

INTRODUÇÃO À TEOLOGIA MÍSTICA DE SÃO JOÃO DA CRUZ

INTRODUCTION TO MYSTICAL THEOLOGY OF SAINT JOHN OF THE CROSS

Renato C. Gama

Mestre em Ciências da Religião PUCSP

E-mail — rcgamavix@yahoo.com.br

Resumo: Apresento aqui alguns dos principais conceitos e discussões místicas em São João da Cruz, destacando: i) o chagamento e o enamoramento espirituais; ii) a noite escura da alma; iii) a contemplação; iv) o nada e o vazio da alma e v) a escada mística.

Palavras-chave: São João da Cruz; Mística carmelitana; Mística relacional do século XVI; “Noite escura”.

Abstract: This article contemplates some of the major concepts and mystical discussions contained in Saint John of the Cross. Among them are: i) the wound and spiritual enchantment; ii) the dark night of the soul; iii) the contemplation; iv) the nothing and the emptiness of the soul and v) the mystical stairs.

Key-words: Saint John of the Cross (San Juan de la Cruz); Carmelitan mysticism; Relational mysticism of the XVI century; “Dark night”.

¹ Para facilitar, nas referências de São João da Cruz, utilizei a sigla **SJC**. Além das citações feitas ao longo do texto e das notas, este artigo foi baseado em: i) SJC, 1988a, p. 593; 601; 603-605; 615; 625-628; 640-641; 659; 673-674; 772-773; ii) SJC, 1988b, p. 843; 847-849; 872-873; 883; 886; 893; 900-901; iii) SJC, 1988c, p. 93; 95; 99; 102; 105; iv) SJC, 1988d, p. 441-442; 447-448; 452-453; 457-458; 462-467; 479; 492-493; 522-526; 541; 544-545; 549; 561; v) SJC, 1988e, p. 136-137; 143; 145-147; 154-155; 157; 162-163; 168-169; 175; 179-182; 181; 186-193; 199-201; 203-205; 225-226; 231; 240; 247-248; 258-260; 264; 271; 279ss; 292-307; 315; 345; 358; 361; 368-369; 383; 391-392; 395; 397.

1 Introdução

Ciclo *Carmelitano do Século XVI* significa a contribuição das teologias místicas de Santa Teresa de Jesus (1515-1582) e de São João da Cruz (1542-1591), monges e místicos da Ordem dos Carmelitas Descalços (OCD). Além de terem sido contemporâneos por 40 anos (1542 a 1582), eram também conterrâneos.²

Frei João da Cruz³ nasceu em Fontiveros, Ávila, Espanha, em 1542. Tem uma infância pobre e difícil, mas mesmo assim desenvolve seus primeiros estudos, além de haver trabalhado, quando jovem, nas funções de carpinteiro, alfaiate, pintor e entalhador. No período de 1559 a 1563, estuda humanidades com os jesuítas. Em 1563, aos 21 anos, faz profissão religiosa como carmelita, passando a chamar-se Frei João de São Matias. Em 1567, aos 25 anos, depois de convencido por Teresa a não mais ser monge cartuxo, aceita participar com ela do difícil trabalho de reforma da Ordem dos Carmelitas Calçados. A partir dessa decisão, sua vida muda. Passa a acompanhar Teresa em viagens pela Espanha, ajuda a fundar várias comunidades monásticas, trabalha como formador, é encarcerado em 1577, onde fica, por oito meses, no cárcere conventual dos Calçados de Toledo. Depois foge e se esconde na residência de um nobre que lhe dá apoio. Faz inúmeras viagens e participa dos capítulos da Ordem, especialmente em Madri, do Capítulo Geral da Reforma teresiana, e, mesmo em sua morte, na passagem de 13 para 14 de dezembro de 1591, aos 49 anos, continua perseguido e abandonado.

Um dos grandes místicos do Ocidente ele foi, a exemplo de Teresa, um militante cristão de primeira linha. Sua vida nada teve de amenidades ou de tranqüilidade. Ao contrário, pagou caro por seus posicionamentos e possíveis “ameaças” à estabilidade da Ordem dos Carmelitas Calçados.

De Frei João da Cruz utilizei sobretudo seus quatro tratados orgâni-

² Ao longo do texto, o nome e algumas referências à grande mística de Ávila aparecerão, mas somente quando isso for inevitável. Para uma visão esquemática da teologia mística de Santa Teresa de Jesus, veja meu artigo Principais conceitos e discussões espirituais em *Santa Teresa de Jesus*. (Cf GAMA, 2006, p. 127-172)

³ Baseado em Fr. P. Sciadini (1988, p. 8-14).

cos: *Subida do Monte Carmelo, Noite escura, Cântico espiritual e Chama viva de amor*.

O texto são-joanino é elegante, preciso, baseado em profundos conhecimentos de filosofia, teologia e particularmente das Sagradas Escrituras. Frei João era um grande conhecedor da Palavra revelada. Constrói sua escada mística em dez degraus, começando por um patamar já difícil, que é o estágio das *feridas de amor* ou *chagamento* espiritual.

É muito difícil qualquer abordagem da obra são-joanina sem a passagem pelo conceito da noite escura dos sentidos e potências da alma. O que se constata normalmente é o emprego deste conceito de uma forma superficial, denotando-se ampla falta de conhecimento do que ele realmente significa no processo ascensional da alma rumo a Deus.

Através da tríade *feridas / chagamento de amor* → *noite escura* → *perfeita contemplação*, tem-se a síntese da obra do mestre carmelita espanhol.

2 A dimensão da graça

Deus sempre está presente na alma⁴, assegurando suas condições naturais. Entretanto, a sobrenaturalidade não é comunicada a todas as almas, porque essa transformação Deus a faz por amor e graça. Além de nem todas as almas possuírem a graça, mesmo as que a possuem a têm em graus diferentes, “pois o fogo do amor aquece mais a umas que a outras” (SJC, 1988e, p. 196). Assim como o fogo natural consome vorazmente todo o material adustível que aparece em seu caminho, dessa maneira a graça também consome a alma cuja vontade e amor se colocam à disposição de Deus e da sua força transformadora. Quanto maior o receptáculo, maior é a revolução transfiguradora. Portanto, a comunicação de Deus à alma depende do estado de graça em que ela se encontra; em outras palavras, mais perfeitas são aquelas que estão mais conformes à vontade de Deus.

⁴ Na teologia mística são-joanina, Deus faz-se presente na alma de três formas, a saber: a primeira, em sua própria natureza, sustentando a vida que nela se encontra, sendo um dom divino; a segunda, através da graça, dando à alma uma dimensão sobrenatural, e a terceira, por “afeição espiritual”, quando a alma já busca a essência da sua existência no amor místico. Através da segunda forma, a alma é aperfeiçoada em Deus.

Quanto mais a alma se encontrar encarcerada em sua natureza, menos “adestrada” estará para a união com Deus, não permitindo que o Transcendente a sobrenaturalize totalmente.

Para que a pessoa seja elevada à vida sobrenatural, é necessário que ela renuncie a tudo o que é velho em sua vida, renascendo na vida de Deus pela água e pelo Espírito Santo (cf. Jo 1,13; 3,5). E esta “filiação divina [...] está acima de tudo o que se pode pensar” (SJC, 1988e, 197).

Este renascimento faz com que a alma se torne semelhante a Deus pela perfeição evangélica, que só é possível por meio da ação da graça.

São João da Cruz (SJC) compara a “pedagogia da graça” à mãe que, com terno amor, vai alimentando seu filhinho: assim como no início a criança não precisa fazer qualquer esforço para ter o nutriente materno, o mesmo acontece com a alma. Deus vai-lhe concedendo o leite espiritual praticamente sem qualquer esforço por parte dela. Entretanto, à medida que a alma vai se aperfeiçoando espiritualmente, já não mais se contenta com o alimento líquido e fácil que lhe é dado por Deus. Querendo manjares mais saborosos e nutritivos, faz-se necessário que a alma entre em labor espiritual — isto é, a *ascensão mística não depende somente das graças, toques e consolações de Deus*.

Para SJC é praticamente impossível separar *graça de Deus de amor*: quanto mais beneficiada pela graça, mais impregnada encontra-se a alma do amor que lhe abrasa o interior; quanto mais abrasada está, mais ama e cresce seu amor. Referindo-se ao pedido de Davi (Sl 51/50,12)⁵, afirmará que tal pureza só será possível através do amor e da graça.

Explicando o primeiro verso da Canção 1 do *Cântico espiritual* (Cf. SJC, 1988^a, p. 594-595), “Onde é que tu te escondeste, [...]”, SJC afirmará que não são os toques de Deus e consolações ou o contrário (“secura, treva e desamparo”) que nos garantirão a posse e a contemplação de Deus, mas sim a alma “pedir a clara presença e visão de sua divina essência, na qual deseja estar segura e satisfeita na vida eterna” (*ibid.*,

⁵ “Ó Deus, cria em mim um coração puro, [...]”.

p. 595). Em outras palavras, por mais que imaginemos receber os favores de Deus, ser tocados por Ele, sua essência divina sempre está para além de nós, mais distante. Tanto a consolação quanto a *secura* colocam-se no movimento da graça, pois ambas as “sensações” espirituais também podem acontecer fora dele, mesmo que imaginemos o contrário. Somente os efeitos deixados na alma — como nos ensina Santa Teresa de Jesus (STJ) — é que servirão de critério para sabermos em que terreno estamos de fato pisando.

Expondo o significado do terceiro verso da Canção 32 do *Cântico espiritual* (ibid., p. 770), “E assim me sobreamavas”⁶, SJC ensina que somente através da graça a alma é digna e capaz de amar a Deus. Ainda: quanto maiores as graças concedidas, mais ainda será a alma agraciada por Deus (cf. Jo 1,16).⁷ Também o contrário é verdadeiro: quanto mais a alma se distancia de Deus na (des)graça, tanto mais se afunda em seu ser de natureza, esperneando-se, ao longo da vida terrena, na pura imanência.

3. Noite escura (purificação) da alma

O conceito ou desenvolvimento teológico da *noite escura* é uma das contribuições mais originais da obra de S. João da Cruz. Hoje muitos especialistas se preocupam com a influência da mística islâmica (sufi) na obra de SJC. De fato, filho de Catalina Álvarez, que descendia diretamente dos mouros, é grande a probabilidade de o místico espanhol ter tido algumas influências daquela abordagem mística oriental, em decorrência do “caldo” cultural proveniente da dominação moura na Espanha, pois os islamitas só deixaram o país

⁶Do original “[...] *por eso me adamabas* [...]”, Silva (1984, p. 61) traduz “[...] por isso me adornavas[...]”.

⁷ “[...] quando Deus vê a alma ornada de graça a seus olhos muito se inclina a conceder-lhe ainda maior graça, em razão de permanecer dentro dela com agrado. [...] Se antes de estar a alma em graça, já a amava Deus por si mesmo, agora que ela se acha revestida de graça, Deus a ama não só por si, mas também por causa dela. Enamorado pela formosura da alma nas obras e frutos por ela produzidos, ou mesmo sem isto, comunica-lhe sempre mais amor e mais graças; vai progressivamente elevando-a e enaltecendo-a e assim, na mesma proporção, vai ficando mais cativo e enamorado dela” (SJC, 1988a, p. 776-777). A condição de Deus “é a de conceder mais a quem tem mais, é multiplicar seus dons na proporção em que a alma já os possui, segundo nos dá a entender o evangelho nessas palavras: ‘Ao que tem lhe será dado ainda mais até chegar à abundância; mas ao que não tem, até o que tem lhe será tirado’ (Mt 13,12)” (ibid., p. 778).

ibérico em 1492, por último a cidade de Granada, expulsos pelos reis católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela. Como João da Cruz nasce em 1542, apenas 50 anos haviam-se passado desde o término “formal” da dominação turca. Além disso, o infante Juan de Yepes sofre fortes influências numa Espanha ainda significativamente islamizada. Silva (1984, p. 38) comenta:

Asin Palacios sublinha as semelhanças da mística dos sufis hispano-muçulmanos com a de San Juan de la Cruz. Os primeiros falam de uma “noite de angústia”, em que Deus se revela à alma com maior intensidade do que nos dias de alegria ou tranqüilidade. É flagrante o paralelismo dessa experiência mística com a noite escura san-juanista...

Considerando os limites deste escrito, não cabe aqui uma avaliação mais profunda da possível influência sofrida por SJC. Independente disso, mesmo que ela tenha de fato acontecido na criação de Frei João, em nada tira a originalidade do seu pensamento, além da lógica mística contida nele: considerando que a alma possui, “em si”, uma parte natural e outra sobrenatural, é necessário que a natural deva passar por um longo e doloroso processo de purificação — e esta é a noite escura dos sentidos e das potências — para que o orante chegue ao sossego e à pacificação, espiritualizando-se ou sobrenaturalizando-se. Nunca é demais assinalar, como se verá adiante, que o objetivo último da escada mística são-joanina é a união perfeita com o Amado (“Verbo-Cristo”, como ele fala, ou Deus), o matrimônio espiritual. Assinala-se, por fim, que este item tem por objetivo apresentar ao leitor, em largos traços, o conceito teológico são-joanino. Desta feita, não pretendo esgotar seu sentido ou sua profundidade.

Passo, então, a delinear os pontos que considero mais importantes desta doutrina.

Fazendo uma definição geral da noite escura, SJC inicia sua exposição afirmando que se trata de um processo de purificação espiritual, conforme já dito, e que há três razões para explicá-lo. A primeira, que ele chama de ponto de partida, em que a alma nega todos os seus apetites e possíveis gozos naturais, para sair do seu ser de natureza e chegar a Deus. Assim, seria uma noite (treva, vazio) para os sentidos e potências, considerando seu esvaziamento. A segunda diz respeito ao caminho que a alma trilhará para chegar ao seu objetivo; este caminho é a fé que se vai aprofundando cada vez mais; se se tem uma “treva” no âmbito da fé, *esta escu-*

ridão diz respeito ao entendimento. Por fim, a última refere-se ao objetivo pretendido pela alma, que é Deus. Se Deus é o Totalmente Outro, o Infinito posto diante da finitude da alma, ser incompreensível e misterioso, não cabendo, portanto, em nossas faculdades, Ele se transforma em uma noite escura em nossa vida terrena, por mais perfeita que seja nossa união ao Divino.⁸

Fazendo-se uma comparação com os sentidos exteriores e as potências da alma, se se renuncia ao gozo deles na busca de Deus, tem-se aí, então, uma noite escura para os sentidos e potências, pois a obscuridade e o vazio transformam-se em densa treva. Quando SJC se refere aos bens materiais como aparentes obstáculos ao processo de esvaziamento da alma, diz que o mais importante não é a pessoa ter ou não bens, mas o apetite que tais bens trazem à alma neles encarcerada. Nesta linha de raciocínio, pelo menos teoricamente, poder-se-ia ter uma pessoa que possuísse muitos bens, mas deles estando desapegada. Para o Santo, esta situação é preferível àquela do pobre (do ponto de vista material) que consome todos os seus dias e seu coração no desejo abrasado de possuir os bens do mundo.⁹

⁸ Deus vai deixando “o entendimento na escuridão, a vontade na secura, a memória no vazio; as afeições da alma em suma aflição, amargura e angústia.” Neste estágio, que já é muito avançado, Frei João fala de uma “pura e tenebrosa contemplação”, ao invés dos deleites, toques e consolações que poderíamos imaginar num processo de contemplação mais superficial. (Cf. ambas as citações em SJC, 1988d, p. 492)

⁹ Reconheço que esta, mesmo sendo uma antiga discussão, continua sendo difícil. Nesta linha, alguém poderia argumentar: “O problema não é o desejo infinito que se esconde no coração humano, mas a avidez em sua concretização”. Lembro também as intermináveis discussões que as passagens das bem-aventuranças já geraram. Mateus (5,3) afirma: “Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus.” Já em Lucas (6,20) encontramos: “[...] Bem-aventurados vocês, os pobres, porque o Reino de Deus é de vocês.” Veja que apenas a expressão *em espírito* faz a diferença. Segundo *A Bíblia de Jerusalém* (nota “g”, p. 1845), “Cristo retoma a palavra ‘pobre’ com o matiz moral que já se percebe em Sofonias [...], explicitado aqui pela expressão “em espírito”, que não ocorre em Lc 6,20. Despojados e oprimidos, os ‘pobres’ ou os ‘humildes’ estão disponíveis para o Reino dos Céus, eis o tema das bem-aventuranças [...]. A ‘pobreza’ sugere a mesma idéia que a ‘infância espiritual’, necessária para entrar no Reino [...], o mistério revelado aos ‘pequeninos’, *népioi* [...]. Aos ‘pobres’, *ptochói*, correspondem ainda os ‘humildes’, *tapeinói*, os ‘últimos’ em oposição aos ‘primeiros’ [...], os ‘pequenos’ em oposição aos ‘grandes’ [...]. Embora a fórmula de Mt 5,3 enfatize o espírito de pobreza tanto no rico como no pobre, o que Cristo quer salientar em geral é uma pobreza efetiva, particularmente para os seus discípulos [...]. Ele mesmo dá o exemplo de pobreza [...] e de humildade [...]. Identifica-se com os pequeninos e com os infelizes [...]”.

