissen explica que, os iniciantes geralmente estabelecem uma relação com Deus a partir do nível dos sentidos e, conseqüentemente, acabam agindo de forma egocêntrica, buscando em Deus somente o que lhes é agradável. No entanto, trata-se ainda de algo muito superficial, pois os valores mais profundos não estão ancorados nos sentimentos, mas no espírito. Portanto, quando alguém já não consegue encontrar satisfação no nível dos sentidos, é possível que seja o momento de voltar-se para um nível mais profundo da pessoa: o espírito.²¹⁰ A noite passiva dos sentidos consiste justamente nesta passagem ou transição, que faz com que a pessoa possa amadurecer na fé. Dessa forma, compreende-se que a aridez, que muitas pessoas sentem em seu caminho espiritual, nada mais é do que um convite a transcender o campo dos sentidos e avançar em direção ao campo do espírito.

Diante de algumas situações de aridez espiritual não é difícil identificar qual é o caminho a ser seguido para que a pessoa venha a crescer espiritualmente. No entanto, também existem situações mais delicadas e complexas, em que se faz necessário um bom processo de discernimento. Por isso, João da Cruz apresenta, no 1º livro da *Noite Escura*, três sinais que ajudam a reconhecer quando a aridez espiritual provém da ação de Deus e quando é consequência de algum pecado ou imperfeição.

Conforme o místico espanhol, para que se possa constatar que uma pessoa se encontra realmente na noite passiva dos sentidos, é necessário que os três sinais citados abaixo se façam presentes: 1º) não conseguir encontrar consolo nem nas coisas de Deus nem nas suas criaturas;²¹¹ 2º) o pensamento encontra-se constantemente voltado para Deus, porém sente-se uma certa dor por não servi-Lo como se deveria;²¹² 3º) não conseguir discorrer e meditar,

Dionísio, utiliza duas palavras gregas diferentes para referir-se ao aspecto noturno da vida espiritual. A primeira palavra (*skótos*) está relacionada as trevas do mundo do pecado, enquanto a segunda, (*gnóphos*) habitualmente é utilizada para indicar o aspecto tenebroso da transcendência de Deus. Cf. BERNARD, C. A. *Il Dio dei mistici*, p. 420.

²¹⁰ Cf. STINISSEN, W. *A noite escura segundo São João da Cruz*, p. 14-15.

²¹¹ 1N 9,2.

²¹² 1N 9,3.

fazendo uso da imaginação e do entendimento, como se costumava fazer anteriormente. Para este terceiro sinal, o místico espanhol acrescenta uma explicação interessante, afirmando que, na noite passiva dos sentidos a comunicação de Deus com a pessoa acontece através do simples ato da contemplação, que não passa mais pelos sentidos, mas penetra diretamente no espírito.²¹³

Apesar de João da Cruz afirmar que não deseja deter-se longamente na noite passiva dos sentidos, por ser muito comum e haver muitas coisas escritas a respeito dela,²¹⁴ é importante perceber que, justamente nesta passagem da dimensão dos sentidos para a espiritual encontra-se uma dinâmica fundamental da mística sanjuanista e, também, de toda a espiritualidade cristã. De acordo com Charles André Bernard, a noite passiva dos sentidos é uma passagem que prepara para a verdadeira liberdade de espírito.²¹⁵ Ou seja, ao ser conduzida passivamente através da noite dos sentidos, a pessoa amadurece espiritualmente e, penetrando no caminho da contemplação mística, torna-se capaz de reordenar seus afetos e pulsões. Dessa forma, prepara-se para uma união mais profunda com Deus.

A entrada na noite passiva dos sentidos é entendida, sob este ponto de vista, como uma graça concedida por Deus à pessoa que o busca de coração sincero. No entanto, não se trata de um caminho agradável e suave. Ao contrário, trata-se de uma situação espiritual em que a pessoa não compreende o que está acontecendo consigo mesma, pois não consegue encontrar mais o consolo sensível, que antes encontrava com tanta facilidade. Atravessando a noite dos sentidos, a alma sente angústia, aridez e desolação.²¹⁶ Porém, a noite escura é também o caminho através do qual a pessoa vai amadurecer na fé, sendo purificada e iluminada por essa árida contemplação. Deste modo, é interessante perceber de que forma João da Cruz descreve a experiência de quem se encontra nesta etapa do itinerário místico:

²¹³ 1N 9,8.

²¹⁴ Por exemplo em 1N 8,1: “La sensitiva es común y que acaece a muchos, y éstos son los principiantes, de la cual trataremos primero. La espiritual es de muy pocos, y éstos, ya de los ejercitados y aprovechados, de que trataremos después”. E ainda, em 1N 8,2: “Y porque en orden es primero y acaece primero la sensitiva, de ella con brevedad diremos alguna cosa primero, porque de ella, como cosa más común, se hallan más cosas escritas”. Mais adiante, em 1N 13,3, o autor afirma: “[...] querría ya concluir con esta Noche para pasar a la otra, de la cual tenemos graves palabras y doctrina”.

²¹⁵ Cf. BERNARD, C. A. *Il Dio dei mistici*, p. 426.

²¹⁶ As palavras “secura”, “aridez” ou “deserto da alma” são muito frequentes na espiritualidade e se remetem à experiência da ausência dos “toques de Deus”, “consolações” e “deleites”. Diante da constatação desta “ausência”, de acordo com a mística de João da Cruz, a pessoa é convidada crescer no espírito de renúncia e desprendimento, abraçando a pobreza da cruz de Cristo, justamente no momento em que sente sua natureza inclinada a buscar as consolações e toques divinos. Cf. GAMA, R. C. *Introdução à teologia mística de São João da Cruz*, p. 126-127.

No período das securas desta Noite sensitiva – em que Deus realiza a mudança acima referida, elevando a alma da vida dos sentidos à espiritual, isto é, da meditação à contemplação, onde já não é mais possível agir nem discorrer sobre as coisas divinas com as potências da alma, como já foi dito –, os espirituais padecem grandes penas, não tanto pela aridez sentida, mas pelo receio que têm de estarem perdidos pelo caminho. Pensam que se esgotaram os seus bens espirituais e que Deus lhes abandonou, pois não encontram nenhum gosto ou arrimo, nem mesmo nas coisas boas.²¹⁷

Diante da dificuldade encontrada convém que a pessoa não se desespere, nem desanime. Por isso, o místico espanhol apresenta alguns conselhos práticos que podem ser muito úteis: 1º) consolar-se e perseverar, com paciência; 2º) confiar em Deus, que não abandona os que d’Ele se aproximam com reto e sincero coração; 3º) Deus dará o necessário para o caminho, até que a pessoa possa alcançar a clara e pura luz do amor.²¹⁸ Dessa forma, entende-se que, para João da Cruz, é preciso manter a tranquilidade e o sossego da alma, ainda que esta atitude possa parecer perda de tempo. Sem preocupar-se demasiadamente com pensamentos (interioridade) e notícias (exterioridade), a pessoa deve contentar-se em manter uma atenção amorosa para com Deus.²¹⁹

Segundo o Doutor místico, quando a pessoa consegue perseverar e permanecer nessa contemplação obscura, logo passa a sentir a alma inflamada de amor por Deus. Dessa forma, pode-se dizer que Deus está conduzindo a pessoa a uma nova etapa de sua peregrinação espiritual. Nesta nova etapa, como já foi dito, Deus passa a comunicar-se com a alma, não mais no nível dos sentidos, mas diretamente ao espírito, pela ação daquilo que João da Cruz denominou “contemplação infusa” que, segundo o próprio autor, é “uma infusão secreta, pacífica e amorosa de Deus, que, se lhe dão lugar, inflama a alma em espírito de amor”.²²⁰

O místico espanhol explica, também, que essa inflamação amorosa não é constante e, por vezes, a pessoa sente apenas um grande vazio e aridez na parte sensitiva da alma. Entretanto,

²¹⁷ IN 10,1: “En el tiempo, pues, de las sequedades de esta Noche sensitiva – en la cual hace Dios el trueque que habemos dicho arriba, sacando el alma de la vida del sentido a la del espíritu, que es de la meditación a contemplación, donde ya no hay poder obrar ni discurrir en las cosas de Dios el alma con sus potencias, como queda dicho –, padecemos los espirituales grande penas, no tanto por las sequedades que padecemos como por el recelo que tienen de que van perdidos por el camino, pensando que se les ha acabado el bien espiritual y que los ha dejado Dios, pues no hallan arrimo ninguno ni gusto ninguno con cosa buena”.

²¹⁸ IN 10,3.

²¹⁹ IN 10,4. De acordo com McGinn, quando alguém se encontra nesta situação, é importante que a pessoa procure libertar-se de pensamentos, meditações e ideias que a impeçam de acolher o que o Senhor quer conceder à alma. Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 282.

²²⁰ IN 10,6: “Porque la contemplación no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que, si la dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor”. O místico espanhol está referindo-se à sabedoria mística, ou seja, uma forma de conhecimento experiencial de Deus, que é recebido pela alma através da contemplação. Assim como Tomás de Aquino, João da Cruz distingue claramente entre contemplação (ou sabedoria) adquirida, que é obtida através do esforço humano, pelo estudo, reflexão ou meditação; e contemplação (ou sabedoria) infusa, que é um dom (ou graça) de Deus. Cf. MERTON, T. *The ascent to truth*, p. 75.

é preciso tomar consciência de que, a experiência da falta de gosto e consolo nas coisas espirituais não é necessariamente algo negativo, pois pode corresponder a ação de Deus, que corrige e quer orientar a sensibilidade humana para o caminho das virtudes. Portanto, conforme a mística sanjuanista, aquilo que inicialmente parecia áspero e adverso para a alma, por contrariar os seus gostos particulares, acaba tornando-se causa de grandes bens espirituais.²²¹

Os maiores benefícios alcançados na noite passiva dos sentidos, de acordo com o Doutor místico, são o conhecimento de si mesmo e o reconhecimento da própria miséria.²²² Pois, o reconhecimento da própria fragilidade ajuda a pessoa a relacionar-se com Deus de maneira mais humilde, tornando-a apta para reconhecer a grandeza e a excelência de Deus. Além disso, o conhecimento da própria miséria também ajuda a pessoa a ser mais humilde no relacionamento com os irmãos e irmãs. Tornando-se mais obediente e submissa, a pessoa prefere, antes, ser instruída do que ensinar os outros. Dessa forma, conforme João da Cruz, supera-se a presunção de saber tudo – que muitas vezes surge nos momentos de consolação espiritual, sendo muito comum entre os iniciantes – e torna-se possível crescer no amor a Deus e ao próximo.²²³

Portanto, analisando o 1º livro da *Noite Escura* é possível compreender que, para o autor, Deus revela a sua glória ao ser humano não somente através de consolações e deleites espirituais, mas também através de algumas experiências duras, de aridez e desolação espiritual. Dessa forma, pode-se afirmar que a noite passiva dos sentidos funciona como mediação para um conhecimento mais profundo de Deus e de si mesmo. Pois, de acordo com João da Cruz:

Apagados os apetites, gostos e arrimos sensíveis, o entendimento fica livre para apreender a verdade – porque os gostos sensíveis e apetites, ainda que sejam de coisas espirituais, embaraçam e ofuscam o espírito. (...) Assim, Deus faz entender que, na alma sobrenaturalmente vazia e desembarçada (que é o que se requer para receber o influxo divino), através da contemplação desta noite escura e seca, Ele a vai instruindo em sua divina Sabedoria, como já foi dito, o que não fazia através dos gostos e sabores sensíveis.²²⁴

Em consonância com o que já foi dito, conforme o místico espanhol, a purificação dos apetites e apegos da parte sensível da alma é necessária para que se possa alcançar a liberdade

²²¹ 1N 11,4.

²²² 1N 12,2. Além destes principais benefícios, João da Cruz elenca outros quatro proveitos da noite passiva dos sentidos, em 1N 13,6: 1º) a alma deleita-se em paz; 2º) a pessoa traz a memória e o pensamento ordinariamente voltados para Deus; 3º) limpeza e purificação da alma; 4º) a pessoa se exercita na prática das virtudes.

²²³ 1N 12,7-9.