Segundo SJC, a alma entra na noite sensitiva de duas maneiras:

a) *Ativamente* — Quando a alma emprega todos os seus esforços, exercitando-se em sua própria purificação. Frei João da Cruz faz algumas recomendações: o seguimento de Cristo em tudo e em todas as coisas; o exercício da renúncia e mesmo da privação por amor a Deus; a pacificação e “canalização” do que ele considerava as quatro paixões principais do ser humano: gozo, esperança, temor e dor; ao invés de buscarmos sempre o mais fácil e prazeroso, que indica nossa lógica natural, buscar sempre o mais difícil, naquilo em que se apresente o designio salvífico de Deus; trabalhar o apetite desordenado pela carne, do olhar, da vaidade e da soberba.¹⁰

b) *Passivamente* — Através desse caminho, a alma praticamente nada faz, a não ser consentir a ação de Deus em seu interior; comporta-se apenas como receptora da graça.¹¹

¹⁰ As palavras do Santo: “[...] mortificar a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida” (SJC, 1988e, p. 181). Nesta sociedade “pós-moderna” em que vivemos, podem soar estranhamente os ensinamentos do mestre espanhol. Entretanto, *de um ponto de vista estritamente evangélico*, pode-se reescrever o que disse SJC há quase 500 anos: a) relativizar a força e o poder do sexismo em nossa sociedade, canalizando as pulsões sexuais — via serviço aos semelhantes, especialmente os mais empobrecidos — à busca espiritual; b) quanto às possibilidades do olhar, tudo está irremediavelmente escancarado: a pornografia e a obsessão erótica roubam de milhões e milhões de pessoas a essência de suas vidas; a pureza do olhar não diz respeito somente à sexualidade, mas passa por ela. Assim, pergunta-se: como é possível olhar o mundo, as pessoas, os fatos e a outra pessoa que nos atrai fisicamente de uma forma semelhante à de Jesus de Nazaré? É importante observar aqui que a vocação à vida contemplativa radical, enclausurada, o amor à solidão como ambiente de busca privilegiada de Deus transita pelo celibato livre e não como rígida determinação eclesiástica. c) A vaidade está no mais profundo do coração humano. A *hybris*, o desejo de sermos iguais a Deus, a vontade de que todo o mundo esteja voltado para nós, nos admirando, o fato de estarmos sempre olhando nosso próprio umbigo, como se ele fosse a única possibilidade de salvação, tudo isso que é tremendamente decadente e destruidor deve ser trabalhado em nossa vida: sou um-com-outros, vim do pó e ao pó voltarei, a própria Terra é um minúsculo ponto no universo. A constatação do nosso nada nos deve levar ao tudo de Deus. Para que possamos acolher a (pro)posta de Deus no mais íntimo do íntimo da nossa alma, dando a Ele nossa (res)posta, é essencial que sejamos humildes. Enfim, mesmo no rigorismo e puritanismo quinhentistas, penso que as palavras de SJC fazem eco hoje, pois são reflexos de valores evangélicos. Além do mais, questionam o niilismo, que acaba levando a humanidade a um nada por carência — o absoluto nada — e não ao nada por abundância, que é Deus.

¹¹ “[...] a alma nada faz e limita-se a consentir livremente no trabalho de Deus, sob o qual se comporta como paciente.” (SJC, 1988e, p. 179)

São João da Cruz trabalha com dois tipos de noite: a sensitiva e a espiritual.

Na sensitiva — em que, segundo ele, estão os “principiantes” —, a alma ainda está, seja ativa ou passivamente, trabalhando os sentidos naturais, para que sejam redirecionados a Deus. Trata-se de um processo de espiritualização daquilo que é natural. Na mesma medida em que a alma entra na secura, aridez e deserto da noite, ela é convidada a dar uma nova “roupagem” aos sentidos, pois mesmo que grite por Deus, pensando em sua ausência, somente através dos sentidos não chegará a Ele. Portanto, em última instância, para SJC, a noite sensitiva é uma negação dos sentidos, ou um rebaixamento das suas possibilidades naturais, para que cheguem à sobrenaturalidade.

A noite espiritual já é dos “adiantados” na via de contemplação, aqueles que buscam incessantemente a perfeição, a união mística, o matrimônio espiritual. As potências são esvaziadas em sua plenitude e a alma, pleni-ficada pela graça, vai elaborando uma (des)construção e (des)imaginação de tudo aquilo que antes acreditava ser Deus e na verdade não é. Assim, o entendimento esvaziado passa a ser sustentado pela pura fé, que é treva para ele. Da mesma forma, a memória, sem qualquer imagem pretérita ou imaginação futura, passa a fundar-se unicamente na esperança. E a vontade, que antes se perdia em vários amores, agora é cativa unicamente do amor de Deus, mantendo-se na caridade perfeita — amando o Amado e refletindo este amor no próximo. Mas para que a alma chegue a este grau de perfeição, passa por muitos tormentos e pesares — SJC refere-se a uma “horrenda noite de contemplação” —, pois estará lutando, durante todo o tempo, contra tudo o que a arrasta aos seus apetites e ídolos naturais. Neste momento, a alma está em Deus e Este nela, transformando-se a pessoa em parte viva e atuante de Deus, além de irradiar esta divindade. Temos, neste ápice, a configuração de um ser crístico na sua plenitude.

Enquanto a alma caminha na *noite do sentido*, vê certa claridade, pois o entendimento, mesmo que embotado, ainda discerne, podendo ver alguma luz. Entretanto, quando a alma penetra na negra treva da *noite do espírito*, toda e qualquer luz lhe é tirada, o entendimento não mais opera, e a pessoa se encontra na plenitude das “trevas” da fé. Mesmo caminhando nesta noite de densa treva, a alma segue segura, firme, pois apoiada única e exclusiva-

mente na “luz” da fé, que não é a natural, nem a do entendimento.¹² Portanto, na noite do espírito a alma se encontra num patamar superior àquele em que se encontrava quando estacionada na noite do sentido.

Fica, entretanto, uma pergunta crucial: *como pode a fé, que é noite escura, iluminar a alma, que também se encontra em densa treva?* Utilizando-se o tempo todo de calembures e metáforas, SJC usa a imagem do dia e da noite. Segundo ele, os anjos, as potestades e todos os espíritos celestes, juntamente com os santos, já estão em plena luz; isto é, na visão beatífica do Verbo—Cristo, objeto de adoração. Por outro lado, a Igreja militante, que ainda está a caminho, tendo à sua frente a luz da fé, está na noite, pois ainda não pode contemplar em plenitude o objeto da sua adoração. Assim, a fé, que é promessa de luz, já é luz, posto que certeza na esperança, e ilumina a alma em sua escuridão — pois a alma ainda não contempla perfeitamente o objeto da sua adoração. Entretanto, mesmo a fé sendo luz, é uma luz especialíssima, pois passa fora do entendimento e da razão. Desse modo, enquanto ilumina, deixa ainda na treva; ilumina e deixa na treva. Por mais que o arco da iluminação tome a essência da alma, esta ainda continua na escuridão da fé, pois, para SJC, o supra-sumo da experiência mística está em não “ter” o objeto querido, amado e adorado, mas ficar assim, de uma forma quase extática, contemplando na mais pura e profunda experiência de fé.¹³

Quais seriam os critérios (espirituais) para saber se uma alma está sendo introduzida na noite de purificação sensitiva ou não? Afinal, securas, variadas formas de aridez podem ser facilmente confundidas com a noite escura. Diversas podem ser as causas: variação de humor, processo de

¹² “Assim é a fé para a alma: diz-nos coisas jamais vistas ou entendidas em si mesmas, nem em suas semelhanças, pois não as têm. *Sobre as verdades da fé não podemos ter luz alguma de ciência natural*, porque não são proporcionadas aos nossos sentidos. Somente pelo ouvido cremos o que nos é ensinado, submetendo cegamente nossa razão à luz da fé” (SJC, 1988e, p. 189, grifo meu). À frente, SJC destaca a inoperância do entendimento quando a alma chega a esta espécie de fé “fina”, pura, diria, quase absoluta: “Com efeito, as outras ciências se adquirem com a luz do entendimento; mas a ciência da fé, sem a luz do entendimento, é que se alcança, renunciando a esta para adquirir aquela; pois com a luz natural se perde” (*ibid.*, p. 190).

¹³ “[...] a alma, nesta vida, não se une com Deus por meio do que entende, goza ou imagina, nem por coisa alguma que os sentidos ofereçam, mas unicamente pela fé quanto ao entendimento, pela esperança segundo a memória, e pelo amor quanto à vontade” (SJC, 1988e, p. 200). À frente aprofundarei mais o significado desta triplíce junção.

depressão (que no séc. XVI chamavam de “melancolia”), tibieza anímica, afastamento constante e sistemático de Deus e dos seus desígnios, podendo-se chegar à perda definitiva da fé.

Para SJC, há três critérios. O primeiro é o da falta de motivação, de gosto por parte da alma por qualquer coisa criada ou mesmo divina. Um certo alheamento, estado de prostração, um estado de aridez que lhe é dado por Deus, mas que deve ser entendido como processo; melhor dizendo, início do processo de purificação da alma.

O segundo é o fato de a pessoa trazer sempre à memória a imagem de Deus de uma forma sôfrega e quase obsessiva, imaginando, por outro lado, que nunca serve a Deus como deveria. Continua o desgosto em relação às coisas e assuntos espirituais. Entretanto, não se trata aqui de tibieza da alma ou qualquer forma de incúria espiritual. Explica SJC que este fenômeno acontece devido a todas as forças estarem sendo direcionadas ao campo espiritual. Como o sensitivo normalmente não se amolda ao espiritual, é natural que os sentidos fiquem vazios, gritando à alma seu quinhão, gerando a aridez, tentando como saída a atividade, que significa colocar todas as potências a serviço do ser de natureza. Já neste estágio existe um alimento espiritual sendo produzido no interior da alma, só que ainda secreto a ela. Caso a pessoa não partisse para a atividade, colocando todas as suas potências na ação, mas ficasse no sossego e “ócio” espiritual, acabaria percebendo o saboroso alimento que já traz dentro de si. Partindo para o fortalecimento das potências naquilo que têm de natural, os manjares espirituais ficam ainda mais escondidos nos imos da alma. Portanto, neste patamar, quanto mais a alma tentar agir a partir das suas potências naturais, mais e mais estorvará o trabalho divino que está sendo edificado em seu interior.

O terceiro critério diz respeito à impossibilidade que agora avança sobre a alma no sentido de ela não mais poder meditar ou discorrer com o entendimento, como fazia antes. No limiar deste estágio, a alma só chegava à oração (que achava profunda) a partir da atividade das potências naturais, sobretudo do entendimento e da memória. Agora nada mais consegue no nível da articulação e desenvolvimento do pensamento ou na construção de imagens, porque Deus a atinge de forma estritamente espiritual. Inicia-se aí a vida contemplativa. À medida em que as trevas desta noite vão-se tor-

nando mais e mais densas, menos possibilidades terá a alma de discorrer com o entendimento e com a memória. Noutros termos, se a alma sente necessidade do repouso e sossego espirituais, menos quer falar, meditar ou pensar na oração. O maior sofrimento que tem a pessoa que chega a este estágio é uma certa sensação de que tudo perdeu, pois não pode mais discorrer com as potências — e antes só entrava em oração assim. Vêm a dúvida, a insegurança. Sentindo desconforto espiritual, a pessoa tenta voltar às atividades antigas, mas que agora lhe dão repugnância, aflição e amargura.

No quarto capítulo da *Noite escura*, explicando brevemente a primeira canção¹⁴, escreve o Autor (1988d, p. 493):

[...] meu entendimento saiu de si, mudando-se, de humano e natural, em divino. Unindo-se a Deus nesta purificação, já não compreende pelo seu vigor ou luz natural, mas pela divina Sabedoria à qual se uniu. Minha vontade saiu também de si, tornando-se divina; unida agora com o divino amor, já não ama humildemente com sua força natural e sim com a força e pureza do Espírito Santo, não mais agindo de modo humano nas coisas de Deus. E a memória igualmente converteu-se em apreensões eternas de glória. Enfim, todas as forças e afeições da alma, passando por esta noite de purificação do velho homem, se renovam em vigor e sabores divinos.

Neste trecho bastante esclarecedor, SJC mostra que só é possível chegar à união mística com Deus através da noite da purificação.¹⁵ Havendo a união, é como se a pessoa se transformasse numa parte de Deus, pois seu funcionamento que antes obedecia somente à lógica da natureza, agora é regido pela graça, pela presença profunda e homogeneizante da Divindade. Todas as potências da alma são transformadas pelo sopro e presença divinos. Assim, o velho dá lugar ao novo; a lógica humana à divina; o natural ao sobrenatural. É importante destacar que este processo não acontece de

¹⁴ “Em uma noite escura, / De amor em vivas ânsias inflamada, / Oh! ditosa ventura! / Saí sem ser notada, / Já minha casa estando sossegada.” Original em castelhano: “*En una noche oscura / com ansias en amores inflamada / ¡o dichosa ventura! / salí sin ser notada / estando ya mi casa sosegada*” (SJC, 1988d, p. 492 e Silva, 1984, p. 70, respectivamente). Obs.: na edição de Silva há um equívoco no primeiro verso, estando grafado *escura*, ao invés de *oscura*.

¹⁵ Esta é também chamada por SJC de a “contemplação infusa, ou teologia mística” (*ibid.*, p. 494).

repente, mas lentamente, pois a graça de Deus, que é sobrenatural, age no ser de natureza, transformando-o em algo que é a sua própria negação.

“O primeiro e principal proveito causado na alma por esta seca e escura noite de contemplação é o conhecimento de si mesma e de sua miséria” (SJC, 1988d, p. 473). Um outro proveito apontado por SJC é o fato de a alma estar mais “hábil”, do ponto de vista espiritual, à prática das virtudes em seu conjunto, mesmo que em tais exercícios ela não encontre maior prazer místico, pois ainda continua mergulhada na secura e aridez. Só continuará a aprofundar a escuridão da noite se houver nela uma significativa dose de perseverança.

4. Natureza (ser de)

Para que a alma tenha uma real transformação sobrenatural, deve renunciar a todo o natural que esteja dentro e fora de si. Fora, quanto aos apetites e apegos; dentro, quanto ao pleno exercício das potências que devem ser obscurecidas para que penetre a luz divina. É muito claro para SJC: o natural está abaixo do sobrenatural e o primeiro deve ser ultrapassado para que a alma navegue em sua rota ascensional. Na verdade, a alma deve ser pura e simples luz, assim transformada pelo sobrenatural. Mas para que isso aconteça, determinados véus devem ser retirados, exatamente aqueles que dão a ela sua característica de ser de natureza.

Segundo a concepção de Frei João, uma certa fome e sede do sobrenatural não leva a alma ao caminho de perfeição, à contemplação perfeita. O que o místico quer dizer com isso? Não cabe à alma pedir a Deus o sobrenatural, como consolações, visões, premonições ou outros dons. Esta seria uma forma de tentar a Deus, como se a alma dissesse: “Ó Deus, realiza tal milagre para que tua glória seja manifesta!” Em atitude de humildade, o orante deve assumir sua condição natural (mesmo negando-a em última instância), mas colocando-se nas mãos de Deus, para que este realize na alma seus desígnios. Por mais intenso que seja o desejo do orante de dar o salto do natural para o sobrenatural, *se ele não receber o dom de Deus, nada acontecerá*. Assim, a sobrenaturalidade nesta vida terrena só é possível pela graça, independente da vontade de quem a recebe. Portanto, a “experiência mística” não deve ser pedida a Deus, mas sim o fortalecimento para se tornar

perfeito e santo como o foi o Verbo de Deus encarnado, Cristo Jesus. Ele mesmo desejou isso aos seus discípulos: “Que vocês sejam perfeitos como o Pai de vocês é perfeito” (Mt 5,48).

Lendo não somente as obras de Frei João, mas também as de Teresa de Jesus, parece ficar claro que ambos estão encarcerados na dicotomia gerada pela filosofia grega, segundo a qual o corpo material de nada vale, pois impede que a alma realize seus vôos místicos ou suas aventuras sobrenaturais. Entretanto, esta é uma leitura superficial dos textos.

SJC, tomando uma passagem do Livro do Gênesis, em que Iahweh-Deus proclama que sua criação é *muito boa* (cf. 1,31 – após a criação da mulher, como companheira do até então solitário Adão), o místico utilizará termos e expressões como “formosura, formosura divina, aformoseou o Pai as criaturas”, etc. (SJC, 1988a, p. 621) Isto quer dizer que para o Autor, fazendo eco à tradição teológica da Igreja, toda a criação — fontalizada no Verbo de Deus, especialmente os humanos — está como que impregnada dessa “formosura divina” e dignidade. Assim, através do mistério da Encarnação, o Criador comunicou aos seres criados sua sobrenaturalidade.¹⁶

Colocando melhor a questão: depois da queda, perde-se uma simbólica harmonia original, segundo a qual o primeiro casal passeava pelo jardim das delícias e conversava com Deus — tinha acesso direto ao sobrenatural. Não havia qualquer sinal de sofrimento, e a pessoa humana não necessitaria passar pela dolorosa experiência da morte. Com a vinda do Novo Adão, a criação toma um novo sentido, abrindo-se novamente para ela a possibilidade de comunicar-se com Deus. Portanto, interpretamos esta “formosura divina” e “dignidade sobrenatural da criação” como uma potência, um vir-a-ser. Noutras palavras: à medida que a pessoa humana deixa-se penetrar pela luz de Deus que é sobrenatural, torna-se ela também sobrenatural. Por conseguinte, Deus nos faz sempre uma proposta de auto-superação, para que cheguemos até Ele. Cabe a nós respondermos, acolhendo (ou não) a graça. Desse modo, a parábola do joio e do trigo (cf. Mt 13,24-30) cabe não

¹⁶ “[...] mas tão-somente com essa figura de seu Filho, deixou-as revestidas de formosura, comunicando-lhes o ser sobrenatural.” (SJC, 1988d, p.494)

somente aqui, mas sobretudo no âmbito da dinâmica histórica.

São João da Cruz escreve na Canção 13 do *Cântico espiritual* (1988a, p. 655): “[...] ainda que o natural padeça, o espírito voa ao recolhimento sobrenatural e aí goza do espírito do Amado [...]”. Ou seja, para que se concretize uma experiência mística profunda e permanente, parece ser uma lei do espírito que haja alguma forma de padecimento do nosso ser de natureza.¹⁷ Isto porque, mesmo que ele seja formoso e digno diante de Deus, já havendo uma semente divina no mais fundo do coração de toda a criatura, esta semente deve ser acesa e abrasada pela centelha divina. Caso não venha esta fagulha, o natural permanecerá em sua fragilidade, nos seus limites espaciais e temporais, mesmo que “gozando” uma forma de gozo que para um místico como SJC significa um verdadeiro inferno, posto que distante e apartado de Deus. Assim, a felicidade no mundo¹⁸ significa dor e sofrimento tenebrosos para o místico.

O objetivo máximo que uma alma mística pode pretender segundo a teologia de SJC é a consumação perfeita do matrimônio espiritual (da alma com seu Amado, Deus), tendo já a visão beatífica. Entretanto, como a alma ainda está em sua materialidade externa de um corpo mortal e corruptível, alerta o místico: “[...] sucumbiria a natureza a cada uma dessas labaredas da chama de amor, e morreria, não havendo na parte inferior capacidade para suportar tão abrasado e sublime fogo de glória” (SJC, 1988b, p. 844). Frei João fala aqui da tradição bíblica¹⁹, e, mais que tudo, da sua própria experiência.

¹⁷ Comentando a visão que Paulo teve, referenciada em 2Cor 12,2, SJC afirma: “[...] conhecendo muito bem a alma que tão sublimes mercês *não se podem receber em vaso tão estreito*, deseja que o Esposo as conceda fora dele, ou, ao menos, sem ele [...]” (SJC, 1988a, p. 695, grifo meu).

¹⁸ *Mundo* aqui como negação do Reino, como pura imanência sem qualquer poro para a Transcendência, como *locus* privilegiado para a ação dos inimigos de Deus e dos seus aliados. Veja as passagens da Primeira Carta de S. Paulo à Igreja de Corinto, 1,18.25; 3,19.

¹⁹ Segundo a qual, mortal algum pode contemplar a face de Deus sem que pereça. Veja, p. ex.: Ex 33,20; Jo 1,18; 6,46; 1Tm 6,16; 1Jo 4,12.

5 As potências da alma

Para o místico espanhol, as potências da alma são três: entendimento, vontade e memória.

i) *Entendimento*²⁰

No início da *Subida do Monte Carmelo*, comentando o verso *Em uma noite escura* (1988e, p. 143), SJC refere-se a três tipos de noite, sendo uma delas a do entendimento na fé. Ou seja, a fé torna-se trava para o entendimento. Observe-se que estamos aqui no contexto da purificação da alma em seu processo de união com Deus. Mesmo que uma “fé natural”²¹ se articule logicamente a partir do entendimento, de um intelecto reflexivo, ainda neste patamar a fé já é treva, pois o crer pressupõe a antecipação de realidades sobre as quais não podemos pensar em sua inteireza, como faz o intelecto humano quando pensa algum objeto (material) que está fora dele, transformando-o depois num *objeto pensado*; isto é, como algo passível de uma apropriação genética pela mente que o pensa. O mesmo não acontece com a fé: como pensar a totalidade possível da eternidade, da Trindade, do ser de Deus, do Verbo de Deus, de Cristo ressuscitado? Mais profunda ainda torna-se a treva quando os sentidos e o entendimento são completamente esvaziados na noite purificadora. Conforme exposto, segundo o pensamento místico são-joanino, a união da alma com Deus só é perfeita quando a alma chega ao vazio total dos sentidos, bem como de suas potências naturais.

Existe uma forma de obscuridade e cegueira que é causada à alma pelos apetites desordenados. Assim, o entendimento fica deles cativo, não permitindo o uso da razão natural, sobretudo da sobrenatural, obstaculizando a penetração da sabedoria de Deus no interior da alma. Neste processo, há um sepultamento do entendimento nas trevas, mas que é puro olvido, não no sentido purificador, mas no do embotamento da razão. Quando assim acometida, a alma entra em profunda perturbação e desordem. Embotado o

²⁰ Também razão, inteligência, intelecto.

²¹ Distingo uma *fé natural*, que se sustenta fora da experiência mística, de outra, densificada no sobrenatural, quando a alma já efetuou (e está sempre num devir contínuo) a escalada mística.

entendimento, torna-se a vontade incapaz de abraçar Deus, de receber sua luz libertadora.

Para SJC, o apetite natural é cego, necessitando, pois, da razão como guia. Se esta encontra-se enfraquecida, como pode um cego guiar outro cego?

Utilizando-se de várias passagens das escrituras (Ex 33,20; 1Rs 19,13; Is 64,4; At 7,32 e 1Cor 2,9), SJC demonstra que o entendimento natural é de uma natureza completamente diferente daquela de Deus, enquanto pura transcendência; assim, não está devidamente “aparelhado” para receber a luz divina. Movendo-se na contingência e na acidentalidade, só percebe o que é sensível a ele, mesmo quando faz exercícios metafísicos. Por estar enjaulado na prisão corporal²², o entendimento precisa morrer (ou a alma renunciar à sua posse) e aniquilar-se para levar a alma à união mística. Na clássica passagem de Elias no Monte Horeb, referida anteriormente, quando o profeta de Israel cobre o rosto, este ato simboliza, para SJC, “cegar o entendimento”, pois ele estava diante do mistério absoluto de Deus que passava.

Ao insistir na obscuridade da fé que ilumina o entendimento, SJC aparentemente cai num paradoxo: como pode o que é obscuro iluminar alguma coisa? É importante entender que Frei João refere-se aqui àquelas almas que ainda não chegaram ao estado pleno de união mística. Ele deixa bem claro que a fé sai da obscuridade em apenas duas situações: na passagem pela morte física, quando então acontece a visão beatífica de Deus, ou na união mística perfeita. Considerando, por outro lado, que ele mesmo admite ser muito difícil uma alma chegar à união perfeita, pode-se concluir que a esmagadora maioria das pessoas, mesmo as que têm uma espiritualidade mais profunda, passará sua existência terrena na obscuridade da fé.

A razão humana é capaz de engendrar discursos finos, agudos e extraordinários apenas por via natural, sem qualquer intervenção do sobrenatural.

²² Interpreto aqui esta prisão não a partir da dicotomia alma *versus* corpo (filosofia grega), que tantos problemas trouxe à teologia cristã, mas na perspectiva do “ser de natureza” que necessita do rasgo da graça divina para transformar-se em parte de Deus. Noutras palavras, o entendimento, enquanto apenas potência natural da alma, ficará o tempo todo zigzagueando na imanência, incapaz do salto à Transcendência. Este vôo só é possível pela graça.

SJC adverte para este fato, criticando as pessoas que acabam jogando tudo para o sobrenatural, enganando a si mesmas, e, o que é pior, os outros. Estamos diante do grande perigo da vaidade humana. Finaliza seu pensamento afirmando um ponto da sua doutrina que é sempre recorrente: “Aprendam, antes, a cuidar de firmar sua vontade em amor humilde e generoso [...], imitando a vida do Filho de Deus. É por esse caminho, e não pela multiplicidade dos discursos interiores, que se chega a todo o bem espiritual” (SJC, 1988e, p. 315).

Explicando o último verso da Canção 2, no *Cântico espiritual* — “Dizei-lhe que adeço, peno e morro” (1988a, p. 608-609)²³ —, SJC afirma que não somente o entendimento entra em agonia pelo fato de não conseguir ver a Deus, mas também a vontade sofre imensamente por não possuir Deus, além de a memória dizer à alma que morre. Por que morre? Por estar, o tempo todo, recordando a carência de Deus, sofrida pelas outras potências. Portanto, é uma morte em forma de tortura espiritual agônica. Na mesma obra, Canção 7, nos dois últimos versos — “E deixa-me morrendo / Um “não sei quê” que ficam balbuciando” (*ibid.*, p. 627-628)²⁴ —, a expressão *não sei quê* está apenas no âmbito do sentir espiritualmente e não no do entender e narrar com a linguagem o que foi apreendido pela razão. Como as criancinhas que ficam apenas balbuciando, emitindo sons ininteligíveis, assim também a alma, com o entendimento aniquilado, apenas sente e nada fala da sua experiência, que é pessoal, única e inexplicável.

Quando SJC se utiliza da comparação da caverna como sendo o interior da alma, melhor dizendo, a potência esvaziada que se encontra em seu interior, o vazio do entendimento manifesta-se na dolorosa e imensa sede de Deus, sede do seu conhecimento, do conhecimento da sua sabedoria.

[...] Deus, a quem se encaminha o entendimento, ultrapassa o mesmo entendimento; e, portanto, é incompreensível e inacessível ao entendimento; se, pois, o entendimento vai entendendo, não se vai aproximando

²³ Do original “*Decidle que adezco, peno y muero*”; Silva (1984, p. 51) traduz: “Dizei-lhe que minha alma se aniquila.”

²⁴ Do original “[...] y *déjame muriendo / un no sé qué que quedan balbuciendo*”, Silva (1984, p. 55) traduz: “[...] e me faz agonizar / um não sei quê de seu mero balbuciar.”

de Deus, mas vai antes se apartando dele. Logo, é necessário que o entendimento se aparte de si mesmo e de sua compreensão para aproximar-se de Deus, caminhando na fé, e que vá crendo, e não entendendo. (SJC, 1988b, p. 899)

Ou seja, a aproximação mística da alma a Deus está em razão inversa do fortalecimento do entendimento. Quanto mais entendemos, mais nos apartamos de Deus. Por sua vez, quanto mais nosso entendimento torna-se confuso e embotado, mais estaremos próximos da sobrenaturalidade de Deus.²⁵ Estamos aqui diante de uma passagem clássica de SJC quando ele se refere à “fé fina”, mística, pura, sem a contribuição das potências. Este entendimento místico — que é completamente diferente da razão natural — é chamado por SJC de “luz abrasadora” (*ibid.*, p. 900), que acende na alma o fogo do amor de Deus, fazendo com que ela se enamore de Deus. A partir deste movimento, a vontade torna-se cativa do amor de Deus, nada mais querendo que seu gozo.

Um ponto de interesse particular é a expressão adaptada de São João da Cruz, “notícia geral, confusa e amorosa” (cf. *ibid.*, p. 900ss.). Explico esta abordagem são-joanina através de um simples exercício de oração meditativa. Inicialmente é preciso deixar claro que qualquer pessoa que faça um exercício meditativo pode estar em vários estágios de vivência espiritual. Pode ser um “principiante” (na concepção do místico espanhol), ou alguém que já tenha chegado, por exemplo, à *oração de quietude* (expressão-conceito de Santa Teresa de Jesus). Pode, ainda, segundo a mesma Santa, já estar num estágio avançado de vida contemplativa. Especialmente ao modo inaciano, quando a pessoa inicia a meditação, todas as potências (ou faculdades) da alma estão acionadas, sobretudo o entendimento.