²²⁴ 1N 12,4: “[...] apagados los apetitos y gustos y arrimos sensibles, queda limpio y libre el entendimiento para entender la verdad – porque el gusto sensible y apetito, aunque sea de cosas espirituales, ofusca y embaraza el espíritu [...]. [Así] hace entender Dios cómo en el alma vacía y desembarzada (que es lo que se requiere para su divina influencia) sobrenaturalmente por medio de esta Noche oscura y seca de contemplación la va, como habemos dicho, instruyendo en su divina Sabiduría, lo cual por los jugos y gustos primeros no hacía”. A palavra

de espírito e cultivar os “doze frutos do Espírito Santo”. Neste sentido, a noite passiva dos sentidos liberta a alma dos seus três inimigos: o demônio, o mundo e a carne.²²⁵ Pois, para João da Cruz, esses “inimigos da alma” costumam prender e deter a pessoa nos seus gostos e apetites, tornando-a prisioneira de seus próprios vícios e impedindo-a de “sair de si mesma” e alçar o “voo da liberdade”, que a conduz ao encontro com Deus.²²⁶

No final do 1º livro da *Noite Escura*, o carmelita explica que, a noite passiva dos sentidos pode durar mais para uns do que para outros. Cabe a Deus decidir por onde cada pessoa deve ser conduzida. A passagem da noite dos sentidos para a noite do espírito sempre vem acompanhada de grandes provações, tentações e angústias.²²⁷ Porém, é necessário que a pessoa não se desespere nem desanime. Não é hora de voltar atrás, mas de esperar com confiança o auxílio do Senhor. Pois, estando sossegadas as paixões e apetites sensíveis da alma, o Senhor começa a alimentar a alma com um alimento até então desconhecido. Dessa forma, pessoa inicia o caminho da via iluminativa, também chamada de contemplação infusa.²²⁸ Por isso, o místico espanhol explica que, mesmo atravessando a aridez da noite escura, a pessoa pode receber grandes graças.

Além destes proveitos que foram citados, há outros inumeráveis que são alcançados através desta seca contemplação; pois, estando a alma no meio de securas e apertos, muitas vezes, quando menos se espera, Deus comunica à alma suavidade espiritual, amor puríssimo e notícias espirituais muito delicadas, cada uma mais proveitosa e preciosa do que todas as anteriores, ainda que, no princípio, a alma não pense assim, porque a influência espiritual que aqui se dá é muito delicada, e os sentidos não o percebam.²²⁹

De acordo com Wilfried Stinissen, na noite escura salta aos próprios olhos a contaminação que o amor próprio causou em todas as obras que a pessoa realiza. Dessa forma, o farisaísmo e o egocentrismo de cada pessoa são colocados à luz do dia. Por causa da tomada de consciência das próprias contradições e da percepção da majestade e santidade divina, a escuridão pode parecer irreversível e insuportável. O caminho da libertação pode parecer estar

que se encontra entre colchetes foi acrescentada por mim, a fim de fazer a ligação entre as duas partes do texto, porém procurando não alterar o sentido original do mesmo.

²²⁵ IN 13,11.

²²⁶ IN 13,14.

²²⁷ IN 14,4.

²²⁸ IN 14,1.

²²⁹ IN 13,10: “Demás de estos provechos que están dichos, otros innumerables consigue por medio de esta seca contemplación; porque, en medio de estas sequedades y aprietos, muchas veces, cuando mienos piensa, comunica Dios al alma suavidad espiritual y amor muy puro y noticias espirituales, a veces muy delicadas, cada una de mayor provecho y precio que quanto antes gustaba, aunque el alma en los principios no lo piensa así, porque es muy delicada la influencia espiritual que aquí se da, y no la percibe el sentido”.

fechado para sempre. No entanto, como já foi dito, a noite escura não é causada pela ausência de Deus, mas por sua ação misteriosa, que, com cuidado e amor, vai moldando e conduzindo o ser humano.²³⁰

Atravessando a noite passiva dos sentidos, o ser humano não é convidado a eliminar ou destruir todo o gozo e prazer sensível, mas a purificá-los a fim de que, libertando-se da escravidão dos desejos e apegos desordenados, torne-se possível alcançar uma espécie de conhecimento sereno e alegre ao caminhar na presença de Deus. Portanto, a mística sanjuanista não propõe uma rejeição do mundo criado (*fuga mundi*), mas orienta o ser humano a contemplá-lo e compreendê-lo conforme o projeto de Deus.

Segundo Gabriele di Santa Maria Maddalena, mergulhando nessa experiência de contemplação, através da luz sobrenatural recebida, a pessoa pode começar a perceber a ação da divina providência em todos os acontecimentos e circunstâncias.²³¹ Além disso, segundo o mesmo autor, procurando viver bem o chamado à contemplação mística, é possível esperar que Deus conceda a graça de alcançar, neste mundo, aquele estado de união que é penhor da união celeste. Mas, para que isso venha a acontecer, é preciso que a pessoa alimente a sua esperança e uma amorosa confiança no Pai celeste, abandonando-se aos seus desígnios, para que Ele a conduza conforme a Sua vontade.²³²

Ao final deste capítulo, tendo procurado relacionar o século de ouro espanhol com alguns dados biográficos de João da Cruz, é possível constatar que, as duras experiências enfrentadas pela família e pelo próprio Juan de Yepes em sua infância e adolescência, marcaram profundamente a personalidade daquele que haveria de se tornar o místico João da Cruz. Além disso, percebe-se a grande influência exercida pelo contexto histórico-ecclesial em que o autor viveu, o século de ouro espanhol. Por isso, a obra de João da Cruz reflete, ainda que indiretamente, a mentalidade de uma época e retrata as experiências pessoais e comunitárias vividas naquele contexto.

Chama a atenção a habilidade do autor para expressar suas experiências místicas tanto através da prosa, quanto da poesia. Analisando o 1º livro da *Noite Escura*, em que o místico espanhol desenvolveu a sua compreensão da noite passiva dos sentidos, percebe-se a grande sensibilidade com que João da Cruz consegue descrever as diferentes etapas da vida espiritual,

²³⁰ Cf. STINISSEN, W. *A noite escura segundo São João da Cruz*, p. 17.

²³¹ Cf. MADDALENA, G. di S. M. *A união com Deus*, p. 113.

²³² Cf. MADALENA, G. di S. M. *A união com Deus*, p. 123-124.

sem esconder as dificuldades e desafios deste caminho, conduzindo o seu leitor através de um processo de crescimento e amadurecimento.

A mediação da noite passiva dos sentidos possibilita ao ser humano um crescimento espiritual, pois ensina a pessoa a colocar sua confiança não nos seus sentimentos, gostos e apetites, mas apoiar-se unicamente em Deus, com pura e verdadeira fé. Dessa forma, aprende-se a desenvolver uma maior liberdade de espírito e inicia-se o caminho da contemplação mística. O principal fruto desta contemplação infusa é o reconhecimento das próprias fraquezas, misérias e contradições. Mas este autoconhecimento não deve conduzir o ser humano ao desânimo nem ao desespero.

Ao lado do conhecimento das próprias fraquezas, a noite passiva dos sentidos faz com que a pessoa consiga perceber a grandeza e a beleza do amor divino, que não abandoa o ser humano em suas limitações, mas o educa constantemente a fim de que possa crescer e colaborar com Deus, entregando-se a ação divina e esperando, com confiança, a realização de seu projeto de amor e salvação. Sendo assim, a proposta sanjuanista não deve ser compreendida como uma simples negação do prazer sensível ou como uma fuga da realidade. Na verdade, a noite passiva dos sentidos desvela uma dinâmica espiritual, através da qual Deus conduz o ser humano à uma verdadeira conversão, elevando a sensibilidade humana e capacitando a pessoa para uma união sempre mais profunda com o Senhor.

3. NOITE ESCURA COMO MEDIAÇÃO PARA A ELEVAÇÃO DA SENSIBILIDADE

Neste terceiro e último capítulo, procurar-se-á fazer o fechamento desta pesquisa verificando, num primeiro momento, de que forma a noite passiva dos sentidos se relaciona com o estudo realizado sobre a experiência da mística na tradição ocidental. Neste sentido, inicialmente, reflete-se sobre a mistagogia sanjuanista presente no simbolismo da noite escura. Além disso, se pretende demonstrar que a doutrina sobre a noite passiva dos sentidos pode ser considerada uma mística tanto contemplativa quanto profética.

Em um segundo momento, é realizada uma reflexão sobre a antropologia presente no 1º livro da *Noite Escura*, procurando explicar como se articulam, no pensamento do místico espanhol, os dois níveis fundamentais da alma, sensibilidade e espírito. A partir desta articulação, reflete-se também sobre a perspectiva ascensional da antropologia sanjuanista, compreendida como um processo de elevação da sensibilidade humana, que dispõe e prepara a pessoa para a união mística.

3.1. EXPERIÊNCIA MÍSTICA DA NOITE PASSIVA DOS SENTIDOS

A partir da reflexão feita nos dois primeiros capítulos desta dissertação, é possível constatar que a experiência mística da noite passiva dos sentidos é uma etapa importante do itinerário místico desenvolvido por João da Cruz. Tal experiência foi descrita pelo autor, de maneira especial, no 1º livro da *Noite Escura*, onde é possível perceber que se trata de uma experiência de assombro e perplexidade em relação ao Mistério Divino. Experiência inefável, que surpreende o ser humano, pois Deus agora se manifesta de uma forma diferente daquela à qual se estava acostumado. Fazendo com que se depare constantemente com as suas próprias fragilidades e contradições, Deus o conduz por um caminho espiritual árido e cansativo, sem consolações e repleto de provações.

Essa experiência de privação do toque consolador de Deus na parte sensível da alma, é chamada por João da Cruz de “noite escura”, pois como a noite é ausência de forma e de cor, assim também, na experiência mística da noite dos sentidos os olhos da alma encontram-se como que cegos, incapacitados para apreender a luz divina.²³³ Trata-se de uma experiência do mistério descrita em linguagem apofática (negativa), podendo ser considerada um exemplo de “mística da ausência”, conforme a classificação dos modelos místicos propostos por Luigi

²³³ Cf. STEIN. E. *A ciência da cruz*, p. 40-55.

Borriello;²³⁴ não porque Deus esteja literalmente ausente, mas porque neste estágio da caminhada espiritual já não se consegue encontrar o prazer e o consolo que se costumava sentir na relação com Deus.

3.1.1. Mistagogia da noite escura

Apesar de João da Cruz ter vivido no século XVI, pode-se afirmar que a mística sanjuanista possui traços que fazem dela uma espiritualidade relevante, também para a atualidade. Pois, como afirma Karl Rahner – um dos grandes teólogos do século XX –, o cultivo de uma relação pessoal com Deus é essencial para uma autêntica vivência cristã, de maneira especial no mundo contemporâneo. Este teólogo explica que, vivendo numa sociedade cada vez mais secularizada, o cristão já não pode apoiar a sua fé numa espécie de senso comum generalizado, mas precisa cultivar a espiritualidade a partir de sua própria experiência relacional com o Mistério Divino. Esta experiência no Espírito foi chamada por Rahner de mística.²³⁵

Diante do imperativo, que exige o cultivo de uma espiritualidade cristã profunda, faz-se necessário encontrar alguém que auxilie e oriente no caminho. Por esta razão, especialmente a partir do início do século XX, as obras de João da Cruz saíram de uma espécie de “esquecimento” e vieram a se tornar uma referência importante para muitos cristãos em sua caminhada espiritual. Apesar do místico espanhol ter vivido num contexto histórico-ecclesial muito diferente do atual, os leitores da obra sanjuanista costumam considerar que sua espiritualidade é capaz de conduzi-los através de um itinerário de crescimento em direção à meta almejada, que, segundo a linguagem mística, é a união com Deus.