Imaginemos, então, que o orante esteja diante de um texto evangélico. Navegando com suas potências, poderá fazer uma classificação dos personagens encontrados, o que cada um diz, qual sua reação, que atitude(s) toma Jesus diante do(s) fato(s) apresentado(s), que tipo de resposta as pes-

²⁵ SJC cita S. Dionísio. Para este, o conhecimento místico funciona como um raio de treva sobre a razão natural. Obs.: houve vários santos com este nome na história da Igreja. A maior probabilidade é de que se trate de Dionísio, o Areopagita, convertido por São Paulo e autor de várias obras, dentre as quais *A teologia mística* (cf. SGARBOSSA e GIOVANNINI, 1996, p. 317-318).

soas dão à sua proposta, a que conclusões se pode chegar, etc. De um ponto de vista mais exegetico, em que contexto o texto foi produzido, quais as principais características da comunidade a que pertencia o evangelista, que “tipo” de Jesus quer apresentar, quais os elementos simbólicos presentes na narrativa e nas palavras de Jesus, quais as palavras, frases ou pensamentos que mais tocaram o orante, se se pode concluir algo mais ou menos seguro a respeito do que Jesus disse (ou seja, se foram palavras dele mesmo, ou se o evangelista as colocou nos lábios dele com fins teológicos), qual a mensagem teológica fundamental o texto pretende passar, e assim por diante. Note que este é um trabalho eminentemente intelectual.

Num segundo momento, parte-se para a interiorização do texto. Tal processo poderá ser concretizado de inúmeras maneiras, dependendo da intenção do orante, da sua prática espiritual ou da corrente mística que abraça. E é aqui que pode entrar a técnica são-joanina da *notícia geral, confusa e amorosa*. Passado o primeiro momento de uma verdadeira dissecação do texto, em que as potências anímicas do orante estavam agitadas na apreensão do(s) objeto(s), chega agora o momento do repouso: a) *Notícia geral* — passando a inteligência (além da memória) pelas particularidades, detalhes, acidentes, contingências e inúmeras problematizações proporcionadas pelo texto, agora a alma já não está mais preocupada com as particularidades, mas apenas com o geral que vem do objeto de contemplação; agora, é mais sentir espiritualmente do que entender cada vírgula, ponto, deduções, etc. Através da vontade, prende-se o entendimento — para que ele não fique vagando sem cessar, estorvando a alma — e fica-se apenas recebendo, suave e tranqüilamente, as notícias que vêm do texto que foi dissecado. b) *Notícia confusa* — com o entendimento domado e a vontade expandindo seu amor e devoção, o que chega agora à memória é tudo confuso; quanto mais confuso e aparente “perda de tempo”, maior o nível de contemplação. c) *Notícia amorosa* — conforme nos ensina Santa Teresa, é a vontade que doma as demais potências. Somente notícias doces e suaves chegam a ela, que poderão ser devolvidas ao objeto do amor da alma, Deus. No auge do processo, a alma vai se acalmando, sossegando todas as potências e agitações, recolhendo-se e aquietando-se cada vez mais, até chegar à alheação praticamente total, quando ouve mas não escuta, o pensamento já não mais pousa sobre qualquer objeto, o corpo fica como que anestesiado, numa forma de repouso

mais completa que a onírica.²⁶ O repouso no espírito traz paz, serenidade, tranqüilidade e aprofundamento do amor de Deus à alma.²⁷

ii) *Vontade*

Para SJC, as três potências da alma, entendimento, memória e vontade interagem com as três virtudes teológicas, fé, esperança e caridade. Daí pode-se afirmar que através do entendimento, a partir do dado da fé, pode-se construir um discurso racional sobre a realidade de Deus e seus desígnios, o que chamamos de “ciência” teológica no Ocidente²⁸, inclusive inclusive a teologia mística ou espiritual.²⁹ Assim, o entendimento

²⁶ Como subtítulo do capítulo 15 da *Subida do Monte Carmelo* (1988e, p. 238), SJC adverte: “É conveniente aos que começam a entrar na notícia geral de contemplação voltar algumas vezes ao exercício da meditação e às operações das potências naturais.”

²⁷ Este tipo de exercício espiritual, mesmo já sendo bem avançado em relação à oração vocal ou mental, ainda está muitíssimo distante da contemplação perfeita, ou do grau de união da alma com Deus. Além do mais, trata-se de uma rápida experiência e difícil é ficar neste estado (de embotamento das potências) por horas seguidas. Considero este o *primeiro grau de contemplação* a partir da tradição mística são-joanina. Passado algum tempo, em que a alma volta novamente às agitações e desafios do cotidiano, ela começa então a experimentar a aridez. No deserto das inquietudes e paixões desenfreadas, sente ela uma imensa saudade daqueles momentos, ou de outros ainda mais simples, quando, por exemplo, foi tocada por Deus, chegando às lágrimas.

²⁸ O conceito de *teologia* para os cristãos ortodoxos russos e gregos passa por outra base epistemológica (cf. FIORES e GOFFI, 1993, p. 849-857), em que o “fazer teológico” está sempre fundado na experiência direta (mística) do Mistério, do Sagrado. Ou seja, deriva de um *conhecimento de Deus a partir da experiência* (“Cognitio Dei experimentalis”) e não somente das especulações e movimentos infundáveis da razão.

²⁹ É importante assinalar aqui que há uma significativa diferença entre os campos da teologia mística e, por exemplo, da teologia sistemática, da eclesiologia, da dogmática, da teologia pastoral, etc. Tomemos apenas o caso do teólogo especialista em eclesiologia: para que ele faça seu discurso (demonstração racional a partir do dado da fé) tentando provar qualquer tese, não há que “sentir” nada do ponto de vista espiritual, não há necessidade de relatar qualquer experiência sobrenatural que tenha tido. Partindo da “treva” da sua fé, dos seus conhecimentos filosóficos (além de outros em outras áreas específicas), da Palavra revelada e do Magistério eclesiástico, construirá sua teologia. Já para o místico (veja as principais obras de Santa Teresa de Jesus, p. ex.), o conhecimento acumulado *não é tão crucial assim* para o discurso, pois ele estará falando prioritariamente da sua experiência, do seu conhecimento imediato de Deus. Por outro lado, não se quer negar aqui a importância da teologia ou de outros conhecimentos. Ainda para ficar com Santa Teresa, em várias passagens de suas obras apontará para a importância de a alma — que realiza seu trajeto místico — ter um *excelente* diretor espiritual, e que este seja “douto”, quer dizer, versado nos temas teológicos. Resumindo: uma pessoa pode ser um(a) grande místico(a) sem necessariamente possuir amplos conhecimentos teológicos, filosóficos ou científicos. Mas ninguém poderá ser um grande teólogo — repito: na acepção ocidental do termo — se não possuir um significativo cabedal nas várias áreas do saber.

opera no campo da fé, a memória no da esperança e a vontade no da caridade. Em outros termos: uma fé que se racionaliza, que reflete a si própria a partir do esforço da razão; a partir das informações que a memória busca do passado e projeta para o futuro por meio da imaginação ou mesmo da fantasia, a alma trabalha a esperança; por fim, *querendo* a vontade amar — tanto a Deus quanto aos semelhantes —, a alma exercita a caridade. Entretanto, à medida que se aprofundam as trevas da noite (aqui, *noite escura*, no sentido espiritual), as potências da alma e os sentidos vão cedendo lugar ao vazio e à privação.³⁰ No que diz respeito exclusivamente à vontade, para que ela possa amar a Deus (e sua vontade) acima de tudo, necessário se faz seu despojamento e esvaziamento em relação a todos os desejos e afetos; esvaziando-se em si mesma, chega-se a uma espécie de *nada desejado e amado* para atingir o tudo de Deus. Este é o processo de purificação necessário por que passa a alma em sua trajetória rumo à união com Deus.

No conjunto das três potências, a vontade é a mais importante, pois somente ela pode agregar as demais. E para se chegar a Deus, a vontade deve estar unida à caridade; não somente a ela, mas a todas as “potências, forças, operações e afetos” (SJC, 1988e, p. 358), em busca do serviço de Deus e do próximo. Ou seja, tudo na alma deve ser governado pela vontade, inclusive a vitória sobre as paixões desordenadas. Caso isso não aconteça, fica a vontade embotada, incapaz de vivenciar em seu âmago o puro amor de Deus.

Nossa vontade deve estar sempre amarrada à vontade de Deus; concretizando esta última, alegraremos muito mais nosso coração do que se apenas seguíssemos nossas inclinações naturais. A verdadeira caminhada espiritual depende de entregarmos sem reservas nossa vontade a Deus e a seus desígnios; se assim não fizermos, andaremos (espiritualmente) como criancinhas, reservando-nos os sofrimentos decorrentes da resistência aos chamados de Deus. Partindo do princípio de que a vontade não pode amar igualmente dois objetos — por ser única e exclusiva na alma —, conclui SJC que, sendo Deus o “objeto” de amor supremo, estará a vontade per-

³⁰ “[...] as três virtudes teologais colocam a alma nas trevas e no vazio absoluto” (SJC, 1988e, p. 201).

dida enquanto estiver presa a outros afetos que não a Deus; do ponto de vista espiritual, o perigo está em a alma amar qualquer coisa mais que a Deus, que deve ser o depositário absoluto do seu amor e adoração.

Na teologia são-joanina, o que impede a pessoa de ser livre é sua prisão a todas as criaturas, humanas ou não. Assim, quanto mais desapegada, mais livre no nada do desapego. E passa a descrever a condição da pessoa cativa:

O homem, porém, que não está livre, passa a vida a volver-se e revolver-se sobre o laço a que está preso; mal poderá, com toda a sua diligência, libertar-se um instante sequer desse laço, que lhe prende o pensamento e o coração ao objeto do seu gozo. (SJC, 1988e, p. 372)

À medida que a pessoa goza nos objetos e seres criaturais, mais aprofunda seu ser de natureza, enrolando-se no laço que é sua armadilha. Entendimento e vontade ficam assim à mercê daqueles que os prendem. Esta prisão na total imanência pode-se dar por ignorância — desconhecimento da porta da Transcendência — ou por opção. Neste último caso, a pessoa imagina-se livre, e, quanto mais “constrói” sua liberdade, mais cativa está em seu ser natural.

É importante observar que Frei João da Cruz, mesmo no extremo rigorismo de sua época, não deixa de assumir o lado positivo dos cinco sentidos, quando ordenados na busca prioritária de Deus, via ascensão mística. Na verdade, o reformador carmelita está dizendo que os sentidos não possuem valor em si, mas enquanto portas, orifícios, aberturas por onde entram a luz e a vida de Deus. Nessa perspectiva, o místico que pretende a união não buscará o gozo proporcionado pelos sentidos, mas a possibilidade de estes abrirem para ele o mundo divino.

Trabalhando com duas potências, vontade e entendimento, ensina Frei João que na noite escura nem sempre as potências estão perfeitamente harmonizadas:

[...] não há inconveniente em que, na comunicação desta luz amorosa, por vezes seja mais ferida a vontade, e a inflame o amor, deixando às escuras o entendimento, sem receber luz particular; e outras vezes suceda

iluminar-se o entendimento para conhecer, e ficar a vontade fria, como pode alguém receber calor do fogo sem lhe ver a luz, ou, pelo contrário, ver a luz sem receber o calor. (SJC, 1988d, p. 526)

Segundo o místico, tudo isso é obra de Deus, mesmo que na aparente confusão das potências e sentimentos espirituais da alma.

Na Canção 3 da *Chama viva de amor*, ao comentar o verso “As profundas cavernas do sentido” (1988b, p. 883-884), SJC irá comparar as potências da alma a cavernas. Assim, a primeira seria o entendimento; a segunda, a vontade e a terceira, a memória. Estando a alma purificada de todos os seus desejos e gozos naturais, portanto, limpa no interior das suas potências, a vontade deverá conviver com este vazio, que é uma fome infinita do Infinito, fome de perfeição, fome de Deus. Se há ausência de Deus, maior tormento não pode ser suportado pela potência (caverna) esvaziada. E aqui não se trata apenas de graça, mas de graça sobre graça, já no limite da união da alma a Deus; se antes eram amores correspondidos, agora são amores plenificados, em que a vontade diz um “sim” definitivo ao seu Amado, à promessa das delícias do seu amor.

A *Subida do Monte Carmelo* simboliza o processo ascensional que deverá ser desenvolvido pela alma que deseja a perfeição espiritual e evangélica. Para que ela promova a ascensão mística, deverá despojar a vontade de todos os desejos e inclinações humanas. Enfrentando esta nadificação dos sentidos³¹, receberá uma “nova notícia e deleite abismal ser-lhe-á comunicado” (SJC, 1988e, p. 155).

iii) Memória³²

[...] a fantasia, juntamente com a memória, é como um arquivo e receptáculo do entendimento, onde se conservam todas as imagens e formas inteligíveis. Como um espelho, reflete-as em si quando as recebe, seja pelos cinco sentidos externos, seja sobrenaturalmente [...]; e assim representa as ditas imagens ao entendimento que as considera, e forma seu juízo sobre elas. E não somente isto pode a fantasia fazer, mas ainda

³¹ ...que é a *noite escura*.

³² Na operação desta potência, SJC também identifica a imaginação e a fantasia.

pode compor e imaginar outras formas à semelhança das já percebidas. (SJC, 1988e, p. 241)

Tem-se aqui um conjunto que é formado pela memória, imaginação e fantasia. Na verdade, o centro ou arquivo principal é a memória, pois sem os dados, informações e imagens que nela ficam gravados seria impossível imaginar ou fantasiar. Os canais que levam as informações e imagens ao arquivo da memória são constituídos pelos cinco sentidos corporais. Parece-me que o mais importante neste trecho da *Subida* não é tanto a constatação feita por SJC do que se opera no ser humano, mas a dimensão da sobrenaturalidade. Mesmo que na ascensão mística, passando pela noite escura da purificação, os sentidos vão sendo pacificados, bem como as potências da alma, tais registros e vivências acabam metamorfoseando-se em notícias, lembranças e novas imaginações que agora serão trabalhadas por um *novo* entendimento, rasgado pelo raio luminoso e misterioso da Transcendência.

No Livro Terceiro da *Subida do Monte Carmelo* (1988e, p. 326-357), SJC fará um longo comentário sobre as potências memória e vontade. Destaco apenas o que de mais importante se refere à primeira.

Acerca do conhecimento de Deus, o Autor inicia sua exposição fazendo teologia negativa: “É verdade inegável que a alma chega ao conhecimento de Deus, antes pelo que Ele não é do que pelo que Ele é” (*ibid.*, p. 328). Considerando, portanto, que Deus é mistério absoluto e que está separado de nós pela barreira da eternidade e da sobrenaturalidade, só podemos, na verdade, dizer o que Ele não é. Como se verá adiante, através do exercício de a alma ir-se despidendo de todos os conceitos, entendimentos, imagens e imaginações sobre Deus, vai aniquilando os sentidos e as potências, tanto em referência ao plano natural, quanto ao sobrenatural.

As formas sensíveis são expulsas da memória, quando do processo de ascensão mística até a união com Deus. Trabalhar com o sensitivo (sentidos exteriores) e com as potências só tem razão de ser para os iniciantes, ou os que pretendem ficar somente na superficialidade da vida de

oração.³³ Considerando, por outro lado, que Deus não possui forma nem imagem, quando a alma chega ao último grau de união é necessário que sejam varridas da sua memória todas as informações e dados sensíveis e até mesmo sobrenaturais, para que aconteça a experiência mística perfeita. Neste ponto — nos ensina SJC —, a memória e as outras potências da alma estarão absolutamente vazias, presas somente ao sobrenatural.

Partindo de sua experiência pessoal³⁴, Frei João vai tentar explicar o inefável, ao falar dos “toques de união na memória”: haveria, subitamente, “uma espécie de vertigem no cérebro”, em que o místico parece perder “o juízo e os sentidos”. Tal processo “purifica e separa a memória de todo o criado”. Há também uma suspensão da imaginação, como se a pessoa ficasse completamente “anestesiada” em relação aos sentidos corporais, tornando-se insensível inclusive às dores físicas (todas as citações em SJC, 1988e, p. 329).³⁵

Considero de extrema importância o seguinte comentário (*ibid.*, p. 330): “A memória, assim transformada em Deus, não pode, pois, receber impressão de formas ou notícias de realidades criadas; as suas operações, como as das outras potências, neste estado, são todas divinas”. Em outro momento, o místico espanhol falará que a alma em estado de união perfeita será “parte de Deus”. Aqui, entretanto, ele é taxativo: “a memória (é) transformada em Deus”. As operações, não somente da memória, mas também das outras potências, já não são mais humanas, mas divinas, já

³³ Refiro-me sobretudo às formas de oração vocal e meditativa, em que as potências são plenamente utilizadas, sobretudo o *entendimento* nos exercícios de meditação. É importante observar, entretanto, que minha afirmação não vai na direção de que tais formas não sejam válidas ou que não levem a um processo de santificação pessoal. Ao falar em “superficialidade”, a mira está no topo da montanha, na experiência extraordinária da união que o próprio Frei João reconhece ser rara. Poucas pessoas teriam este tipo de chamado e chegariam até o fim. O que para ele não é tão raro seria o penúltimo grau de união, em que a pessoa faz a experiência inefável de Deus e volta para a imanência. (Veja o item seguinte, “Os degraus da escada mística”.) Já Santa Teresa não faz esta diferenciação “fina”.

³⁴ E também das de outras pessoas espirituais, tendo em vista que SJC exerceu o ministério de diretor espiritual por vários anos, atendendo inclusive Santa Teresa no ano de 1572, ele com 30 anos de idade (cf. SCIADINI, p. 10).

³⁵ “Devemos observar, contudo, que nas almas perfeitas não há mais suspensões; estas são apenas princípio da união em que tais almas já estão consumadas.” (*ibid.*)

não se governam por nosso ser de natureza, mas pelo sobrenatural que invade nossa realidade interior.³⁶ Completa SJC, referindo-se às potências dominadas por Deus: “[...] é Ele mesmo quem as move e governa divinamente, segundo seu divino Espírito e a sua vontade” (*ibid.*).

Também neste segmento, SJC apontará para uma questão sempre recorrente na tradição mística: a ciência sobrenatural de Deus que é infundida na alma. Estando a pessoa em seu cotidiano normal — atendendo “a certo negócio necessário” (*ibid.*, p. 331) —, diante de uma dúvida ou necessidade de inspiração, sentirá algo em seu interior, como se fora uma iluminação, sabendo, a partir daí, de que forma, quando e como resolver o problema. Portanto, no momento em que este fenômeno acontece, a ação das potências desaparecem, inclusive a da memória, cedendo lugar à ação divina.

Na proporção direta em que o ser humano (encarcerado pela Divindade) vai sendo esvaziado da ação sensível de todas as suas potências naturais, passando a ter a união em Deus, nesta mesma medida Deus vai “agindo na alma passivamente” (., p. 332).

Por que passivamente? Porque não depende mais do esforço volitivo, intelectual ou imaginativo da alma, sendo esta conduzida exclusivamente pela força e luz de Deus. Nada mais depende do seu labor, porque ela já pronunciou um “sim” definitivo a Deus, que veio do mais íntimo do seu ser.³⁷

Caso a alma não feche os olhos às notícias e discursos da memória, esta ainda na sua condição de potência natural, muitos danos podem ocorrer no processo da escalada mística: “ilusões, imperfeições, apetites, juízos, perda de tempo [...], grande número de impurezas” (*ibid.*, p. 334).

Um outro tipo de dano explicado por Frei João é o que ele chama

³⁶ É importante destacar que Frei João não faz aqui uma *confusão de substâncias*.

³⁷ Nesta situação de “passividade espiritual”, posto que a alma já se encontra totalmente possuída por forças divinas, a memória fica “livre e desembaraçada”, pois plenamente esvaziada, num esquecimento absoluto, “perdida” neste repouso místico, praticamente desaparecendo da alma (a memória), já que tudo o que diz respeito ao nosso ser de natureza, aqui, “antes estorva que ajuda” (SJC, 1988e, p. 333).

de “privativo”, trazendo como conseqüência uma grande dificuldade ou mesmo impedimento da vivência do que considera “bem moral”, privando-a do espiritual. À falta do primeiro, cai a alma numa agitação interior, perdendo sua paz (cf. *ibid.*, p. 338).³⁸ Do ponto de vista místico, trata-se de uma grande estultice a inquietação que se apodera da alma, levando-a a vários tipos de desordens e males. Para SJC, um dos maiores bens que deve ser perseguido por uma alma equilibrada e que deseja ardentemente Deus é “a tranqüilidade e o sossego de espírito [...]” (*ibid.*, p. 340).

A defesa natural da alma é obscurecer a memória quanto às suas capacidades naturais, aniquilando-a dos dados e informações do real³⁹, que a impedem de dar o salto para o sobrenatural. Somente no momento em que as potências estiverem em total silêncio é que Deus começa a falar.⁴⁰ E neste silêncio interior, quando as potências estão nulificadas, SJC aponta para a existência de um “ouvido espiritual”, que tem a função de escutar Deus no mais íntimo da alma (cf. *ibid.*, p. 336).

É interessante notar que tanto João da Cruz quanto Teresa de Jesus estão de acordo em relação ao princípio geral da mística: *o maior desejo que uma alma deve ter quando está abrasada pelo amor de Deus não é a busca do sobrenatural em si, como visões, revelações, premonições espirituais, raptos, suspensões, arroubamentos ou transportes espirituais*. Quer dizer: a alma não deve buscar as delícias do espírito, mas a concretização da vontade de Deus na vida, que muitas vezes passa pela cruz dolorosa. O testemunho cristão dá-se, antes, não por fenômenos espetaculares, mas pelo martírio, quer na

³⁸ Interpreto aqui o “bem moral” de SJC como sendo todo aquele conjunto de regras de conduta, de normas sociais e religiosas, até mesmo naturais, que fazem com que a pessoa possa ter uma existência mais próxima da felicidade e da harmonia em sua vida terrena; uma espécie de mediação entre o “totalmente natural” e o “exclusivamente sobrenatural”. Por outro lado, é importante assinalar que muitas vezes os ensinamentos evangélicos — e, por extensão, a subida mística — seguem caminhos diametralmente opostos às regras estabelecidas pela sociedade, em qualquer tempo e lugar. Veja, p. ex.: Mt 5,6; 12,48 // Mc 3,33; Mt 25; Lc 6,20; 8,21; 1Cor 1,18.21.25; 3,19; At 20,35, etc.

³⁹ *Real* entendido como natureza, contingência, imanência.

⁴⁰ “O meio mais seguro é vencer o mal pela raiz, e esvaziar a memória de todas as coisas sensíveis. [...] O melhor, portanto, é aprender a conservar em silêncio as ditas potências, fazendo-as calar para que Deus fale” (SJC, 1988c, p. 335).

entrega da vida passando pela perseguição e morte violenta, ou de um “martírio lento e escondido”, que é a entrega total na caridade, por meio de um amor doloroso, pois, através dele, o ser daquele que ama é esvaziado pela entrega ao(s) outro(s).⁴¹ Amor operacionalizado significa *obras*.

Entretanto, na grande originalidade de cada um — e de suas obras —, Teresa foi mais exuberante que Frei João quanto aos fenômenos místicos, como arroubamentos e até mesmo levitação espiritual. O místico carmelita é muito mais radical que Teresa, caminhando para trajetórias típicas de uma mística ontológica “dura”:

[...] quanto mais a alma se prende a uma distinta e clara apreensão natural ou sobrenatural, menos capacidade e disposição tem para entrar no abismo da fé, onde tudo é absorvido. Com efeito, nenhuma forma ou notícia sobrenatural impressa na memória é Deus; e a alma para ir a Deus há de renunciar a tudo quanto não é Ele. A memória, pois, precisa desfazer-se de todas essas formas e notícias para se unir com Deus na esperança. (*ibid.*, p. 341, grifo meu)

Estamos aqui diante de um ponto crucial.

A partir de uma visão mais superficial da mística e seus processos, é habitual as pessoas caírem neste tipo de posicionamento: “Se o místico já viveu a experiência, ele, de alguma maneira, já conhece a Deus. Se possui o conhecimento de Deus, não tem mais necessidade da fé”. No entanto, esta virtude teologal para a mística profunda é, por definição, “treva”, mesmo que S. Paulo (Hb 11,1) nos mostre seu lado de luz: “A fé é um modo de já possuir aquilo que se espera, é um meio de conhecer realidades que não se vêem”.

Em verdade, a vida de fé é uma experiência pervadida, *ao mesmo tempo*, pela luz e pela treva. Frei João, entretanto, trabalha praticamente o tempo todo com sua dimensão de trevas. Tomando o caso de uma suposta

⁴¹ No campo cristão, sempre foi muito comum os grandes santos (e místicos) sonharem com o martírio, uma forma radical de testemunho.

visão imaginária⁴², acontecendo o fenômeno, este fica impresso na memória, quer por meios naturais ou sobrenaturais. O vidente possui ainda uma mediação que está presa a uma potência da alma ou a uma certa “naturalidade” da mesma. Pensando como Frei João, se elimino esta impressão causada pela visão, esvaziando totalmente a memória, já não me resta nada, a não ser o puro vazio, que seria a perfeita experiência (sobrenatural) de Deus. Para SJC, portanto, na perfeita união da alma com Deus não pode existir qualquer mediação que não seja este amor de caráter exclusivamente sobrenatural. Assim, não há mais qualquer sombra de materialidade, sejam imagens, recordações, lembranças, projeções, sensações, etc.⁴³

É neste sentido que o místico articula as três potências da alma com as virtudes teológicas: entendimento–fé; memória–esperança; vontade–caridade. O crer passa necessariamente pela inteligência reflexiva, que, diferente da dos animais, sabe que sabe, refletindo sobre si mesma. Por mais desarmado que seja este entendimento, há razões para que ele creia. Assim, ninguém creia num absurdo total. Portanto, mesmo para a fé que funciona na “treva” do entendimento, há uma certa lógica do seu existir e a teologia especulativa busca exatamente dar sentido ao crer. A memória, por sua vez, traz do passado os dados e conteúdos da fé (p. ex., a lógica da Palavra revelada), projetando-os para o futuro. Como estamos na dimensão espaço-temporal, é fundamentalmente a partir das informações espaciais e temporais que a esperança procura pensar o que está para além da materialidade que nos é dada pelo natural. Imagina⁴⁴, assim, o que pode ser algo que esteja para além do natural; ou seja, o sobrenatural, mesmo que a partir de uma linguagem negativa, simbólica, ou, mesmo, da metalinguagem.⁴⁵ Por fim, de posse dos elementos dados pelo entendi-

⁴² Conceito desenvolvido pela teologia mística antes do séc. XVI e retomado por Santa Teresa de Jesus, segundo o qual a pessoa, pela graça de Deus, tem uma visão “espiritual” com seus olhos carnis. Por exemplo, a visão de Jesus chagado, ensangüentado na cruz, ou de Jesus ressuscitado, vindo dele uma luz resplandecente. Para Teresa, contudo, esta ainda é uma experiência superficial. Mais profunda que essa é a visão intelectual, experiência eminentemente anímica, segundo a qual o espírito do místico “sente”, “percebe” o outro ser espiritual ao seu lado ou no mais profundo da alma.

⁴³ “[...] as visões, revelações, sentimentos celestes e tudo quanto pode imaginar de mais elevado não valem tanto como o menor ato de humildade” (*ibid.*, p. 345).

⁴⁴ Para SJC, também “fantasia”.

⁴⁵ A rigor, o discurso da mística profunda só pode funcionar no campo da metalinguagem, da tropologia, da metáfora, da parábola.

mento-fé e memória-esperança, a operacionalização da vontade acontece na caridade – a vontade querendo amar a Deus acima de tudo e ao próximo, como desaguamento do amor de Deus na alma –, como pensamentos, memórias, imaginações e, sobretudo, atos concretos. É importante deixar claro, mais uma vez, que SJC trabalha com a *pureza mística* absoluta das potências, nadificando-as, aniquilando-as, esvaziando-as completamente. Portanto, nesta fé, esperança e caridade metamorfoseadas, as potências estão inteiramente vazias, sem qualquer conteúdo. Desse modo, o que escrevi anteriormente só vale para as almas que ainda não chegaram à perfeita contemplação ou união com Deus.

À medida que a alma vai se detendo em apreensões mesmo de caráter sobrenatural, vários danos lhe são causados: o engano (tomando o natural pelo sobrenatural); a exposição à vaidade espiritual (quando a pessoa se sente melhor que as outras, ou mesmo “escolhida” por receber favores de Deus)⁴⁶ e os perigos a que se expõe quando da ação do maligno adversário⁴⁷; por fim, a “imaginação de Deus” como alguma coisa que Ele não é — podemos falar aqui de uma idolatria (mental).

Para além de uma teologia negativa, SJC fará também uma autêntica des-construção e des-imaginação — “limpeza” de formas, figuras e imagens —, chamando este processo de “desapego” da alma que se exercita na busca de Deus, sendo este o absoluto transcendental, que não possui qualquer forma de correspondência com as nossas

⁴⁶ “[...] costuma ficar no espírito certa satisfação e estima oculta e, daí, imperceptivelmente, nasce muita soberba espiritual” (ibid., p. 344).

⁴⁷ O tema do demônio em seu papel de “anjo de luz” está muito presente na mística cristã. Assim como tentou enganar Jesus em seu enfrentamento simbólico, conforme a passagem dos 40 dias e 40 noites no deserto (cf. Lc 4,1-13 // Mt 4,1-11 // Mc 1,12-13), também tentará a alma que busca obsessivamente a Deus, propondo-lhe visões, revelações, sensações aparentemente espirituais e outros “toques”. SJC assim se refere à questão (ibid., p. 345-346): “Transformado em anjo de luz, fá-la crer [a alma] que está na luz. Até nas comunicações verdadeiras da parte de Deus pode o demônio intrometer-se, tentando a alma de muitas maneiras, e movendo desordenadamente os apetites e os afetos, quer espirituais, quer sensíveis, a respeito daquelas apreensões.” Ainda: “O demônio a inclina a preferir as comunicações sobrenaturais à desnudez e vazio da fé, esperança e amor de Deus.”

intelecções e/ou imaginações.⁴⁸

Neste processo de des-figuração ou des-imaginação que deve ocorrer no interior da alma, SJC insiste que somente o amor divino deve ser buscado, ficando tais notícias amorosas vivamente impressas no mais íntimo da nossa interioridade, mesmo que ele admita ser “muito difícil, todavia, distinguir quando essas imagens estão impressas na alma, ou quando simplesmente na imaginação” (*ibid.*, p. 353). Nota-se claramente aqui uma diferença em termos de profundidade: o que ainda se encontra nas potências (poder-se-ia modernamente afirmar “nos hemisférios cerebrais”, como no caso da memória), está numa certa superficialidade do ponto de vista espiritual, quando comparado àquilo que repousa no *fundo sem fundo da alma*.⁴⁹

Anteriormente falava de notícias amorosas, que podem ser espirituais, *incriadas*, e as outras, naturais.