João da Cruz pode ser considerado um excelente mistagogo, ou seja, alguém que, em função de sua experiência, é capaz de orientar outras pessoas num caminho de aprofundamento da própria relação com o Mistério Divino. Pois, como explica Cleide de Oliveira, os quatro grandes comentários sanjuanistas redigidos em forma de prosa possuem uma “intenção mistagógica”, sendo que, neles é possível perceber a grande habilidade do autor como confessor, conselheiro e diretor espiritual.²³⁶ Da mesma forma, Jacques Maritain considera que a obra sanjuanista possui uma perspectiva eminentemente prática, pois João da Cruz não

²³⁴ Cf. BORRIELLO, L. Experiência mística. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 407-408.

²³⁵ Cf. RAHNER, K. *Escritos de Teologia*, tomo VII, p. 22-27.

²³⁶ Cf. OLIVEIRA, C. M. João da Cruz, p. 378.

discorre sobre as propriedades e características da divindade, mas apresenta-se como mestre experimentado na arte da contemplação, que conduz à união com Deus.²³⁷

De acordo com o itinerário espiritual descrito pelo Doutor místico, o início da caminhada espiritual geralmente é marcado por uma experiência forte de encontro com Deus. Esta poderia ser descrita como uma experiência luminosa, que produz alegria intensa e grande consolação espiritual, transformando profundamente a pessoa. Tal experiência é marcante e pode ser entendida, no sentido agostiniano, como uma iluminação da alma,²³⁸ que passa a ter uma percepção intelectual mais penetrante das coisas divinas e a sentir um amor apaixonado por Deus.²³⁹ Dessa forma, muitas poesias de João da Cruz se apresentam numa perspectiva iluminadora, por exemplo, quando escreve, na quarta estrofe do poema *Noite Escura*:

Essa luz me guiava,
Com mais clareza que a do meio-dia
Aonde me esperava
Quem eu bem conhecia
Em sítio onde ninguém aparecia.²⁴⁰

A experiência luminosa realizada no início da peregrinação espiritual é bastante intensa e, por isso, é também capaz de transfigurar a pessoa por inteiro. Essa experiência poderia ser considerada como um exemplo de “mística da luz”, entendida como uma iluminação da escuridão do não-conhecimento e da não-experiência, através da luz divina, que ilumina o olhar da alma.²⁴¹ Além disso, a compreensão que está associada à ideia de Deus como luz é fundamental para que se possa entender a noção de “noite”, no sentido de privação ou ausência da percepção da presença e da luminosidade divina.²⁴²

²³⁷ Cf. MARITAIN, J. *Distinguir para unir o los grados del saber*, p. 112-113.

²³⁸ Um bom exemplo dessa experiência de iluminação da alma, em Agostinho, é o seguinte: “Em seguida aconselhado a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração, conduzido por Vós. Pude fazê-lo, porque Vos tornastes meu auxílio. Entrei, e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável. Esta não era o brilho vulgar que é visível a todo o homem, nem era do mesmo gênero, embora fosse maior. Era como se brilhasse muito mais clara e abrangesse tudo com a sua grandeza. Não era nada disto, mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas estas. Essa Luz não permanecia sobre o meu espírito como o azeite em cima da água, ou como o céu sobre a terra, mas muito mais elevada, pois Ela própria me criou e eu sou-lhe inferior, porque fui criado por Ela. Quem conhece a Verdade conhece a Luz Imutável, e quem a conhece, conhece a Eternidade”. AGOSTINHO. *Confissões*, p. 185-186 (livro VII, capítulo 10, parágrafo 16).

²³⁹ Cf. ZILLES, U. *A experiência religiosa e mística*, p. 67.

²⁴⁰ CRUZ, J. da. Poema *Noche Oscura* (4ª estrofe). In: *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, p. 632. “Aquésta me guiaba / más cierto que la luz de mediodía, / a donde me esperaba / quien yo bien me sabía / en parte donde nadie parecía”.

²⁴¹ Cf. SUCBRACK, J. *Mística da luz*. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 717.

²⁴² Cf. MCGINN, B. *The tradition of mystical darkness and John of the Cross*, p. 122.

A experiência iluminadora, que marca o início do itinerário espiritual, no entanto, não deve ser compreendida como se já fosse a visão definitiva (beatífica), pois toda a união mística nesta vida é – e sempre será – uma experiência transitória,²⁴³ que também está marcada pela precariedade da condição humana.²⁴⁴ Dessa forma, entende-se que, quando a experiência inicial começa a perder a sua força e a intensidade da paixão sentida começa a diminuir, é muito comum que se venha a enfrentar momentos de aridez e estagnação.

Por essa razão, a noite passiva dos sentidos pode ser considerada como uma mediação, que tem como objetivo conduzir o ser humano a um crescimento espiritual. Isto significa que, tendo passado o fervor e o entusiasmo inicial, nesta nova etapa do itinerário místico, uma maturidade maior será necessária, a fim que se possa enfrentar os desafios da vida, sem perder o sentido da caminhada. Pois, o seguimento de Jesus Cristo não exime a pessoa de renúncias e sofrimentos, mas concede a graça para enfrentá-los com confiança. Além disso, como afirma Mendonça, “por mais programas, projetos e sonhos que alimentemos, tudo passa pelo calvário do tempo, tudo tem de ser purificado como o ouro, tudo é e será transformado”.²⁴⁵

A noite escura pode, então, ser compreendida como um processo de crescimento e de conversão, que costuma tornar-se trabalhoso e desgastante. Segundo João da Cruz, Deus é quem toma a iniciativa de conduzir a pessoa por esta via. Por isso, o místico espanhol considera que o ser humano age passivamente, devendo apenas estar atento à ação divina e dispor-se a colaborar com o Senhor. Porém, muitas vezes, a pessoa que está passando por este processo não consegue compreender de que forma Deus a está conduzindo. Sente-se apenas uma profunda aridez na alma.

Diante de tal constatação, compreende-se que a noite dos sentidos pode tornar-se um caminho difícil e delicado, especialmente sob o ponto de vista psicológico. De acordo com Stinissen, o encontro com Deus pode ser doloroso em algumas fases da vida, pois o mistério divino não pode ser controlado, nem condicionado pela vontade humana.²⁴⁶ Em outras palavras, não é possível ao ser humano apreender a totalidade dos desígnios divinos. Deus é mistério

²⁴³ Cf. JAMES, W. *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 285-287.

²⁴⁴ Cf. CABRAL, A. M. Agostinho de Hipona, p. 275.

²⁴⁵ MENDONÇA, J. T. *A mística do instante*, p. 112.

²⁴⁶ Cf. STINISSEN, W. *A noite escura segundo São João da Cruz*, p. 10.

insondável e incompreensível,²⁴⁷ que se revela e age por caminhos que surpreendem e causam perplexidade ao ser humano.

No 1º livro da *Noite Escura*, levando em consideração a pedagogia divina, João da Cruz explica que os iniciantes no caminho espiritual precisam passar pela noite passiva dos sentidos, a fim de serem corrigidos e purificados de suas fraquezas e contradições. Dessa forma, através da elevação de sua sensibilidade, os iniciantes poderão alcançar uma união mais profunda com o Senhor. Através deste processo, Deus os conduz por um caminho de conversão e crescimento nas virtudes, corrigindo-os cuidadosamente de seus impulsos e desejos desordenados.²⁴⁸ Por isso, a noite escura pode ser considerada um chamado a deixar para trás os hábitos do “homem velho”, a fim de revestir-se do “homem novo”, a imagem de Jesus Cristo (Ef 4, 20-24).

Conforme o ensinamento do místico espanhol, a noite passiva dos sentidos, enquanto mediação para o crescimento espiritual através da elevação da sensibilidade humana, culmina com a entrada na noite passiva do espírito, que foi objeto da reflexão do místico espanhol no 2º livro da *Noite Escura*. Assim, compreende-se que a noite passiva dos sentidos não é o final do itinerário. Pois, como a noite dos sentidos e a noite do espírito se complementam mutuamente, o processo místico da noite escura só estará completo após a passagem pela noite passiva do espírito. Neste sentido, João da Cruz afirma que:

(...) como não está totalmente acabada a purificação da alma – porque falta a parte principal, que é a do espírito, sem a qual (pela íntima conexão que há entre uma parte e a outra, que unidas formam uma só pessoa), por mais forte que tenha sido a purificação sensitiva, permanece ainda imperfeita e inacabada.²⁴⁹

Sendo assim, pode-se afirmar que, a noite passiva dos sentidos cumpre uma função importante de mediação e preparação para uma purificação ainda mais intensa e profunda, que

²⁴⁷ É importante recordar que João da Cruz é herdeiro da teologia apofática de Dionísio Pseudo-Areopagita. Os escritos deste misterioso autor, como já foi dito, influenciaram profundamente a história da mística cristã. Ao referir-se a Deus como inefável, insondável e incompreensível, por um lado, Dionísio sublinha a natureza do ser que tudo transcende (Deus) e, por outro lado, estabelece o limite do dizer e do pensar humano. Dessa forma, segundo Bezerra, a mistagogia, a teologia negativa e a teologia mística do Pseudo-Dionísio “convergem na experiência da liberdade absoluta do princípio fundante de toda realidade”. Cf. BEZERRA, C. C. Dionísio Pseudo-Areopagita, p. 279-280.

²⁴⁸ IN 1,1: “Por tanto, para entender y declarar mejor qué *Noche* sea esta por que el alma pasa, y por qué causa la pone Dios en ella, primero convendrá tocar aquí algunas propiedades de los principiantes. [...] Para que, entendiendo la flaqueza del estado que llevan, se animen y deseen que los ponga Dios en esta *Noche*, donde se fortalece y confirma el alma en las virtudes para los inestimables deleites del amor de Dios”.

²⁴⁹ 2N 1,1: “[...] como no está bien hecha la purgación del alma – porque falta la principal parte, que es la del espíritu, sin la qual (por la comunicación que hay de la una parte a la otra, por razón de ser un solo supuesto) tampoco la purgación sensitiva, aunque más fuerte haya sido, queda acabada e perfecta”.

deverá acontecer na noite passiva do espírito.²⁵⁰ Além disso, segundo João da Cruz, este processo místico denominado “noite escura” envolve o ser humano por inteiro e o conduz a um conhecimento mais profundo da majestade divina, bem como ao reconhecimento das próprias contradições e misérias.

Através da reflexão sobre a noite passiva dos sentidos, a mística sanjuanista lança luz sobre o aspecto pedagógico da ação divina, que orienta o ser humano à uma coerência maior no seguimento de Jesus Cristo. Trata-se, portanto, de uma proposta completamente diferente da que tem sido apresentada por algumas correntes pentecostais, que se desenvolveram de forma rápida e preocupante, especialmente na América Latina. Maria Clara Bingemer considera que essas manifestações do neopentecostalismo promovem uma espécie de “espiritualismo carismático”, que tem como pano de fundo a perversa “teologia da prosperidade”. Segundo a teóloga:

Enfatizando uma saída do mundo e uma entrada vertiginosa no próprio eu, aprisionado em uma exterioridade perpétua e ruidosa que não carrega consigo a profundidade interior ou a transformação histórica, o espiritualismo carismático – em algumas de suas expressões – é radicalmente diferente da experiência mística, que é vida no Espírito. A vida no Espírito é uma experiência e expressão de amor e compromisso com as obras de amor. É por isso que é ao mesmo tempo e inseparavelmente uma experiência espiritual e ética.²⁵¹

Dessa forma, percebe-se que, embora exista um lado poético e romântico em torno da “noite escura” e de toda a mística sanjuanista, existe também um outro aspecto desse processo, que é desafiador e exigente. Se, por um lado, os escritos de João da Cruz, especialmente as poesias, possuem um caráter amoroso e até erótico,²⁵² que fazem do autor um dos grandes representantes da chamada “mística esposa”; por outro lado, este modelo místico encontra-se presente apenas de forma indireta no 1º livro da *Noite Escura*, pois, como já foi dito, nesta obra a atenção do místico espanhol está voltada para o processo espiritual de purificação e amadurecimento, que se faz necessário no caminho para a união com Deus.

Do ponto de vista mistagógico, é importante salientar que a intuição fundamental que orienta o itinerário da noite passiva dos sentidos é a compreensão de que, o aprofundamento da relação com Deus não se dá na busca daquilo que satisfaz a própria pessoa, mas na conformação

²⁵⁰ “La noche pasiva del sentido si concibe como una preparación para la noche pasiva del espíritu. Sirve para unir y acomodar el sentido al espíritu para que juntos pueden padecer y ser purificados totalmente en la segunda noche” EMETERIO DEL S. CORAZÓN. *La noche pasiva del espíritu de San Juan de la Cruz*, p. 15-16.

²⁵¹ BINGEMER, M. C. L. *A mística na raiz das Teologias da Libertação*, p. 178.

²⁵² Sobre a questão da linguagem amorosa e erótica nos escritos de João da Cruz, pode ser interessante ver o artigo de Cleide Maria de Oliveira, onde a autora analisa os poemas *Cântico Espiritual* e *Noite Escura*. OLIVEIRA, C. M. *A metáfora da noite escura no itinerário espiritual de São João da Cruz*, p. 779-803.

da pessoa à vontade de Deus.²⁵³ Nesta perspectiva, Renato Gama explica que o objetivo fundamental da mística sanjuanista é o seguimento de Jesus Cristo com sua cruz, e não a busca de deleites, consolações ou fenômenos espirituais extraordinários, tais como: graças excepcionais, dons místicos altíssimos, revelações e levitações.²⁵⁴

Diante da percepção de que algumas pessoas e grupos costumam reduzir a espiritualidade a uma busca alienante de satisfação interior, convém orientar a leitura da obra sanjuanista confrontando-a com o ensinamento de Cristo e da Igreja. Nesta perspectiva, o Papa Francisco, que em suas reflexões constantemente faz referência à sabedoria dos santos, explica que a força impulsionadora da verdadeira mística cristã é o “êxtase da ação e da vida”, que corresponde ao “excesso feliz da vida cristã, projetada para além da mediocridade, da mera observância”.²⁵⁵ De acordo com Francisco, este tipo de êxtase implica numa “verdadeira e própria saída de si mesmo” e “não significa um abandono da vida”, pois ele deriva da caridade de Cristo, que entregou-se totalmente na cruz e, por isso, impulsiona o ser humano a viver a caridade, enquanto dom de si em favor dos irmãos e irmãs.²⁵⁶

3.1.2. Mística contemplativa e profética

De acordo com o que tem sido exposto ao longo desta pesquisa, entende-se que a obra sanjuanista consegue encontrar, no 1º livro da *Noite Escura*, uma espécie de equilíbrio entre duas dimensões da vida espiritual, que – pelo menos aparentemente – encontram-se em extremos opostos: contemplação e profecia. Pois, por um lado, a noite passiva dos sentidos é um convite a contemplar a ação de Deus, que continuamente age na vida e na história humana, mesmo nos momentos de grande aridez e sofrimento. Por outro lado, a mística sanjuanista desafia a pessoa a confrontar a própria vida com os critérios e valores do Evangelho, a fim de que se possa buscar uma maior coerência entre fé e vida, fazendo perceber também a dimensão profética do pensamento do místico espanhol.

²⁵³ IN 7,3: “Y muchos de éstos querían que quisiese Dios lo que ellos quieren, y se entristecen de querer lo que quiere Dios, con repugnancia de acomodar su voluntad a la de Dios. De donde les nace que muchas veces, en lo que ellos no hallan su voluntad y gusto, piensen que no es voluntad de Dios, y que, por el contrario, cuando ellos se satisfacen, crean que Dios se satisface, midiendo a Dios consigo, y no a si mismos com Dios”.

²⁵⁴ Cf. GAMA, R. C. Introdução à teologia mística de São João da Cruz, p. 126.

²⁵⁵ FRANCISCO. *Totum Amoris est*, p. 26-27.

²⁵⁶ Cf. FRANCISCO. *Totum Amoris est*, p. 28-30.

Considerando que a inspiração mística é inerente ao ser humano,²⁵⁷ uma espécie de desejo profundo de Deus²⁵⁸ ou da transcendência, e não uma possibilidade extraordinária, acessível somente a pessoas “privilegiadas” pelos desígnios divinos, entende-se que a noite passiva dos sentidos pode ser considerada uma graça de Deus que, mediante a experiência de uma aridez profunda na sensibilidade, educa o ser humano para o cultivo de um olhar contemplativo, a fim de que se possa identificar alguns sinais da presença e do amor de Deus na vida cotidiana. A partir desta perspectiva, a noite escura apresenta-se, como uma mística contemplativa,²⁵⁹ que visa identificar os “vestígios da presença de Deus” em todas as circunstâncias, mesmo em meio às tribulações e angústias.

Em uma de suas poesias, o místico espanhol expressa a alegria de conhecer a Deus pela fé, e afirma que é necessário buscá-Lo constantemente, ainda que a alma esteja imersa na escuridão da noite.²⁶⁰ Sendo assim, a noite sanjuanista pode ser entendida como um chamado a cultivar um olhar de fé em todas as situações da vida, a fim de que se possa contemplar como Deus está agindo em relação a própria pessoa, aos irmãos e irmãs, à natureza e ao mundo em que se está inserido. Por isso, a dimensão contemplativa da mística sanjuanista não consiste numa fuga da realidade (*fuga mundi*), mas, como explica Secundino Castro, a contemplação infusa, de que fala o místico espanhol, coincide com a percepção de que Deus está agindo de um modo novo. A aparente ausência de Deus, na verdade, é uma ação do Espírito Santo, que deseja pacificar a alma para fazê-la compreender mais profundamente os desígnios do Pai e conduzir o ser humano, com segurança, no caminho de Jesus.²⁶¹

²⁵⁷ Cf. DEL GENIO, M. R. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 712-713.

²⁵⁸ “Minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo: quando voltarei a ver a face de Deus?” (Sl 41,3).

²⁵⁹ Cf. BORRIELLO, L. Experiência mística. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 408.

²⁶⁰ Trata-se do poema que foi denominado: *Cantar da alma que se alegra em conhecer a Deus pela fé*. “¡Qué bien sé yo la fonte que mana y corre, aunque es de noche! / Aquella eterna fonte está escondida, ¡qué bien sé yo do tiene su manida, aunque es de noche! / En esta noche oscura desta vida, qué bien sé yo por fé la fonte frida, aunque es de noche! / Su origen no lo sé, pues no le tiene, mas sé que todo origen de ella viene, aunque es de noche. / Sé que no puede ser cosa tan bella y que cielos y tierra beben della, aunque es de noche. / Bien sé que suelo en ella no se halla y que ninguno puede vadealla, aunque es de noche. / Su claridad nunca es escurecida, y sé que toda luz de ella es venida, aunque es de noche. / Sé ser tan caudalosos sus corrientes, que infiernos, cielos riegan, y las gentes, aunque es de noche. / El corriente que nace desta fuente bem sé que es tan capaz y omnipotente, aunque es de noche. / El corriente que de estas dos procede, sé que ninguna de ellas le precede, aunque es de noche. / Bien sé que tres em sola uma agua viva residen, y uma de outra se deriva, aunque es de noche. / Aquesta eterna fonte está escondida en este vivo pan por darnos vida, aunque es de noche. / Aquí se está llamando a las criaturas, y de esta agua se hartan, aunque a escuras, porque es de noche. / Aquesta viva fuente que deseo, en este pan de vida yo le veo, aunque es de noche”. JUAN DE LA CRUZ, S. *Vida y obras*, p. 1100-1101.

²⁶¹ Cf. CASTRO, S. Cristo, Señor de la noche, p. 153-154.

Por esta via, compreende-se que a noite escura, entendida como ausência da percepção sensorial da luz divina, indica a necessidade de uma elevação da sensibilidade, a fim de que a pessoa possa contemplar a forma como Deus está agindo e, assim, discernir a maneira mais adequada para participar no projeto de Deus Pai. A partir desta experiência, que João da Cruz chamou de “árida contemplação”, tomando consciência das próprias contradições e comprometendo-se num caminho de conversão, a pessoa começa a avançar num itinerário de crescimento espiritual. Dessa forma, ainda que a experiência mística seja uma experiência pessoal, inefável e intransferível, a doutrina sanjuanista sobre a noite passiva dos sentidos, projeta uma luz sobre o aspecto pedagógico do Mistério Divino, que convida o ser humano a penetrar, cada vez mais profundamente na intimidade com o Deus de Jesus Cristo, através da contemplação.

Apesar disso, conforme o que foi dito no primeiro capítulo desta pesquisa,²⁶² estudiosos como Luigi Borriello e Henrique Cláudio de Lima Vaz consideram que a experiência da contemplação não deve ser considerada como um fim em si mesma, mas deve servir como impulso ou moção espiritual, que direciona o ser humano à prática da caridade.²⁶³ Em outras palavras, a contemplação dos mistérios divinos deve promover o que Francisco, inspirando-se no ensinamento de Francisco de Sales, denominou o “êxtase da ação e da vida”, que deriva da caridade de Cristo e culmina na doação da própria vida por amor.²⁶⁴ Neste sentido, a noite passiva dos sentidos é compreendida como um processo de crescimento espiritual, em que a contemplação não se expressa como *fuga mundi*, mas como mediação, que serve para harmonizar e adequar a sensibilidade humana, fazendo com que a pessoa torne-se capaz de seguir com maior fidelidade e coerência o caminho de Jesus Cristo.²⁶⁵

Em função dessa busca de fazer com que a vida espiritual corresponda ao ensinamento da Palavra de Deus, pode-se considerar que a mística da noite passiva dos sentidos possui também uma dimensão profética.²⁶⁶ Pois, o ensinamento de João da Cruz não propõe que o ser humano se feche sobre si mesmo, nem que se isole numa busca de autoproteção, mas, ao

²⁶² Ver item 1.2 desta pesquisa, de maneira especial, p. 26-27 e 31.

²⁶³ Cf. BORRIELLO, L. Contemplação. In: BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 263. Cf. VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 86-87.

²⁶⁴ Cf. FRANCISCO. *Totum Amoris est*, p. 26-31.

²⁶⁵ Cf. CASTRO, S. Cristo, Señor de la noche, p. 154.

²⁶⁶ Cf. VAZ, H. C. de L. A mística profética. In: *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 69-93.

contrário, direciona-o na busca de uma maior conformação de si mesmo à Jesus Cristo, através do despojamento e da abertura para fazer a vontade do Pai.

Dessa forma, ao educar a pessoa no caminho da configuração da própria vida à vontade de Deus, a noite passiva dos sentidos, como etapa importante para o crescimento espiritual, torna-se uma forma de testemunho radical de amor a Deus e ao Evangelho. Pois, como afirma Secundino Castro, no 1º livro da *Noite Escura*, João da Cruz identifica a noite com o próprio Evangelho de Jesus.²⁶⁷ Ou seja, como caminho proposto por Jesus para os seus discípulos, caminho estreito que conduz a verdadeira vida. Em última instância, compreende-se a noite escura como caminho de cruz.

Ao atravessar a noite passiva dos sentidos, a sensibilidade humana pouco a pouco vai sendo elevada ou, nas palavras do místico espanhol, purificada. No entanto, é importante enfatizar que esta elevação da sensibilidade não acontece de forma automática, como se fosse algo simplesmente natural. Na verdade, é pela ação da graça de Deus, recebida nessa noite escura, que, associando o ser humano a Cristo crucificado, torna-se possível encontrar um caminho de superação das próprias contradições e fragilidades. Percorrendo este itinerário da noite passiva descrita por João da Cruz, a sensibilidade humana é transformada e, dessa forma, os sentidos passam a não ser mais compreendidos como um empecilho para a relação com Deus, mas uma mediação renovada e eficaz.²⁶⁸ Consequentemente, o itinerário místico sanjuanista apresenta-se como a aurora de uma nova sensibilidade, uma nova forma de perceber a ação de Deus através dos sentidos e de corresponder a esta ação com a própria vida.

A proposta de elevação da sensibilidade, desenvolvida por João da Cruz no 1º livro da *Noite Escura*, pode ser descrita como um caminho exigente, em que se fazem necessárias renúncias, despojamento, desnudamento e conversão. Por esta razão, a noite escura pode ser comparada a uma espécie de esvaziamento (*kenosis*) da sensibilidade humana, a fim de que a pessoa, unindo-se a Cristo, consiga interpretar de uma nova forma as próprias experiências sensoriais; agora, não mais segundo a carne, mas conforme o Espírito. Assim sendo, entende-se que o itinerário espiritual sanjuanista conduz a um crescimento pessoal no caminho da fé,

²⁶⁷ Cf. CASTRO, S. Cristo, Señor de la noche, p. 153.