Quanto às incriadas, procure recordá-las o mais freqüentemente possível e tirará grande fruto; esses são toques e sentimentos de união com Deus, para a qual vamos encaminhando a alma. E destes não se recorda a memória por alguma forma, figura ou imagem imprimidos na alma — porque nada disto produzem esses toques e sentimentos de união do Criador —, mas somente pelos efeitos de luz, amor, deleite e renovação espiritual, etc., que nela operaram, e que se renovam algum tanto a cada recordação. (*ibid.*, p. 355)

Minha interpretação do pensamento são-joanino, quando o místico fala de notícias incriadas, vai na direção das intervenções sobrenaturais de Deus que atingem o mais profundo da alma, sem qualquer mediação dos sentidos exteriores ou das potências. Para usar um conceito teresiano: uma visão imaginária não poderia ser classificada como uma notícia incriada, que se daria no plano da sobrenaturalidade, mas apenas no

⁴⁸ Na mística ontológica, à medida que a alma vai-se afastando do múltiplo (acidental e contingencial) e buscando a *deidade*, que se encontra para trás da Trindade, realiza processo semelhante. Só que no caso de SJC — também no de Santa Teresa e outros —, estamos no campo da *mística relacional*, em que a alma contempla Deus, em que um “eu” relaciona-se com um Tu. Já na “mística dura”, a alma perde-se totalmente na deidade, fundindo-se nela. Aqui acontece a “confusão de substâncias” a que me referi antes (cf. PONDÉ, 2000).

⁴⁹ Esta é uma expressão clássica do Mestre Eckhart. (cf. PONDÉ, 2000).

âmbito do natural.⁵⁰

6 Os degraus da escada mística⁵¹

“O primeiro degrau de amor faz a alma enfermar salutarmente”. Assim, “[...] a alma, por amor de Deus, desfalece para o pecado e para todas as coisas que não são Deus” (SJC, 1988d, p. 550). Neste estágio, como o enfermo que já não tem mais apetite para coisa alguma, a alma também perde todo e qualquer gosto relativo à sua vida anterior, centrando suas potencialidades no amor de Deus e seus desígnios. SJC refere-se aqui ao chagamento espiritual, ou às feridas de amor. A alma encontra-se chagada e ferida pelo amor sobrenatural que lhe atravessa as entranhas, perdendo o gosto pelos manjares do mundo, por mais deliciosos que sejam. É uma espécie de “doença” ou melancolia; *depressão* (espiritual), para usar uma palavra moderna.⁵²

“O segundo degrau faz com que a alma busque sem cessar a Deus” (ibid.). E esta busca está em tudo: no pensar, no falar, no agir, em todo e qualquer momento vem a presença do Amado, que se faz onipresente na vida da pessoa.

⁵⁰ No cap. 15 da *Subida...* SJC faz um resumo da sua **doutrina da esperança perfeita**: “Tenhamos em vista o nosso objetivo: unir a alma com Deus segundo a memória, pela virtude da esperança. Ora, só se espera aquilo que não se possui; e quanto menos se possui, mais se tem capacidade para esperar o objeto desejado: conseqüentemente, mais se aumenta a esperança. Ao contrário, quanto mais a alma possui, menos apta está para esperar, e, portanto, menos esperança terá. Segundo esta argumentação, quanto mais a alma desapropriar a memória de formas e objetos de que possa guardar lembrança, e que não são de Deus, tanto mais ocupará em Deus essa potência, e mais vazia a terá para esperar que ele a encha totalmente. Portanto, para viver em inteira e pura esperança de Deus, é mister — todas as vezes que ocorrerem notícias, formas ou imagens distintas — não se deter nelas, mas elevar-se a Deus no vazio de todas essas lembranças, com afeto amoroso [...]”.(SJC, 1988e, p. 356)

⁵¹ Item baseado em *Noite escura* (SJC, 1988d, p. 550-557). Na sua concepção, SJC inspira-se em S. Bernardo de Claraval (1090-1153) e em Santo Tomás de Aquino (1225-1274).

⁵² Para SJC, no processo de ascensão mística, a alma passa por três vias: a) a *purgativa*, dos iniciantes, em que a alma enfrenta as várias noites e o sofrimento advindo do esvaziamento dos sentidos e potências naturais; b) a *iluminativa*, dos avançados, em que o nível de compreensão espiritual já é bem maior, a alma recebendo notícias amorosas de Deus, sendo iluminada por tais toques; c) a *unitiva*, das almas que estão nos dois últimos degraus da escada mística, já em desponsório espiritual, quando a alma, mesmo nesta vida terrena, se funde a Deus, tornando-se uma só com Ele, além de vê-lo e conhecê-lo.

“O terceiro degrau desta amorosa escada faz a alma agir e lhe dá calor para não desfalecer” (*ibid.*, p. 551). Do ponto de vista das obras, tudo leva em conta a alma neste estágio de desenvolvimento espiritual, desde as pequenas e aparentemente ordinárias coisas, até as grandiosas. Neste labor amoroso, mesmo que muito trabalhe, parece-lhe que o tempo empregado foi pequeno. Assim abrasada, sofre pelo pouco que faz por Deus, imaginando-se inútil, e, muitas vezes, parece que o viver não possui qualquer sentido. Sofre também por constatar sua distância em relação Àquele que ama: sua imperfeição em relação à perfeição de Deus. Por isso, sente-se humilde e não ousa julgar quem quer que seja.

“O quarto degrau da escada de amor causa na alma uma disposição para sofrer, sem se fatigar, pelo seu Amado” (*ibid.*, p. 552). Há neste patamar um grande fortalecimento espiritual da alma, mantendo esta um grande domínio sobre o corpo (vontade). Cessa-lhe a vontade ou o gosto pela consolação de amor e qualquer pretensão pelos favores divinos, pois sente em seu interior mais profundo que já recebeu muitíssimos toques. Ao contrário, pretende mais, cada vez mais, servir ao seu Amado, agradecer-lhe sempre. SJC considera este grau já bastante elevado e mesmo que a alma não busque, é comum que seja agraciada por visitas divinas, sentindo, “saborosa e deliciosamente” (*ibid.*, p. 553) o gozo espiritual. Aqui, “o imenso amor do Verbo-Cristo” (*ibid.*) não suporta ver sua amada em sofrimento e desconforto. Por isso, acode-a em sua angústia. Mesmo assim, há um aprofundamento das feridas de amor.

“O quinto degrau da escada de amor faz a alma apeteecer e cobiçar a Deus impacientemente” (*ibid.*). A ânsia e os ímpetos de amor são tão grandes neste estágio, que qualquer demora, por mínima que seja, acaba tornando-se longa, sofrida e pesada. Aqui, a questão crucial para a alma já é a visão do Amado; caso isto não aconteça, tende à morte. A principal característica deste nível de ascensão é a extraordinária fome de Deus. Por outro lado, quanto maior a fome, maior também a fartura e a nutrição espiritual.

“O sexto degrau leva a alma a correr para Deus com grande ligeireza, e muitas vezes consegue nele tocar” (*ibid.*, p. 554). A energia da

corrida é dada pela esperança, considerando que já voa com rapidez, vôo sustentado pelo amor. Este dilata enormemente a caridade, estando já a alma num grande nível de purificação.

“O sétimo degrau da escada mística torna a alma ousada com veemência” (*ibid.*). Aqui já não há mais espera, conselho e prudência ou qualquer forma de refreamento, mas sobretudo impetuosidade.

“O oitavo degrau de amor faz a alma agarrar e segurar sem largar o seu Amado [...]” (*ibid.*, p. 555). O desejo da alma é satisfeito, mas não plenamente. Caso contrário, seria uma grande glória para ela, e, por sê-lo, algumas somente tocam o degrau e voltam atrás. Portanto, trata-se de idas e vindas: saindo do sétimo e chegando ao oitavo, e, deste, voltando novamente ao sétimo. A permanência neste estágio normalmente é breve.

O nono degrau de amor faz a alma arder suavemente. Este degrau é dos perfeitos, que ardem no amor de Deus com muita suavidade: ardor cheio de doçura e deleite, produzido pelo Espírito Santo, em razão da união que eles têm com Deus. (*ibid.*, p. 556)

O décimo e último degrau desta escada secreta de amor faz a alma assimilar-se totalmente a Deus⁵³, em virtude da clara visão de Deus que a alma possui imediatamente, quando, depois de ter subido nesta vida ao nono degrau, sai da carne. Ainda: Neste último degrau, porém, de clara visão — o último da escada onde Deus se assenta —, não mais existe

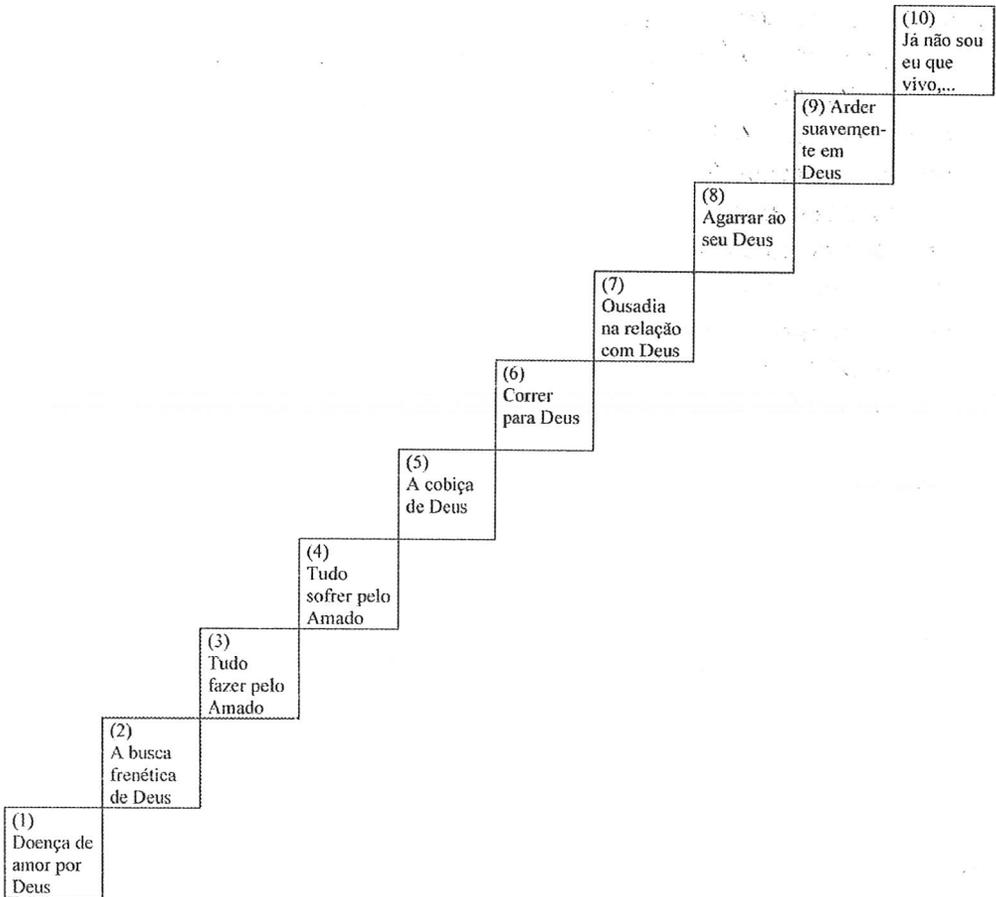
⁵³ “[...] a peculiaridade desta união da alma com Deus no matrimônio espiritual é esta de agir e comunicar-se ele por si mesmo, [...] ou da capacidade natural da alma; porque os sentidos, interiores e exteriores, bem como todas as criaturas, e até a própria alma, quase nada valem aqui para contribuir de sua parte à recepção das grandes mercês sobrenaturais concedidas por Deus neste estado. Tais graças divinas, com efeito, não dependem da capacidade e ação natural da alma, nem de suas diligências; é Deus só que age nela. E a causa de assim agir é por encontrar a alma a sós [...]; por isso, não lhe quer dar outra companhia para progredir, nem a confia a alguém a não ser a ele mesmo. É também muito conveniente que a alma, tendo abandonado tudo, e ultrapassado todos os meios, elevando-se sobre todas as coisas para chegar-se a Deus, seja-lhe agora o próprio Deus guia e meio que a conduza a si mesmo. Uma vez que a alma já subiu, em solidão de tudo, acima de tudo, já coisa alguma entre todas pode servir ou dar-lhe proveito para mais subir, a não ser o mesmo Verbo, seu Esposo. Este, por achar-se tão enamorado dela, quer, então a sós, conceder-lhe aquelas mercês sobrenaturais [...]” (SJC, 1988a, p. 785-786).

para ela coisa alguma encoberta, em razão da assimilação total. (ibid., p. 556-557)⁵⁴

A partir de outras referências de obras são-joaninas, a grande diferença do nono para o décimo degrau é que no penúltimo a alma ainda se encontra em estado de união temporária — faz a experiência sobrenatural e volta. Já neste último, a união é plena e total, como se a pessoa fosse transformada em ser natural e sobrenatural ao mesmo tempo, vivendo ambas as dimensões, mesmo em sua carnalidade e presa à bidimensionalidade espaço-temporal. Tanto assim é, que SJC fala em “sair da carne”. A outra forma de sair da carne seria passar pela experiência da morte física. E a pessoa em definitiva união não está morta, mas saboreando uma outra dimensão da vida, que é sobrenatural, só que ainda no aqui e agora.

A seguir, uma síntese gráfica da escada mística de SJC:

⁵⁴ Mesmo em tamanha altitude mística, SJC não sugere a “confusão de substâncias”, conforme já referida. Vejamos (SJC, 1988d, p. 556): “Não significa que a alma terá a mesma capacidade de Deus, pois isto é impossível; mas que todo o seu ser se fará semelhante a Deus, e, deste modo, poderá chamar-se, e na realidade será, Deus por participação.



7 Contemplação

Assim São João da Cruz sintetiza sua definição: “[...] a contemplação não é mais que uma infusão secreta, pacífica e amorosa de Deus [...]” (SJC, 1988d, p. 469).

Veja mais detalhadamente seus termos: a) *Infusão* — quando a erva é colocada em infusão na água fervente, passa a ela seu sabor, perfume e propriedades medicinais. Assim também acontece com Deus e a alma: Deus seria a erva e a alma, a água fervente (de amor) que a recebe. Se a erva se dissolve na água devido ao tempo, no final do processo já não se sabe mais o que é uma coisa e outra. Ambas as substâncias fundiram-se

em outra. Nesta fusão (união), temos a contemplação perfeita. b) *Secreta* — há aqui dois sentidos do termo: um primeiro, porque o conteúdo do que se contempla é indizível, inexprimível; segundo, porque o que se passa no mais íntimo da alma é totalmente velado aos sentidos e potências naturais, permanecendo secreto para eles.⁵⁵ c) *Pacífica* — todo o caminhar leva necessariamente a alma à paz, serenidade, sossego espiritual, como as águas de um rio agitado que, após seu serpentear pelas pedras da cascata, caem num lago cristalino de perfeita mansidão.⁵⁶ d) *E amorosa* — é o amor divino que invade a alma. Faz isso porque quer, sendo um querer misterioso, pois, por detrás dele está a eleição: por que somente algumas almas e outras não? Este amor, que é fogo, devorará a totalidade da alma, transformando-se em *chama viva*, para utilizar palavras do próprio místico espanhol.

Na alta contemplação, o afeto espiritual está todo voltado para a sua origem, que é Deus. Nesta condição, ama demasiadamente a solidão e quer, o tempo todo, a presença do Amado. Os louvores que a alma faz a Deus são suavíssimos, dando-lhe extremo prazer espiritual e agradando igualmente a Deus, objeto dos seus louvores. Neste estágio, não mais carece de qualquer outro afeto do que seu amor dirigido a Deus; de forma semelhante, o entendimento transformado não mais necessita de pouso em qualquer objeto particular, seja natural ou sobrenatural e nada pode expressar sobre as coisas que a cerca, considerando que as notícias (sobrenaturais) que vêm de Deus são abissais, ininteligíveis.

Conforme já comentado na nota em que caracterizei o que chamei de *primeiro grau de contemplação*, normalmente a alma nele entra depois de um longo e penoso exercício de meditação discursiva, que pode demorar um tempo significativo. Entretanto, assinala SJC que pode Deus elevar a alma a este estado sem que passe pelo primeiro, com o pleno uso das potências. Assim, logo que entra em processo orante, a alma bebe avi-

⁵⁵ “[...] diremos que a principal propriedade para chamar-se secreta é por ser a contemplação ciência de amor, a qual [...] é conhecimento amoroso e infuso de Deus. Este conhecimento vai ao mesmo tempo ilustrando e enamorando a alma, até elevá-la, de grau em grau, a Deus, seu Criador; pois unicamente o amor é que une e junta a alma a Deus.” (SJC, 1988d, p. 549)

⁵⁶ Este é um dos critérios utilizados pelos grandes místicos para saber se a atividade contemplativa vem de Deus ou de outras fontes.

damente da fonte, mas com a devida suavidade, sem apelar aos árduos esforços de procurar a fonte, construir canaletas, buscar o melhor lugar por onde jorram as águas puras e refrescantes, etc. Em síntese, sem o trabalho das potências.

A noite da purificação dos sentidos é um privilégio das almas que são chamadas à via do espírito, ou à contemplação. Desta feita, é uma treva que se aprofunda, trazendo muito sofrimento anímico, mas que tem o objetivo de preparar a alma para vãos espirituais mais elevados, purificando-a de todos os apetites, contingências e acidentalidades que possam atrapalhar seu caminho. Por outro lado, *se uma alma não é chamada à contemplação*, experimentará securas e aridez, mas não de forma contínua. Em marchas e contramarchas encontrará o deserto e a treva, mas não sairá deles significativamente purificada, voltando sempre à atividade racional e discursiva, ao uso pleno das potências, seguindo assim seu caminho. A chegada à oração contemplativa mais profunda é como um fruto deliciosíssimo que se esconde no interior de uma densa floresta. O guia que levará a alma até ele, para que possa ser devidamente saboreado, é o próprio Deus. Algumas almas guiará, outras não. SJC não explica, colocando esta lógica (ilógica) nos misteriosos desígnios de Deus.

À medida que a noite vai se aprofundando na alma, as potências vão sendo transformadas. O entendimento é obscurecido, a vontade entra em angústia, enquanto a memória é invadida por torpor agônico. Com o esvaziamento das potências, entra a alma na treva da pura fé, que, na verdade, significa um progresso: elevação do nível de entendimento (de Deus), fortalecimento do amor e gozo de Deus.

Considerando, por outro lado, que estamos mergulhados em nossa natureza caída, a iluminação de Deus só pode acontecer em nosso interior causando trevas, sofrimentos e angústias, assim como o sol cega a retina de quem ousar olhá-lo de frente, sem proteção. Mas a luz divina, mesmo causando dores e angústias, tem a capacidade de fazer com que a alma se apaixone e se enamore dela, não conseguindo mais ficar sem a sua presença. Na verdade, a presença de Deus em nosso ser acaba por espiritualizá-lo, transformando-o em algo mais sutil e propício à recepção das notícias que não sejam meramente naturais. Mas para que isso aconteça,

é necessário haver um processo de purificação: a pedra aurífera bruta é lapidada por Deus para que, à semelhança do ourives divino, possa ser transformada em delicada e rara jóia.

No primeiro verso, Canção 1 do *Cântico espiritual* — “Onde é que te escondeste?” (SJC, 1988a, p. 594) —, encontra-se a alma desesperada diante do mistério e silêncio de Deus. Outros seres espirituais diriam: “Mostra a tua face, pois já não suporto a dor”... SJC, apoiado em Santo Agostinho, observa que este ocultamento é apenas aparente, pois Deus se esconde no mais íntimo do íntimo da alma, que ele chamará de “sumo recolhimento” (*ibid.*, p. 596).⁵⁷ Mas para que a alma penetre neste sumo recolhimento, haverá de renunciar a todas as suas inclinações naturais e apetites, e isso só é possível se a alma deixar-se purificar através da noite dos sentidos e das potências.

Por fim, SJC chamará a atenção para os bens espirituais que este tipo de contemplação elevada deixa na alma: “[...] são unções secretíssimas, e, portanto, delicadíssimas, do Espírito Santo, que ocultamente enchem a alma de riquezas, dons e graças espirituais; porque sendo operações do próprio Deus, ele as faz necessariamente como Deus” (SJC, 1988b, p. 895).

8 Securas da alma

Secura, aridez ou deserto da alma é um tema muito importante na espiritualidade, caracterizando-se pela falta de toques de Deus, de consolações e deleites. Neste item destacam-se dois pontos importantes na teologia espiritual são-joanina: a) o objetivo fundamental da mística não é a busca de “extraordinários espirituais” — ou seja, de graças excepcionais, de dons místicos altíssimos como transes profundos e longos ou mesmo o fenômeno da levitação, ou, ainda, espantosas revelações —, mas do seguimento de Jesus com sua cruz; o que vier de extraordinário é pura graça; b) nem toda aridez ou secura deve ser confundida com a noite escura dos sentidos e das potências. A aridez pode ser um sinal, por exem-

⁵⁷ Veja Santo Agostinho, *Confissões*, Livro III, 6, 11 (1986, p.68) “Tu estavas mais dentro de mim do que a minha parte mais íntima. E eras superior a tudo o que eu tinha de mais elevado.”

plo, de um caminho sem volta em que a pessoa perde definitivamente a fé e todos os sentimentos espirituais para com a Transcendência. O mestre espanhol destaca três critérios de avaliação, como se verá.

Apresento alguns destaques que me parecem mais relevantes nas obras de SJC:

a) Mais importante que todas as visões, consolações, premonições e profundas meditações é a humildade da alma ao assumir sua aridez em trabalhos duros movidos sobretudo pela razão, mas por amor a Deus, mesmo que este estado doloroso demore longo tempo⁵⁸; b) seguir a Cristo na baixeza de tudo o que há de áspero e contrário à nossa vontade natural é o caminho da santidade e perfeição; c) para SJC, o autêntico desprendimento e o espírito de renúncia equivalem à pureza espiritual; trata-se, na verdade, de abraçar uma cruz que é também espiritual, quando o natural que existe em nossa alma deseja intensamente todas as formas de consolação e toques divinos e rejeita qualquer sofrimento; d) querer demasiadamente o espiritual na sua forma de suavidade e gozo é *gula espiritual* para SJC 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”; e) muitas pessoas que tentam o caminho espiritual, depois de gozarem delícias contemplativas, quando voltam à *secura* e aridez, perdem o humor e a alegria, encolerizando-se facilmente. SJC as compara às crianças que antes tinham o leite farto e bom do peito materno e que ficam irritadiças quando ele lhe é tirado; passado este momento, é chegada a hora de a alma enfrentar as trevas da noite escura na perspectiva da sua purificação.

9 Chagamento espiritual, feridas de amor

O conceito de chagamento espiritual ou feridas de amor é importante não somente na teologia espiritual de São João da Cruz, mas em qualquer teologia mística profunda. É um dos sinais efetivos de que a alma foi atingida

⁵⁸ Só para dar um exemplo histórico, S. Paulo da Cruz (1694-1773), fundador dos passionistas, viveu aproximadamente 40 anos em situação de *secura* espiritual e foi esta uma das vias que encontrou para santificar-se.

pelo amor de Deus, “escolhida” por Ele. Tomando consciência da infinitude desse amor, a alma sente-se enamorada, apaixonada pelo Amado e por isso sofre sua ausência, nos momentos em que Ele dela se esconde. Para o místico carmelita, esta situação de “estar ferida” significa o primeiro grau de ascensão mística, ou o início da trajetória da noite escura, como se viu. Não importa tanto se numa situação ou noutra, o que mais interessa é que a alma é convidada, neste seu sofrimento e penar, a iniciar a aventura espiritual de um conhecimento cada vez mais ascendente de Deus.

Utilizando-se de metáforas, SJC ensina que há três formas de a alma sofrer por seu Amado:

a) uma primeira, *ferida* (de amor), é quando a alma ainda é iniciante. É um ferimento leve, que pode ser cicatrizado, caso a alma desista da sua caminhada para Deus.

b) A segunda, *chaga*, já é mais profunda do que a ferida, aberta e permanente; abre-se diante das obras realizadas pelo Verbo de Deus encarnado e dos mistérios da fé.

c) A terceira e última é como um *morrer* pelo Amado, como se toda a alma fosse uma só chaga, uma só dor, uma só morte (sofrimento). Se ela está sendo morta por amor, transforma-se em amor, sendo invadida em todos os seus recônditos pelo Amado. Chega a este extremo através de notícias altíssimas e sublimes do Amado. Neste estágio, o entendimento, já plenamente esvaziado, vivencia aquele “não sei quê” já visto e a linguagem — expressão do intelecto — fica somente nos balbucios e sons ininteligíveis, pois nada sabe expressar do que vive. A experiência de Deus nesta terceira via é rapidíssima; caso contrário, desintegraria o ser. Por ser instantânea, deixa a alma morrendo de amor. SJC chama também esta forma de sofrimento de “enfermidade” de amor. É importante assinalar que os três estágios — ferida – chaga – morte / enfermidade — refletem o processo de ascensão da alma rumo a Deus, de acordo com os degraus e as noites já vistos.

A alma atingida por este “dardo” do amor de Deus sente-se infinitamente incompleta em si mesma e sofre sobremaneira, especialmente

quando os sentidos e as potências lhe oferecem os “manjares” do ser de natureza, ou, mesmo, as pessoas. Tudo se torna vazio, melancólico, a alma vive uma experiência de profundo desterro. Assim, para este ser vazado pela graça, somente o amor de Deus lhe interessa, além do sossego íntimo, necessário ao gozo neste amor sobrenatural.

Nesta inflação de amor, a alma sofre por duas vias: devido às trevas espirituais em que se vê mergulhada, pois muitas vezes teme e receia, e, por outro lado, pelo amor de Deus que funciona nela como combustível. Sentindo-se muitas vezes na escuridão espiritual, vive e experimenta o fogo ardente do amor infinito de Deus, mas, batendo-se ainda em seu ser de natureza, este fogo não consegue iluminar devidamente seu interior. Trata-se, portanto, de dois movimentos aparentemente opostos: um de empobrecimento e outro de enriquecimento, dois pólos que se negam. O sofrimento da alma está em sua incapacidade de ver uma síntese, uma saída *naquele momento específico*. Na comunicação da sua luz divina e amorosa — pois é sempre o amor de Deus quem age —, é normal que aconteça um certo “embaralhamento” das potências: em determinados momentos, fica a vontade ferida, inflamada, desejosa de amar, estando o entendimento na escuridão, no vazio; noutros, o entendimento ilumina-se, mas a vontade não o acompanha, tornando-se quase extática, fria, impotente. Como se trata, entretanto, de uma comunicação eminentemente espiritual, acaba se perdendo uma possível “lógica” para a alma ao utilizar suas categorias normais (naturais) de análise.⁵⁹ Deus age como lhe apraz, da forma que deseja. A alma está em suas mãos, mesmo que no pleno esvaziamento das potências.

10 Enamoramento espiritual

São João da Cruz, com sua sensibilidade poética, estará, o

⁵⁹ “Podemos, portanto, dizer que esta inflamação de amor está na vontade, isto é, abrasa o apetite da vontade; e, assim, repetimos, deve ser chamada, de preferência, paixão de amor, do que ato livre da vontade. A capacidade receptiva do entendimento só pode receber o conhecimento de modo puro e passivo, o que não pode fazer sem estar purificado; daí podemos concluir que, enquanto não chega a esse ponto, a alma sente menos o toque da inteligência do que a paixão do amor” (SJC, 1988d, p. 527-528). Continua SJC a explicar as loucuras do amor, que nenhuma racionalidade do mundo pode entender: “Com as mesmas ânsias e forças de uma leoa ou ursa buscando seus filhotes que lhe tiraram, e sem os achar, *assim anda esta alma chagada a buscar seu Deus* (grifo meu). Como se encontra em treva, sente-se sem ele, e está morrendo de amor por ele” (*ibid.*, p. 530).

tempo todo, comparando o amor de Deus pela alma e desta para com Deus com o amor que une os jovens esposos apaixonados. Famosa torna-se sua leitura do *Livro do Cântico dos Cânticos*, atribuído a Salomão, transformando-o numa parábola do amor divino e no apaixonamento místico da alma. Entretanto, segundo a teologia bíblica moderna, mesmo que esta leitura continue sendo válida, é importante resgatar a dimensão original do amor humano presente nos Cantares — influenciado pela cultura de outros povos que não somente o hebreu, como o egípcio —, amor este que é abençoado e, mesmo, desejado por Deus. Com o advento do cristianismo, o amor conjugal é elevado ao status de sacramento. Segundo São João Evangelista, em sua Primeira Carta (4,7), somente quem ama conhece a Deus, “pois Deus é amor”. Portanto, na essência da relação amorosa, seja ela qual for, desde que verdadeira, Deus já está presente.