²⁶⁸ É interessante ver o ensaio feito por José Tolentino Mendonça, em que o autor propõe uma releitura do patrimônio da mística cristã, no intuito de superar uma interpretação reducionista, que pretende cultivar a espiritualidade através da renúncia e da total negação dos sentidos. Neste sentido, o autor considera que uma antropologia mais adequada seria capaz de ajudar a cultivar uma espiritualidade em que os sentidos são encarados “como caminho que conduz e porta que nos abre ao encontro com Deus”. Cf. MENDONZA, J. T. *A mística do instante*, p. 9-13.

que passa pelo abandono do desejo egoísta de satisfazer os próprios apetites, a fim de configurar-se mais perfeitamente ao Mistério Pascal de Cristo, que se despojando da onipotência divina, abraçou a pobreza da condição humana e aceitou a humilhação da cruz (Fl 2, 6-11).

O despojamento da própria vontade e do desejo de satisfazer a si mesmo conduz a um abandonar-se nas mãos de Deus, a exemplo de Cristo que se confia ao Pai. A dimensão passiva deste processo não deve ser entendida como uma forma de quietismo radical,²⁶⁹ mas como um deixar-se envolver numa tessitura de vulnerabilidade.²⁷⁰ Dessa forma, ao cultivar expectativas humildes e libertar-se da presunção, do orgulho e da vaidade, torna-se possível suportar a tensão e o sofrimento, sem perder de vista a experiência iluminadora, que havia dado o primeiro impulso ao caminho espiritual.

3.2. ANTROPOLOGIA SANJUANISTA

A partir da leitura dos escritos do místico espanhol, de maneira especial do 1º livro da *Noite Escura*, é possível identificar alguns conceitos fundamentais que fazem parte da antropologia sanjuanista. No entanto, é necessário reconhecer que João da Cruz não desenvolveu sua concepção antropológica de forma organizada e sistemática,²⁷¹ pois, como já foi dito anteriormente, seus escritos em forma de prosa se apresentam numa perspectiva eminentemente prática e mistagógica.

De maneira geral, pode-se considerar que a obra de João da Cruz convida o leitor a refletir sobre a forma como o ser humano relaciona-se com Deus. O místico espanhol considera que todas as pessoas são chamadas a tornarem-se colaboradoras de Deus, através do cultivo de uma relação sempre mais profunda de amor e comunhão com o Senhor. Nesta perspectiva, Federico Ruiz Salvador identifica uma “antropologia esponsal” na obra sanjuanista, pois, para

²⁶⁹ O problema do quietismo radical, conforme explicado anteriormente quando se apresentou a chamada “mística da essência” (1.2.1.), consiste em identificar o itinerário místico com uma espécie de introversão profunda, em que a relação com Deus acontece apenas no interior da pessoa, deixando de lado as demais relações com os seres humanos, a natureza e o mundo. Esta forma de espiritualidade acaba por negligenciar a questão da alteridade e, em última instância, nega todas as formas de mediação na relação com Deus. Cf. SUDBRACK, J. *Mística da essência*. In: *Dicionário de Mística*, p. 716-717; Cf. MOIOLI, G. *Experiência mística*. In: FIORES; GOFFI (Org.). *Dicionário de Espiritualidade*, p. 772. Dito de outra forma, é importante que exista um equilíbrio entre a dimensão da interioridade, que se refere a necessidade de cultivar uma relação pessoal com Deus, e a importância das demais relações, pois elas também servem como mediação para o encontro com Deus.

²⁷⁰ Cf. PLÀ, N. *La noche: epifanía y oportunidad existencial*, p. 503-508.

²⁷¹ Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 253.

esse estudioso, o desejo de Deus brota do próprio ser e do psiquismo da pessoa, tendo sido a natureza humana “criada como esposa do Verbo”.²⁷²

Isto significa que, por trás da metáfora do matrimônio místico encontra-se a concepção de que todo o ser humano é um destinatário do amor de Deus, é alguém chamado à comunhão e à divinização. Em outras palavras, enquanto ser aberto à relação com o transcendente, João da Cruz considera que a pessoa é convidada a comunhão de amor com as Pessoas da Santíssima Trindade. Pois, como afirma Juan Antonio Marcos, a meta e fim do itinerário místico é um encontro amoroso entre pessoas, entre o ser humano e Deus. É no final deste caminho espiritual que acontece o abraço abissal ente o místico e seu Deus.²⁷³

Do ponto de vista antropológico, é importante dizer que, em função do ambiente cultural e religioso em que viveu, João da Cruz geralmente não utiliza conceitos como “homem” ou “ser humano”. Em seus escritos, é comum que o carmelita utilize a palavra “alma” ou, ainda, expressões como “os espirituais” e “as pessoas” para designar o ser humano como um todo. Além disso, vale a pena recordar que, em suas reflexões, o místico espanhol dedica atenção especial à dimensão da interioridade e dos valores espirituais,²⁷⁴ mas acaba deixando de lado outros aspectos antropológicos, tais como: o físico-biológico, o social e o cultural.

De acordo com o panorama apresentado no primeiro capítulo desta pesquisa, a tradição da mística cristã ocidental possui raízes profundas, que se remetem ao platonismo, tendo também recebido a influência de diversos autores, como Agostinho e Tomás de Aquino. Assim, ao longo da história da mística cristã ocidental um vocabulário antropológico comum foi sendo formado. Neste sentido, considera-se que João da Cruz é herdeiro de uma tradição mística²⁷⁵ e que, para desenvolver as suas obras em prosa, o místico serviu-se de elementos essenciais comuns, que compunham a compreensão filosófico-teológica de seu tempo. Por isso, Marcelo Barreira afirma que o místico espanhol utiliza-se da terminologia escolástica tradicional, com sua lógica metafísica, para observar e descrever a dinâmica espiritual que se faz presente no interior do ser humano.²⁷⁶

²⁷² Cf. RUIZ SALVADOR, F. *Místico e mestre*, p. 162-166.

²⁷³ Cf. ANTONIO MARCOS, J. *Un viaje a la libertad*, p. 31.

²⁷⁴ Cf. RUIZ SALVADOR, F. *Introducción a San Juan de la Cruz*, p. 300-301.

²⁷⁵ Cf. MANCHO DUQUE, M. J. Panorâmica sobre las raíces originarias del símbolo de la “noche” de San Juan de la Cruz, p. 152-155.

²⁷⁶ Cf. BARREIRA, M. M. *O afetivo e o intelectual na contemplação mística*, p. 53.

O vocabulário antropológico escolástico tradicional, que serviu como pano de fundo para a antropologia sanjuanista e também de outros autores, costuma identificar três partes principais no ser humano: 1^a) *parte inferior da alma*: corresponde ao corpo, à materialidade e aos cinco sentidos, sendo também identificada com o “homem animal”, que está ligado às “paixões naturais”; 2^a) *parte superior da alma*: é a parte do ser humano que se identifica com o “homem racional”, também denominada *psykhé*, em grego. Nela se fazem presentes as potências da alma: memória, entendimento e vontade; 3^a) *ápice da alma*: trata-se de uma parte inalienável do ser humano, à qual só Deus tem acesso, também identificada com algumas expressões, tais como: “fundo”, “centro”, “cume”, “substância” ou “essência” da alma.²⁷⁷

Não é difícil perceber que, a trilogia acima apresentada corresponde à divisão do ser humano em três dimensões – corpo, alma e espírito –, conforme o modelo utilizado na Epístola aos Tessalonicenses: “O Deus da paz vos conceda santidade perfeita; e que o vosso ser inteiro, o *espírito*, a *alma* e o *corpo* sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da Vinda de nosso Senhor Jesus Cristo” (1Ts 5,23).²⁷⁸ Contudo, João da Cruz realiza uma modificação neste esquema tradicional e, assim fazendo, simplifica a estrutura do ser humano identificando dois níveis distintos da alma: sensibilidade e espírito.²⁷⁹ Esta distinção pode ser encontrada em diversas passagens da obra do místico espanhol como, por exemplo, a seguinte: “Esta noite, que chamamos de contemplação, produz nos espirituais duas espécies de trevas ou purificações, conforme as duas partes do ser humano, a saber: *sensitiva* e *espiritual*”.²⁸⁰

3.2.1. Níveis da alma: sensibilidade e espírito

Quando alguém faz uma leitura rápida do 1º livro da *Noite Escura*, logo tem a impressão de que João da Cruz divide o ser humano em duas partes: os sentidos e o espírito. Tal constatação não está equivocada, porém é importante que se tenha um pouco de cuidado com a linguagem utilizada, uma vez que o termo “partes” pode dar impressão de que se trata de uma visão dualista do ser humano. Tendo consciência de que o dualismo traria consequências negativas para à presente reflexão sobre a mística sanjuanista, optou-se por utilizar a expressão

²⁷⁷ Cf. HUOT DE LONGCHAMP, M. Mística. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1166-1167. Sobre a parte do ser humano que corresponde lugar antropológico da sua abertura ao Transcendente, pode ser interessante ver: VAZ, H. C. de L. Antropologia da experiência mística. In: *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 15-31.

²⁷⁸ Grifo nosso.

²⁷⁹ Cf. RUIZ SALVADOR, F. *Místico e mestre*, p. 173.

²⁸⁰ 1N 8,1: “Esta *Noche*, que decimos ser la contemplación, dos maneras de tinieblas causa en los espirituales o purgaciones, según las dos partes del hombre, conviene a saber, *sensitiva* y *espiritual*”. Grifo do autor.

“níveis da alma”, que parece ser mais adequada, uma vez que se deseja considerar o ser humano de forma integral.

A distinção sanjuanista entre os níveis da alma não representa uma dicotomia, pois uma das principais características do pensamento do místico espanhol consiste na busca pela unidade do ser humano, integrando potencialidades e limites, através de um itinerário espiritual que conduz à união com Deus. Pois, conforme João da Cruz os sentidos e o espírito formam uma só pessoa, porém cada parte da alma recebe e comunica-se com Deus à sua maneira.²⁸¹ Esta pode ser considerada uma das principais verdades antropológicas que fundamentam e dão relevância ao pensamento sanjuanista.

Na mesma perspectiva, McGinn afirma que, apesar da linguagem utilizada ser aparentemente dualista, João da Cruz possui uma visão holística da união entre o corpo e a alma, de tal forma que, um estudo compreensivo de sua obra é capaz de identificar uma visão integrada do ser humano.²⁸² Pois, como explica Bosch, o ser humano encerra uma “dualidade originária” ou, ainda, uma “unidade diferenciada”, em que o nível superior é espiritual e o inferior corresponde aos sentidos ou à sensibilidade.²⁸³

A distinção realizada entre os dois níveis da alma é importante, pois, de acordo com Ruiz Salvador, João da Cruz apresenta uma “imagem conflitiva do ser humano”.²⁸⁴ Isto significa que, para o carmelita espanhol, no interior do ser humano existe uma luta constante entre dois dinamismos espirituais. Esse conflito encontra um vocabulário abundante em diversas expressões antitéticas presentes na Sagrada Escritura, especialmente em Paulo e João, tais como: carne-espírito, vida-morte, luz-trevas, homem velho-novo, etc.²⁸⁵ Além disso, é importante perceber que a distinção entre os níveis da sensibilidade e do espírito faz referência, não tanto a uma questão estrutural do ser humano, mas visa identificar as dinâmicas espirituais que se fazem presentes na alma. Dessa forma, a distinção estabelecida serve como chave de

²⁸¹ 2N 4,1: “[...] que como, em fin, estas dos partes son un supuesto, ordinariamente participan entrambas de lo que una recibe, cada una a su modo”.

²⁸² Cf. MCGINN, B. *Mysticism in the Golden Age of Spain*, p. 253-254. De acordo com Juan Antonio Marcos, na mística sanjuanista, falar de alma significa falar de corpo, que é, antes de tudo, alma encarnada. Cf. ANTONIO MARCOS, J. *Un viaje a la libertad*, p. 36.

²⁸³ Cf. BOSCH, V. *Lucha interior y purgación pasiva en noche oscura* (1N 1-7), p. 309-310.

²⁸⁴ Cf. RUIZ SALVADOR, F. *Místico e mestre*, p. 170.

²⁸⁵ Cf. RUIZ SALVADOR, F. *Introducción a San Juan de la Cruz*, p. 305.

interpretação para analisar os movimentos que surgem no interior da pessoa ao longo do caminho espiritual.²⁸⁶

Assim sendo, entende-se que ao introduzir o ser humano na noite passiva dos sentidos, Deus o conduz através de um processo de reeducação da sensibilidade, a fim de que possa deixar de buscar pura e simplesmente a satisfação dos apetites egoístas, passando a reordenar as relações com Deus, com as outras pessoas e com o mundo, de uma forma mais condizente com os valores do Evangelho. Isto é o que se percebe, por exemplo, quando João da Cruz reflete sobre a luxúria espiritual, afirmando que, depois de ter passado pelo processo espiritual da noite passiva dos sentidos, tendo sido elevada a sensibilidade humana, a pessoa já não busca em Deus a satisfação de suas carências e apetites sensíveis, mas passa a comunicar-se com Deus em um nível mais profundo e espiritual.²⁸⁷

Além da distinção fundamental entre o nível dos sentidos e o espiritual, também é possível identificar outros aspectos importantes que compõe a antropologia sanjuanista. Tais conceitos não se encontram totalmente ordenados e desenvolvidos no 1º livro da *Noite Escura*, no entanto, fazem parte da compreensão que João da Cruz tem a respeito do ser humano. Sendo assim, Federico Ruiz Salvador identifica alguns aspectos, que são agrupados em cinco planos: 1º) corpo vivo: animalidade e materialidade; 2º) sentidos externos: visão, audição, paladar, tato e olfato; 3º) sentidos internos: imaginação, fantasia e paixões; 4º) espírito: entendimento, vontade e memória; 5º) essência: fundo ou centro da alma.²⁸⁸ Estes cinco planos não se encontram em contraposição aos dois níveis da alma, mas, ao contrário, a eles se harmonizam perfeitamente, pois, ao nível da sensibilidade pertencem os conceitos de corpo vivo, sentidos externos e sentidos internos, enquanto espírito e essência correspondem ao nível espiritual.²⁸⁹

²⁸⁶ De acordo com Emeterio, a terminologia “sentido” e “espírito” deve ser entendida em seu significado dinâmico, que visa identificar as diferentes operações que se fazem presentes na pessoa. Dessa forma, o sentido corresponde ao que é mais externo, material e superficial no campo das operações humanas. O espírito corresponde a o que é mais interior, íntimo e profundo. Apesar disso, os campos do sentido e do espírito não se dividem com uma precisão matemática, mas se entrelaçam em proporção inversa em toda a ação humana, podendo esta ser mais ou menos sensível e mais ou menos espiritual. Cf. EMETERIO DEL S. CORAZÓN. *La noche pasiva del espíritu de San Juan de la Cruz*, p. 28.

²⁸⁷ IN 4,2: “(...) y así en estos principios, y aun cuando ya el alma está aprovechada, como está la sensualidad imperfecta, recibe el espíritu de Dios con la misma imperfección muchas veces. Que cuando esta parte sensitiva está reformada por la purgación de la *Noche oscura* que diremos, ya no tiene ella estas flaquezas, porque no es ella la que recibe ya, mas antes está ya recibida ella en el espíritu. Y así lo tiene todo entonces al modo del espíritu”.

²⁸⁸ Cf. RUIZ SALVADOR, F. *Místico e mestre*, p. 171-172.

²⁸⁹ Cf. RUIZ SALVADOR, F. *Místico e mestre*, p. 173.

É interessante perceber, ainda conforme Ruiz Salvador, que para desenvolver sua reflexão sobre a experiência mística, João da Cruz utiliza-se de uma linguagem metafórica de cunho espacial, que se desenvolve especialmente em duas direções: circular e vertical. A imagem circular utiliza os conceitos de interioridade e exterioridade. Por sua vez, do ponto de vista da verticalidade, o corpo e os sentidos correspondem ao nível inferior, enquanto o espírito e a essência referem-se ao nível superior da alma.²⁹⁰

Nesse mesmo sentido, porém acrescentando uma outra dimensão à topografia da alma humana, Juan Antonio Marcos considera que é possível identificar três diferentes orientações espaciais no processo místico sanjuanista, a saber: “para frente”, “para cima” e “para dentro”. Desse modo, utilizando a metáfora da viagem para falar do caminho espiritual do ser humano até Deus, o autor afirma que a busca da união com Deus implica em um movimento: 1º) para frente: porque a meta está sempre adiante do ser humano (é um sair para além de si mesmo); 2º) para cima: pois é onde se encontra o positivo, o bom, a felicidade (superação de si através de um movimento ascensional); 3º) para dentro: pois, somente dentro, no profundo do ser humano é que se encontra o que é realmente importante (recolhimento para o interior).²⁹¹

Embora as metáforas que concebem o caminho místico sanjuanista como um movimento “para frente” e “para dentro” sejam muito interessantes e estejam, de fato, presentes em diversas passagens dos escritos do místico espanhol, a dinâmica espiritual “para cima” tem uma importância singular para a compreensão do ensinamento presente no 1º livro da *Noite Escura*. Pois, como será explicado em seguida, é possível identificar uma antropologia ascensional na obra do místico espanhol, sendo esta, também, uma chave de leitura interessante para a interpretação da noite passiva dos sentidos.

3.2.2. Antropologia ascensional

De acordo com Federico Ruiz Salvador, ao longo do 1º livro da *Noite Escura*, João da Cruz procura demonstrar como Deus age na raiz do ser²⁹² – na sua essência e mais profundo centro –, de tal forma que, esta ação alcança todo o conjunto da pessoa, sensibilidade e espírito. A partir dessa reflexão sobre a descrição sanjuanista de como Deus age na profundidade do ser humano, pode-se constatar a presença de uma dinâmica antropológica ascensional no pensamento do místico espanhol. Esta se manifesta, de maneira especial, na obra em questão,

²⁹⁰ Cf. RUIZ SALVADOR, F. *Místico e mestre*, p. 172.

²⁹¹ Cf. ANTONIO MARCOS, J. *Un viaje a la libertad*, p. 54-55.

²⁹² Cf. RUIZ SALVADOR, F. *Introducción a San Juan de la Cruz*, p. 297.

em que o autor procura refletir sobre a situação existencial e espiritual que foi chamada de noite passiva dos sentidos.

A dinâmica ascensional acima mencionada não deve ser interpretada no sentido de uma *fuga mundi*, como se fosse uma negação da realidade, ou a busca de um refúgio numa espécie de “mundo das ideias”, em sentido platônico. Mas, ao contrário, sem fugir da realidade concreta, com suas alegrias e dificuldades, problemas e desafios, a mística sanjuanista da noite passiva dos sentidos é um convite a crescer e amadurecer espiritualmente, através de um processo de elevação da sensibilidade. Esta elevação possibilita que a pessoa se torne livre das contradições e fragilidades que se fazem presentes no nível dos sentidos, a fim de que, com o auxílio da graça de Deus, possa alçar o voo da contemplação espiritual, que tem como fim último a união de amor com Deus.

Conforme o estudo realizado no segundo capítulo desta pesquisa, no 1º livro da *Noite Escura*, João da Cruz se propõe a ajudar as pessoas que se encontram em um momento difícil de sua caminhada espiritual. O místico espanhol chama de “principiantes” aqueles que se encontram enredados nos próprios gostos e apetites, e explica que, por andarem procurando fazer o que agrada a si mesmos, estes acabam não avançando no caminho espiritual. Diante disso, segundo o carmelita, Deus toma a iniciativa de introduzi-los num processo de amadurecimento espiritual denominado noite escura. Através desse processo, os iniciantes são conduzidos à uma forma mais elevada de amor a Deus, tornando-se capazes de se libertar de uma forma baixa de exercitar os sentidos e o pensamento. Assim diz o autor:

Pois, como o procedimento destes principiantes no caminho de Deus é baixo e se apoia muito no próprio gosto e desejo (como acima já foi explicado); querendo, Deus, levá-los adiante, tira-os deste modo baixo de amor para conduzi-los à um grau mais elevado de amor a Deus, libertando-os do baixo exercício dos sentidos e discursos, em que tão limitadamente e com tantos inconvenientes (como já dissemos) andam buscando a Deus; e coloca-os no exercício do espírito, em que mais abundantemente e mais livres de imperfeições podem se comunicar com Deus.²⁹³

Como é possível perceber, nesta passagem a dinâmica ascensional do pensamento sanjuanista revela-se claramente na mudança operada por Deus, que chama o ser humano a cultivar uma maneira diferente de relacionar-se com Deus e, conseqüentemente, com as outras pessoas e o mundo em que está inserido. Passando de um nível mais baixo, representado pelos

²⁹³ 1N 8,3: “Pues, como el estilo que llevan estos principiantes en el camino de Dios es bajo y que frisa mucho con su propio amor y gusto (como arriba queda dado a entender); queriendo Dios llevarlos adelante, y sacarlos de este bajo modo de amor a más alto grado de amor de Dios, y librarlos del bajo ejercicio del sentido y discurso con que tan tasadamente y con tantos inconvenientes (como habemos dicho) andan buscando a Dios; y ponerlos en el ejercicio de espíritu, en que más abundantemente y más libres de imperfecciones pueden comunicarse con Dios”.

sentidos, a um nível mais elevado e espiritual, o ser humano é convidado a unir-se cada vez mais ao Mistério Divino. Por isso, a dinâmica ascensional presente na espiritualidade sanjuanista pode ser considerada uma mediação mística para um profundo amadurecimento da relação pessoal com Deus.

É importante recordar que, a elevação do nível dos sentidos ao espiritual também não deve ser entendida como uma simples negação ou aniquilação, mas, utilizando a linguagem sanjuanista, trata-se de uma “purificação” da sensibilidade. Além disso, é interessante perceber que existe algo de paradoxal neste processo descrito por João da Cruz, uma vez que, a elevação da sensibilidade somente acontece quando a pessoa procura esvaziar-se de si mesma e renuncia a buscar aquilo que lhe parece mais agradável. Assim, através dessa espécie de *kenosis* (esvaziamento) da sensibilidade, abre-se espaço para a ação do Espírito no mais profundo centro da alma humana.

A finalidade deste caminho ascensional pode ser entendida através de diversas expressões que vão ao encontro do ensinamento do Doutor místico, por exemplo: conduzir os iniciantes a um amadurecimento espiritual; libertar o ser humano das amarras que representam os hábitos do “homem velho”; crescer na intimidade com Deus; alcançar uma comunhão mais profunda com o Senhor; deixar-se guiar pelo Espírito; preparar, dispor e elevar a sensibilidade humana; adquirir uma maior liberdade para amar e servir a Deus e aos irmãos e irmãs; contemplar a ação de Deus, para melhor discernir e colocar-se à serviço na caridade.

A graça de Deus, associada à liberdade humana, é quem faz com que todo esse processo místico aconteça, no entanto, a pessoa dificilmente consegue compreender o que está acontecendo consigo mesma. A perseverança neste caminho de conversão faz com que a pessoa possa avançar no itinerário, que busca a união com Deus e que só chegará ao fim com a visão beatífica, na vida eterna. Porém, enquanto peregrina neste mundo, o ser humano precisa caminhar na pura fé, que muitas vezes se apresenta como uma noite escura para a alma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo percorrido o itinerário dos três capítulos desta dissertação, pode-se afirmar, com certa tranquilidade, que a obra sanjuanista continua sendo capaz de contribuir com um ensinamento relevante para o cultivo de uma espiritualidade cristã profunda, mesmo neste início de terceiro milênio. Certamente, não se trata de importar conceitos produzidos no século XVI e tentar aplicá-los de forma anacrônica na realidade da vida cristã do mundo contemporâneo. Mas, de tentar compreender a complexidade do pensamento do místico espanhol e, interpretando-o de maneira adequada, trazer novamente à tona um verdadeiro tesouro²⁹⁴ da sabedoria mística cristã.

Inicialmente, é necessário reconhecer os limites da presente pesquisa, pois, embora se tenha procurado investigar com seriedade a mística sanjuanista, tem-se consciência de que este trabalho faz apenas um pequeno recorte, diante das inúmeras possibilidades que se abrem quando alguém se propõe a estudar a obra de João da Cruz. Neste mesmo sentido, é preciso admitir também que, apesar de se ter procurado encontrar boas referências para a pesquisa, não foi possível ter um contato mais direto com as obras de alguns comentadores renomados do místico espanhol. Infelizmente, no Brasil, estudar é algo caro e, por isso, não se conseguiu ter acesso a algumas obras de literatura especializada no assunto.²⁹⁵ Apesar disso, procurou-se fazer o melhor possível, com as alternativas que se tinha à disposição.

A mística, enquanto busca de uma relação de proximidade e comunhão com Deus, é um elemento presente em praticamente todas as religiões. Ela pode ser considerada uma aspiração intrínseca à natureza do ser humano, que, ao longo dos séculos e de diferentes formas, tem procurado transcender a si mesmo, pois deseja cultivar uma relação com o Absoluto, tendo este recebido diversos nomes ao longo da história humana. Do ponto de vista do cristianismo, a mística é compreendida como uma experiência da presença do *mystérion* cristão na vida pessoal daquele que crê.²⁹⁶ Os místicos cristãos são pessoas que se tornaram testemunhas de uma

²⁹⁴ Recordando o que disse Jesus: “Por isso, todo o escriba que se tornou discípulo do Reino dos Céus, é semelhante ao proprietário que de seu tesouro tira coisas novas e velhas” (Mt 13,52).

²⁹⁵ Por exemplo, não foi possível ter acesso a obra de Jean Baruzi e a uma edição mais recente das obras completas de João da Cruz.

²⁹⁶ Cf. VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 62.

experiência, que não acontece simplesmente no plano racional e teórico, mas que envolve todo o ser humano, implicando também sentimentos, afetos, desejos, etc.

O mundo contemporâneo parece estar carente e, ao mesmo tempo, sedento de uma experiência profunda e verdadeira de Deus. Neste sentido, muitas pessoas têm recorrido à literatura sanjuanista, com a intensão de encontrar algum tipo de orientação nessa busca existencial e espiritual de cultivar uma relação com o Mistério Divino. João da Cruz é um excelente mistagogo, ou seja, uma pessoa que fez a experiência do encontro com Deus e, por isso, tornou-se capaz de auxiliar outras pessoas neste caminho que, por vezes, pode se tornar difícil e acidentado. A mística sanjuanista, certamente, não pretende ser uma solução para todos os problemas do mundo, no entanto, no que se refere a este desejo profundo de cultivar uma relação com Deus, a vida e a obra do místico espanhol apresentam uma sabedoria capaz de edificar e orientar, de consolar e inspirar, a quem dele se aproxima com humildade e sinceridade de coração.

De maneira geral, a doutrina de João da Cruz, presente no 1º livro da *Noite Escura*, pretende ajudar seu leitor a perceber que, se existem momentos de intensa alegria e consolação espiritual na caminhada de quem se decide a seguir Jesus Cristo, também é muito comum enfrentar alguns períodos difíceis e áridos, que foram chamados pelo místico espanhol de noite escura. A noite e a escuridão remetem-se, obviamente, à experiência da ausência da luz, que, por sua vez, é um símbolo que muitas vezes foi utilizado para referir-se ao mistério divino.

A privação dos toques, gostos e consolações espirituais, em algumas etapas da vida cristã, pode ser percebida como uma experiência muito dura. No entanto, a fé ensina que Deus está sempre presente. Diante disso, João da Cruz explica que é preciso não se deixar abater nem desanimar nos momentos de desolação, pois eles podem ser um sinal de que Deus está agindo de uma maneira diferente para com a pessoa. Dessa forma, a noite passiva dos sentidos é compreendida como um chamado ao amadurecimento espiritual, em que a pessoa é convidada a deixar-se conduzir pela fé e não pela busca daquilo que lhe parece agradável aos sentidos.

Apesar de a sensibilidade humana muitas vezes experimentar apenas um vazio e uma grande aridez espiritual, segundo a mística sanjuanista, estes momentos, que podem ser comparados a uma noite escura, não são inúteis nem estéreis. Na verdade, eles são considerados como uma oportunidade de crescimento e conversão, que aponta para o caminho do seguimento de Jesus Cristo, o Crucificado. Por isso, nos momentos de tribulação e dificuldade, João da Cruz afirma que é preciso continuar cultivando um olhar contemplativo, a fim de que se possa

perceber alguns sinais da presença amorosa de Deus. Despojando-se de si mesmo e aprendendo a confrontar os sentimentos, pensamentos e a própria vida com o Evangelho, o ser humano vai pouco a pouco avançando num itinerário espiritual que conduz a comunhão e união com o Amado-Crucificado.

A mística sanjuanista não deve ser compreendida como uma fuga do mundo, de seus problemas e desafios. Também não deve ser considerada como um “fechar-se sobre si mesmo”, buscando apenas na interioridade o encontro com Deus e esquecendo-se da alteridade e de todas as demais mediações possíveis para o encontro com o divino. Pois, como afirma Francisco, a verdadeira mística cristã implica numa “saída de si mesmo” e impulsiona o ser humano a viver a caridade.²⁹⁷

Se a meta do itinerário místico é a união de amor com Deus, então, para João da Cruz a noite escura representa o caminho que conduz a esta união – ou, pelo menos, uma parte importante deste caminho. No fundo, trata-se de tomar a cruz e seguir os passos de Jesus. Na vida cristã, certamente há muitas situações de alegria e consolação, mas também há grandes provações que precisam ser enfrentadas. Em algumas situações, pode-se chegar a pensar que se está no caminho errado. No entanto, é preciso recordar que Cristo teve que passar pelo vale escuro da morte, a fim de que a humanidade pudesse encontrar a luz da ressurreição.

Todo o crescimento demanda esforço e dedicação por parte da pessoa que o busca. Assim, também, a noite escura pode se tornar um processo áspero e, às vezes, doloroso. No entanto, é importante deixar-se moldar por Deus, pois Ele é quem vai educando o ser humano através desse processo espiritual. Depois de uma longa noite, com suas várias etapas, certamente surgirá um novo dia, uma nova luz, um novo amanhecer.

Da mesma forma, as tentações e provações, permitidas por Deus, não devem levar a pessoa a desanimar ou desistir, também não devem paralisá-la no caminho espiritual. É necessário perseverar na oração, na busca de crescimento e aperfeiçoamento, na conversão, no cultivo de uma esperança viva, de uma fé robusta e na prática de uma caridade sincera e desinteressada. Depois de uma grande tempestade, sempre há a esperança de que surjam os sinais de dias melhores. Portanto, se a noite escura é o caminho, é importante não parar na metade, nem voltar atrás. É preciso seguir em frente nessa busca de contemplar novamente o esplendor luminoso do Mistério Divino.

²⁹⁷ Cf. FRANCISCO. *Totum Amoris est*, p. 30.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2004 (Os pensadores).
- ANDRÉS MARTÍN, Melquiades. *Historia de la mística de la edad de oro en España y America*. Madrid: BAC, 1994.
- ANTONIO MARCOS, Juan. *Um viaje a la libertad: San Juan de la Cruz: la experiencia mística en metáforas cotidianas*. 3. ed. Madrid: Espiritualidad, 2012.
- ARÓSTEGUI, Luis. Experiencia mística. In: PACHO, Eulogio (Org.). *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 591-612 (Diccionarios “MC”).
- AUMANN, Jordan. Mystical phenomena. In: MARTHALER, Bernard L. et alii (Editor). *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 10, 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 105-109. Disponível em: <<https://cvs.vn.files.wordpress.com/2018/05/new-catholic-encyclopedia-vol-10.pdf>>. Acesso em: 08 de ago. de 2022.
- BALLESTER, Jesús Martí. *São João da Cruz: “Noite Escura” lida hoje* [tradução Isabel Fontes Leal Ferreira]. São Paulo: Paulus, 1993 (Espiritualidade).
- BARREIRA, Marcelo Martins. *O afetivo e o intelectual na contemplação mística: um estudo do segundo livro da Noite Escura de João da Cruz*. 2004. 240 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas (SP), 2004. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detail/310258>>. Acesso em: 27 de out. de 2022.
- BERNARD, Charles André. *Il Dio dei mistici*. Vol. 1: le vie dell’interiorità [tradução para o italiano de Maria Giovanna Muzj]. Milano: San Paolo, 1996 (L’abside).
- BEZERRA, Cícero Cunha. Dionísio Pseudo-Areopagita. In: LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (Org.). *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 277-288.
- BIALAS, Andrew Anthony. Mystical marriage. In: MARTHALER, Bernard L. et alii (Editor). *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 10, 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 105. Disponível em: <<https://cvs.vn.files.wordpress.com/2018/05/new-catholic-encyclopedia-vol-10.pdf>>. Acesso em: 11 de ago. de 2022.

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição ver. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. A mística na raiz das Teologias da Libertação. In: GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo (Org.). *50 anos de Teologias da Libertação: memória, revisão, perspectivas e desafios*. Vol. 2. São Paulo: Recriar, 2022, p. 167-181.

BORRIELLO, Luigi. Contemplação. In: BORRIELLO, Luigi et alii. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2003, p. 261-266 (Dicionários).

_____. Experiência mística. In: BORRIELLO, Luigi et alii. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2003, p. 399-410 (Dicionários).

BOSCH, Vicente. Lucha interior y purgación pasiva en noche oscura (1N 1-7). In: CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, 2018, Ávila. FERMÍN, Francisco Javier Sancho; LONDOÑO, Romulo Cuartas (Org.). *Noche oscura de San Juan de la Cruz: Actas del II Congreso Mundial Sanjuanista*. Burgos (Esp.): Fonte; Universidad de la Mística, p. 303-315, 2019.

CABERLON, Vinicius Fedrizzi; BAVARESCO, Agemir. João da Cruz e a experiência mística na tradição ocidental. In: FERNANDES, Rafael Martins; GOMES, Tiago de Fraga (Org.). *IV Semana Acadêmica do PPG em Teologia da PUCRS*. Porto Alegre, Fênix, p. 29-44, 2023. Disponível em:

<<https://www.fundarfenix.com.br/ebook/239ppgemteologiapucrs->>. Acesso em: 05 de set. de 2023.

CABRAL, Alexandre Marques. Agostinho de Hipona. In: LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (Org.). *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 268-275.

CASTRO, Secundino. Cristo, Señor de la noche. In: CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, 2018, Ávila. FERMÍN, Francisco Javier Sancho; LONDOÑO, Romulo Cuartas (Org.). *Noche oscura de San Juan de la Cruz: Actas del II Congreso Mundial Sanjuanista*. Burgos (Esp.): Fonte; Universidad de la Mística, p. 141-162, 2019.

CORBISHLEY, Thomas; BIECHLER, James E. Mysticism. In: MARTHALER, Bernard L. et alii (Editor). *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 10, 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 111-117. Disponível em: <<https://cvdvn.files.wordpress.com/2018/05/new-catholic-encyclopedia-vol-10.pdf>>. Acesso em: 26 de jul. de 2022.

DE ANDIA, Ysabel. Pseudo-Dionísio. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1465-1470.

DEL GENIO, Maria Rosaria. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, Luigi et alii. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003, p. 706-714 (Dicionários).

EMETERIO DEL SAGRADO CORAZÓN, O. C. D. La noche pasiva del espíritu de San Juan de la Cruz. *Revista de Espiritualidad*, Madrid, v. 18, n. 70, p. 5-49, jan./mar. 1959. Disponível em: <<https://www.revistadeespiritualidad.com/index.php?Seccion=verportada&Id=182>>. Acesso em: 22 de fev. de 2024.

FRANCISCO. Carta apostólica *Totum Amoris est*: no IV centenário da morte de São Francisco de Sales. São Paulo: Paulus, 2022 (Magistério).

_____. Carta encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____. Exortação apostólica *Gaudete et Exsultate*: sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018.

GAITÁN, José-Damián. *La Noche Oscura*: estrutura y sentido de la obra. In: CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, 2018, Ávila. FERMÍN, Francisco Javier Sancho; LONDOÑO, Romulo Cuartas (Org.). *Noche oscura de San Juan de la Cruz*: Actas del II Congreso Mundial Sanjuanista. Burgos (Esp.): Fonte; Universidad de la Mística, p. 65-85, 2019.

GAMA, Renato C. Introdução à teologia mística de São João da Cruz. *Agnes*: cadernos de teoria da religião, São Paulo, n. 6, p. 87-144, jan./jun. 2007.

GARDET, Louis. Sufism. In: MARTHALER, Bernard L. et alii (Editor). *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 13, 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 594-597. Disponível em: <<https://cvs.vn.files.wordpress.com/2018/05/new-catholic-encyclopedia-vol-13.pdf>>. Acesso em: 11 de jan. de 2023.

GONZÁLEZ SUÁREZ, Lucero. La noche oscura como misteriofanía: una aproximación fenomenológica. *Theologica Xaveriana*, Bogotá (Colombia), v. 68, n. 185, p. 1-28, jan./jun. 2018. Disponível em: <<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/issue/view/1256>>. Acesso em: 11 de fev. 2024.

HUERGA, Álvaro. Alumbrados. In: BORRIELLO, Luigi et alii. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2003, p. 41-43 (Dicionários).

HUOT DE LONGCHAMP, Max. Mística. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1161-1169.

JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana* [tradução para o espanhol de J. F. Yvars]. Barcelona (Esp.): Península, 1986.

JOÃO DA CRUZ, São. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes: Carmelo Descalço do Brasil, 2002.

JUAN DE LA CRUZ, San. *Vida y obras de San Juan de la Cruz: doctor de la Iglesia Universal*. Madrid: BAC, 1950.

JUAN DE LA CRUZ, San. *Vida y obras de San Juan de la Cruz: doctor de la Iglesia Universal*. 4. ed. Madrid: BAC, 1960.

KATZ, Steven Theodore. Linguagem, epistemologia e mística [tradução Brasil Fernandes de Barros]. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 18, n. 57, p. 1334-1390, set./dez. 2020. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/25448/17885>>. Acesso em: 23 de jun. de 2022.

LÓPEZ, Teófanés Egidio. La infancia de un santo del Barroco. *Revista San Juan de la Cruz*, Ubeda, 2ª etapa, ano XXX, n. 47, p. 43-84, 2013-2014 (I). Disponível em: <<https://drive.google.com/drive/folders/1oiGUekc1i9PxChBffJSzt4jWzEAtUiK>>. Acesso em: 18 de out. de 2023.

MADDALENA, Gabriele di Santa Maria. *A união com Deus: segundo São João da Cruz* [tradução Antônio Braz Teixeira]. Lisboa: Aster, 1961 (Signo).

MANCHO DUQUE, María Jesús. Panorámica sobre las raíces originarias del símbolo de la “noche” de San Juan de la Cruz. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, Santander (Esp.), n. 63, p. 125-155, 1987. Disponível em: <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcgm8p5>>. Acesso em: 12 de out. de 2022.

MARITAIN, Jacques. *Distinguir para unir o los grados del saber*. Tomo II: Los grados del saber suprarrazional [traducido por Alfredo Frossard, com la colaboración de Leandro de Sesma y Pacífico de Iragui]. Buenos Aires: Dedebec: Desclee de Brouwer, 1947.

McGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. Tomo I: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental [tradução Luís Malta Louceiro]. São Paulo: Paulus, 2012 (História da mística cristã ocidental).

_____. *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)*. Vol. 6, Part 2: The presence of God: a History of the Western Christian Mysticism. New York: Herder & Herder, 2017.

_____. The tradition of mystical darkness and John of the Cross. In: CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, 2018, Ávila. FERMÍN, Francisco Javier Sancho; LONDOÑO, Romulo Cuartas (Org.). *Noche oscura de San Juan de la Cruz: Actas del II Congreso Mundial Sanjuanista*. Burgos (Esp.): Fonte; Universidad de la Mística, p. 121-138, 2019.

MENDONÇA, José Tolentino. *A mística do instante: o tempo e a promessa*. São Paulo: Paulinas, 2016 (Travessias).

MERTON, Thomas. *The ascent to truth*. New York: Harcourt Brace, 1981.

METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos* [tradução Inês Antonia Lohbauer]. São Paulo: Paulus, 2013 (Amantes do mistério).

MOIOLI, Giovanni. Mística cristã. In: FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo (Org.). *Dicionário de Espiritualidade* [tradução Augusto Guerra e Isabel Fontes Leal Ferreira]. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1993, p. 769-779 (Dicionários).

MURPHY, Francis Xavier. Pseudo-Dionysius. In: MARTHALER, Bernard L. et alii (Editor). *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 11, 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 800-802. Disponível em: <<https://cvtvn.files.wordpress.com/2018/05/new-catholic-encyclopedia-vol-11.pdf>>. Acesso em: 13 de set. de 2022.

NEF, Frédéric. Contemplação. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 447-448.

OLIVEIRA, Cleide Maria de. A metáfora da noite escura no itinerário espiritual de São João da Cruz. *Horizonte*, Belo Horizonte, v.10, n. 27, p. 779-803, jul./set. 2012. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n27p779/4259>>. Acesso em: 10 de ago. 2023.

_____. João da Cruz. In: LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (Org.). *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 377-383.

OLIVEIRA, Ednílson Turozi de. Mística e filosofia ocidental. *Numen*, Juiz de Fora, v. 6, n. 2, p. 127-139, jul./dez. 2003. Disponível em:

<<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21649/11722.pdf>>. Acesso em: 27 de ago. 2022.

PACHO, Eulogio. Quietismo. In: BORRIELLO, Luigi et alii. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2003, p. 903-905 (Dicionários).

_____. *San Juan de la Cruz y sus escritos*. Madrid: Cristiandad, 1969 (Teología y siglo XX).

Obs.: nesta obra o autor apresenta-se como P. Eulogio de la Virgen del Carmen, Ocd.

PLÀ, Natàlia. La noche: epifanía y oportunidad existencial. In: CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, 2018, Ávila. FERMÍN, Francisco Javier Sancho; LONDOÑO, Romulo Cuartas (Org.). *Noche oscura de San Juan de la Cruz: Actas del II Congreso Mundial Sanjuanista*. Burgos (Esp.): Fonte; Universidad de la Mística, p. 489-508, 2019.

QUADROS, Elton Moreira; ALMEIDA, Jorge Miranda de. As formas de experiência mística: especulativa, misteriosa e profética. *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 461-475, mai./ago. 2015. Disponível em:

<<https://www.redalyc.org/pdf/4497/449748256008.pdf>>. Acesso em: 26 de ago. de 2022.

RAHNER, Karl. *Escritos de Teología*. Tomo VII [versión española publicada bajo la dirección de Jesús Aguirre – traducido por Juan de Churruca]. Madrid: Taurus, 1969.

RODRÍGUEZ, José Vicente. *San Juan de la Cruz: la biografía*. 1. ed. Madrid: San Pablo, 2016 (Monumenta n. 10). E-book Kindle.

_____. La parábola sanjuanista de “la madre amorosa” (1N 1,2-3). In: CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, 2018, Ávila. FERMÍN, Francisco Javier Sancho; LONDOÑO, Romulo Cuartas (Org.). *Noche oscura de San Juan de la Cruz: Actas del II Congreso Mundial Sanjuanista*. Burgos (Esp.): Fonte; Universidad de la Mística, p. 219-239, 2019.

RODRÍGUEZ, Maribel. Noche oscura, crisis y depresión. In: CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, 2018, Ávila. FERMÍN, Francisco Javier Sancho; LONDOÑO, Romulo Cuartas (Org.). *Noche oscura de San Juan de la Cruz: Actas del II Congreso Mundial Sanjuanista*. Burgos (Esp.): Fonte; Universidad de la Mística, p. 509-535, 2019.

ROLLÁN, Maria del Sagrario. San Juan de la Cruz y los grandes poetas de la noche: Novalis, Hölderlin, Rilke. In: CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, 2018, Ávila. FERMÍN,

Francisco Javier Sancho; LONDOÑO, Romulo Cuartas (Org.). *Noche oscura de San Juan de la Cruz: Actas del II Congreso Mundial Sanjuanista*. Burgos (Esp.): Fonte; Universidad de la Mística, p. 461-480, 2019.

RUIZ SALVADOR, Federico. *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*. Madrid: BAC, 1968.

_____. *Místico e mestre: São João da Cruz* [tradução Frei Patrício Sciadini e Nancy B. Faria]. Petrópolis: Vozes, 1994.

SANCHO FERMÍN, Francisco Javier. El conocimiento de sí: el primero y principal provecho de la noche (1N 12,2). In: CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, 2018, Ávila. FERMÍN, Francisco Javier Sancho; LONDOÑO, Romulo Cuartas (Org.). *Noche oscura de San Juan de la Cruz: Actas del II Congreso Mundial Sanjuanista*. Burgos (Esp.): Fonte; Universidad de la Mística, p. 241-258, 2019.

SANSON JUNIOR, Jacir Silvio. *Interioridade e exterioridade: um estudo da obra A Subida do Monte Carmelo de João da Cruz*. 2016. 133 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória (ES), 2016. Disponível em: <<http://repositorio.ufes.br/handle/10/9380>>. Acesso em: 22 de fev. de 2023.

SILVA, Dora Ferreira da. *A poesia mística de San Juan de la Cruz* [edição bilíngue – tradução e estudos introdutórios Dora Ferreira da Silva]. São Paulo: Cultrix, 1984.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. Chama viva de amor: elementos de poética e mística em João da Cruz. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 114-135, jun. 2009. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2009v7n14p114/2596>>. Acesso em: 11 de out. de 2022.

_____. Novas fronteiras epistemológicas: o interesse acadêmico pela mística. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 678-683, jul./set. 2012. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n27p678/4355>>. Acesso em: 10 de jun. de 2022.

STEIN, Edith. *A ciência da cruz: estudo sobre João da Cruz* [tradução D. Breda Kruse]. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

STINISSEN, Wilfried. *A noite escura segundo São João da Cruz* [tradução Camélia Cotta e Gabriel Haamberg]. São Paulo: Loyola, 1996.

SUDBRACK, Jozef. *Mística da essência*. In: BORRIELLO, Luigi et alii. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2003, p. 716-717 (Dicionários).

_____. *Mística da luz*. In: BORRIELLO, Luigi et alii. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2003, p. 717 (Dicionários).

TEIXEIRA, Faustino. *Malhas da mística cristã*. Curitiba: Appris, 2019 (Coleção Ciências sociais).

TREVISAN, Rubens Murílio. O valor filosófico do misticismo São João da Cruz: aproximações bergsonianas. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 30, n. 96, p. 65-83, jan. 2003. Disponível em:

<<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/508>>. Acesso em: 21 de out. 2022.

VALLE, Bortolo. *Curso de extensão em filosofia e mística I: a experiência mística do Pseudo-Dionísio enquanto fundamento para a Mística cristã posterior (quarto encontro)*. Curitiba: FAVI, 06 de out. 2022. Curso on-line. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2KDXSRrF-3s>>. Acesso em: 31 de mai. de 2023.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

WOJTYLA, Karol. *La fe segun San Juan de la Cruz* [Traducción e introducción de Alvaro Huerga]. 3. ed. Vaticano: Vaticana; Madrid: BAC, 1980.

ZILLES, Urbano. *A experiência religiosa e mística*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2015.

ZIMERMAN, Helena Haenni. *A sonoridade do indizível: a experiência mística de São João da Cruz*. 2017. 141 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em:

<<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/20323/2/Helena%20Haenni%20Zimmerman.pdf>>.

Acesso em: 19 de set. de 2022.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone: (51) 3320-3513
E-mail: propesq@pucrs.br
Site: www.pucrs.br