Voltando à teologia mística são-joanina, a alma, atingida pelos raios fulgurantes do amor de Deus, enamora-se dele. Adoece e morre por seu amor. Se apaixonada está, já não consegue mais viver distante do seu Amado. Entretanto, diferentemente do que acontece na relação amorosa humana, quando um amante “possui” o outro, sobretudo no exercício da sexualidade, a alma, perdidamente apaixonada por seu Amado, quanto mais se aproxima dele, mais distante Ele fica. Quanto menor a distância (amorosa e mística) imaginada, maior o é na realidade, pois o Mistério transcendental encontra-se sempre *más allá*, incompreensível e intocável. Mesmo no matrimônio espiritual ou na união definitiva da alma com Deus, a primeira jamais deixará de sentir-se ferida de amor, com saudades mortais e crônicas do seu Amado. É neste contexto que se desenha o conceito de *enamoramento espiritual* são-joanino. A seguir, suas principais características.

a) “A alma enamorada é suave, mansa, humilde e paciente” (SJC, 1988c, p. 96); b) no início do caminho do enamoramento, muitas vezes é preciso que haja representações sensíveis como palavras, símbolos, imagens, particularmente para os principiantes; entretanto, à medida que a alma vai subindo os degraus da escada mística, há que se desprender de tudo o que falsifica a verdadeira essência de Deus, que é inimaginável, ininteligível, inatingível; c) estando a

alma verdadeiramente enamorada, falta-lhe tudo o que vem do seu ser de natureza e somente através desse esvaziamento é que o Divino penetra em seu coração; d) fazendo um paralelo ao *Livro do Cântico dos Cânticos* (3,2 e 5,7), a alma, enamorada, sente-se ferida de amor, chagada; procurando pelo Amado, sofre dolorosamente por não conseguir consumir sua posse; e) na concepção do místico, Deus põe em prova a alma, querendo sua ascensão, com todo o tipo de sofrimento e tribulação; entretanto, se enamorada está, confiará no seu amor e superará todos os sofrimentos; f) a alma enamorada tem seu coração roubado pelo Amado e nada neste mundo a satisfaz que não seja a presença de Deus, bem como nada mais a interessa do que fazer o gosto do Amado, concretizar sua vontade; estando chagada e ferida, vazia e suspensa, pergunta ao seu Amor: “Por que assim me deixaste”?⁶⁰; g) a alma enamorada que, na busca desesperada do Amado, deixa tudo para trás, começa a perceber alguns vislumbres da sua presença; quanto mais fugidio o vislumbre, mais apaixonada fica, vivendo uma experiência de morte; na verdade, tem-se aqui uma espécie de “armadilha” espiritual, pois, por mais que a alma imagine tocar o Amado, mais este se distancia da amada, até que a alma, já profundamente abatida, canta: “Mostra tua presença! / Mata-me tua vista e formosura; / Olha que esta doença / De amor jamais se cura, / A não ser com a presença e com a figura”.⁶¹ h) Comentando o segundo verso da segunda estrofe da Canção 13, “Que o cervo vulnerado” (*ibid.*, p. 653 e 657), SJC compara Deus ao cervo ferido e a alma à sua companheira; quando nesta condição de sofrimento, ele busca as altas montanhas para aliviar sua dor nas águas frescas e cristalinas, a alma, também ferida de amor, recebe do Amado suas carícias, pois ambos são solidários em sua situação de seres feridos; se ambos estão chagados de amor, mais ainda precisam da presença um do outro; i) a alma enamorada, mesmo estando preparada para um encontro mais prolongado com o Amado através da união, muitas vezes deseja a violência do rompimento,

⁶⁰ Parafrazeando a Canção 9 do *Cântico espiritual* (SJC, 1988a, p. 631; 633-634), penúltimo verso: “Por que assim o deixaste?”.

⁶¹ Original: “*Descubre tu presencia / Y máteme tu vista y hermosura; / Mira que la dolencia / De amor, que no se cura / Sino com la presencia y la figura*” (*ibid.*, p. 639).

como, por exemplo, a penetração do relâmpago em seu âmago por um infinitesimal instante; esse *flash* de luz trará muito mais gozo espiritual do que acontece com as almas que demoram um grande tempo para abrasar-se; mas a alma profundamente ferida e chagada pelo amor do Esposo deseja mesmo a violência do término da vida contingente e natural, para entrar definitivamente na visão beatífica daquele que a feriu de amor; j) por fim, já em estado de união, sendo favorecida a alma por inúmeras graças que Deus lhe concede, conhecendo mais e profundamente a si mesma, suas potências são iluminadas e abrasadas pelo amor divino que lhe é oferecido, refletindo, assim, tal amor e que volta à sua origem; completa-se, portanto, a união: aquele que ama (Deus) é também amado por sua esposa, a alma, que o faz com todas as suas forças e potências espiritualizadas.

11 Mundo

Para SJC, não há liberdade nem poder no mundo, pois estando este distante de Deus, só gera “servidão, angústia e cativoiro” (SJC, 1988e, p. 150).⁶²

Para que haja uma pacificação das quatro paixões naturais, é necessário que a alma se esvazie de tudo o que seja apetite e delícias do mundo; assim, ela deve ser desnudada e empobrecida de tais desejos por amor a Cristo.

No combate ao mundo e seus valores, SJC é rigorosíssimo, dentro do contexto da sua época. Assim, a pessoa espiritual deve: a) desprezar a si própria; b) acusar-se de todas as suas limitações e misérias, além de desejar que todos também assim o façam, e c) evitar qualquer ato, gesto ou palavra que a leve a um sentimento de auto-estima, desejando que os

⁶²“Os que rodeiam a cidade são os tratos do mundo; quando encontram alguém à procura de Deus, então lhe fazem muitas chagas de dores, penas e desgostos, em razão de a alma não achar neles o que pretende, mas, ao contrário, só lhe servirem de impedimento” (*ibid.*, p. 636).

outros também o façam.⁶³

Comentando os pecados da cobiça desenfreada e da avareza, SJC atualiza suas palavras como se as dissesse para nós hoje. Nesse estado, os indivíduos estão totalmente mergulhados nos prazeres, bens e negócios do mundo, sendo extremamente espertos, buscando sempre a maior vantagem possível e enganando os outros. Neste amor apaixonado pelos bens temporais, acabam fazendo do dinheiro e do que ele propicia seus deuses e ídolos, não poupando nem mesmo a graça do processo de mercantilização (cf. At 8,18-19). Se a alma está assim submersa e encharcada nos valores do mundo, não há mais espaço para Deus.

Uma outra forma de o mundo se manifestar na vida da pessoa é o fato de esta querer que Deus sempre faça sua própria vontade e não o contrário. Sente-se, assim, como que “dona” dos desígnios de Deus, jamais imaginando a hipótese de se tornar suficientemente humilde para que a vontade de Deus seja concretizada em sua vida. Trata-se de idolatria bruta!

⁶³ Considero ser fundamental uma releitura do rigorismo do carmelita espanhol. Sabe-se que faz parte da história da Igreja *a ascese da busca do sofrimento enquanto possibilidade concreta de santificação*. O pensamento são-joanino encontra eco neste contexto: quanto maior o sofrimento, maior o nível de santificação pessoal. Hoje, ao assistirmos ao niilismo exacerbado da sociedade globalizada, centrada no culto obsessivo ao eu, em que todos são convidados a olhar para seus próprios umbigos e a manter-se belos e atraentes até os 80 anos de idade, as palavras de SJC parecem estar distantes de nós milhares de anos. Penso que uma possível “tradução” daquelas palavras seja mais ou menos assim: nota-se a cada ano que passa uma complexidade caótica que se avoluma. Ao invés de o sofrimento humano ser estancado ou caminhar nesta direção, sente-se que tudo mostra exatamente o contrário. Diante do horror, da estupidez humana, da brutalidade e violência que se nos apresentam, somos chamados à solidariedade por causa da fé, que está no reino da *caritas*. Por outro lado, vê-se claramente que sem a dimensão transcendental da vida, tudo perde o sentido neste mundo enlouquecido; ou seja, o mundo só tem sentido se transformado e transfigurado pela graça de Deus. Assumindo nosso ser de natureza que sempre está distante de Deus, mesmo na santidade, somos chamados também à humildade, no reconhecimento das nossas misérias pessoais e coletivas. Na verdade, o “combate ao eu” de SJC poderia soar hoje como um sadio convite à prática da verdadeira humildade. Se humildes somos, estamos abertos à graça; se esta penetra o mais íntimo da nossa alma, somos transformados; se se opera em nós uma transformação espiritual, somos capazes de nos colocar a serviço do próximo, especialmente dos mais empobrecidos e marginalizados da sociedade, mas sem qualquer pretensão de transformar o mundo em sua dimensão global. Se somos impulsionados pela graça em nossa ação, cai a pretensão (pois é orgulho e vaidade) e aumenta sua eficácia espiritual; não porque somos nós que agimos, mas, ao contrário, é Deus que age em nós.

— de forma semelhante ao apego ao dinheiro e aos bens materiais.

12 O problema do desejo *versus* o nada e o vazio

O desejo infinito plantado no coração humano e o seu oposto que é o nada desejar como uma maneira de se atingir a felicidade, quer natural ou sobrenatural, é um dos temas centrais da mística em geral e da teologia mística de S. João da Cruz em particular. Para ele, a única forma de a alma progredir em seu processo de ascensão mística é negando a si própria os apetites e desejos naturais. Através da negação do que é natural, da sua própria constituição como ser de natureza, a pessoa vai, assim, sendo espiritualizada, sobrenaturalizada, transformada pelo próprio Deus. Neste movimento, o Divino penetra o humano, dilacera-o, jogando-o a um patamar mais elevado de existência. Os degraus da escada mística mostram o processo, passo a passo. Entretanto, para que a alma realize a subida (do Monte Carmelo, que simboliza a ascensão para Deus), é necessário que ela seja purificada, muitas vezes através de uma longa marcha. Esta acontece na treva da noite escura dos sentidos e das potências, chegando, enfim, a alma, às duas últimas formas de união (nono e décimo degraus), particularmente ao matrimônio espiritual, sendo este a maior “altitude mística” a que um ser humano pode chegar nesta vida terrena. Este último degrau seria uma espécie de visão beatífica por antecipação, em que SJC afirma que a alma chega a soltar-se da dimensão corpórea.

A seguir, os detalhes de como se dá esta oposição em SJC.

O verdadeiro desejo do coração, que é “ver” ou “possuir” Deus, só é possível por meio da negação radical dos nossos desejos⁶⁴, mesmo aqueles que consideramos os mais “naturais” — aqui, enquanto seres de natureza que desejamos o que nos apetece. Muito mais simples do que a questão da sexualidade, por exemplo, a fome por alimento deve ser

⁶⁴ “[...] deixando após si todos os gostos temporais e espirituais que encontra ou pode encontrar neste mundo, há de desejar com ardente desejo chegar ao que excede todo gosto e sentimento” (SJC, 1988e, p. 193). Quanto ao desejo de companhia ou, mesmo, do amor humano, afirma o místico: “[...] a alma desejosa de Deus não pode achar consolo na companhia de criatura alguma, e, ao contrário, tudo lhe dá e causa maior solidão, enquanto não encontra seu Amado!” (SJC, 1988a, p. 784).

negada através da ascese. Como? Utilizando-se apenas do alimento estritamente necessário para a reposição das energias vitais. O que ultrapassa este mínimo (ou limite) já seria gula, isto é, um desregramento do natural. Assim, o querer humano deve ser “mortificado”, na linguagem de SJC.⁶⁵

Todos os sentidos e potências naturais devem ser esvaziados para que cesse o desejo. A mais importante, entretanto, é a memória, pois nela ficam registradas todas as nossas sensações, gostos, prazeres, deleites, consolações, etc. Ela toma as impressões do passado e as projeta no futuro através da imaginação e fantasia. Esvaziada a memória, é como se a alma estivesse numa espécie de “suspensão”, livre para se preocupar apenas com o que mais lhe interessa: a busca do amor de Deus, que está dentro e fora de si.

Na seguinte passagem, SJC exprime a amplitude da sua concepção de negação dos sentidos, deixando, quanto a estes, a alma totalmente vazia:

Quando a alma priva o seu apetite no gosto de tudo quando pode deleitar o sentido auditivo, permanece no escuro e no vazio quanto a esta potência.⁶⁶ Em renunciando ao gosto nas coisas que podem agradar ao sentido da vista, fica igualmente, segundo este, às escuras e no vazio. Em negando ao sentido do olfato toda a suavidade que lhe advém dos olores, do mesmo modo se põe na obscuridade e no vazio relativamente a esta potência: e se renunciar ao sabor de todos os manjares que podem satisfazer ao paladar, também permanece, quanto a este sentido, às escuras e sem nada. Finalmente mortificando-se em todos os deleites e contentamentos que pode receber quanto ao sentido do tato, do mesmo modo fica a alma, segundo esta potência, na obscuridade e no vazio. (SJC, 1988e, p. 146-147)

Portanto, quanto aos sentidos, SJC propõe a alma o vazio total. Não somente dos sentidos, mas também das potências e da própria alma; se ela passa a se considerar nada juntamente com as coisas do mundo, é porque espera o tudo de Deus. E esta nadificação só é possível se a alma tiver “ânimo para transpor os estreitos limites da sua natureza” (*ibid.*, p.

⁶⁵ Numa tentativa de enquadramento psicológico, pode-se falar de “repressão” do desejo que traria, à frente, recalques patológicos. Mas aponta-se também para a “sublimação”, que seria a canalização do desejo não assumido.

⁶⁶ Equivoca-se aqui Frei João: ao invés de “potência”, deveria ter utilizado a expressão “quanto a este sentido”. Veja, adiante, mais dois equívocos.

193), tanto internamente quanto externamente, entrando, assim, em “limite sobrenatural” (*ibid.*). Isto é, saindo dos limites naturais, penetra em ténue limite sobrenatural, pois aí estando, já não mais possui controle do seu pensar, querer ou imaginar; em última instância, nada mais pensa, quer ou imagina. Tem-se aqui uma nadificação no amor, pois neste patamar de altíssima experiência mística, o Amado impõe à amante (alma) os limites que lhe aprouver.

Entretanto, é importante registrar que o esvaziamento das potências é ainda mais difícil, pois não depende de qualquer mortificação ou sublimação. Como deixar de querer? De imaginar coisas? De pensar soluções para os problemas? Como deixar de usar a razão discursiva ou rebaixá-la até um determinado nível mínimo para que o sobrenatural possa florescer?

Quando os sentidos e as potências (naturais e sobrenaturais) tornam-se plenamente vazias — ou estão em processo de esvaziamento — ⁶⁷, surge a noite, a treva e o sofrimento. Neste momento, a alma apóia-se exclusivamente nas virtudes teológicas “finas”, purificadas, também esvaziadas de quaisquer representações. A alma, chegando a este nada dos sentidos e das potências, encontra o *TUDO* de Deus.⁶⁸

13 O sentido da ação (obras)

⁶⁷ Aconselha SJC: “Procure... Não a querer algo, e sim, a nada querer . Não a andar buscando o melhor das coisas temporais, mas o pior; enfim, desejando entrar por amor de Cristo na total desnudez, vazio e pobreza de tudo quanto há no mundo” (SJC, 1988e, p. 181, grifo meu).

⁶⁸ Antes de concluir seu tratado *Subida do Monte Carmelo* (que, na verdade, ficou inconcluso), aproximadamente no ano de 1585, ainda no período 1578-1579, Frei João da Cruz escreveu algumas anotações, *Monte de Perfeição*, que eram utilizadas como roteiro para seus ensinamentos, aconselhamentos e direções espirituais. Aqui reproduzo as oito sentenças que já estavam presentes como esboço na primeira obra e são retomadas na definitiva, podendo ampliar um pouco mais a visão do nada e do vazio são-joaninos — omito a numeração: “Para chegares a saborear tudo, / Não queiras ter gosto em coisa alguma. // Para chegares a possuir tudo, / Não queiras possuir coisa alguma. // Para chegares a ser tudo, / Não queiras ser coisa alguma. // Para chegares a saber tudo, / Não queiras saber coisa alguma. // Para chegares ao que não gostas, / Hás de ir por onde não gostas. // Para chegares ao que não sabes, / Hás de ir por onde não sabes. // Para vires ao que não possuis, / Hás de ir por onde não possuis. // Para chegares ao que não és, / Hás de ir por onde não és” (SJC, 1988e, p. 182).

Evocando a passagem de S. Tiago (2,18-20)⁶⁹, SJC salienta que de nada adianta a alma estar empenhada no esvaziamento dos sentidos e das potências em vista da sua ascensão a Deus, se não leva em conta a caridade. Sem esta virtude, na forma de ação e obras, todos os esforços são em vão. Assim, a potência da vontade deve sempre estar atrelada ao amor de Deus em primeiro lugar, e, como consequência, sua expressão no amor ao próximo.

As obras na vida dos cristãos devem sempre estar dirigidas ao amor de Deus, numa perspectiva de fé. Segundo SJC, de nada valem todas as obras do mundo, se não estiverem atravessadas pela graça de Deus. O que espiritualiza e sobrenaturaliza a obra é a graça. E esta só é possível através da fé. Além do mais, as obras das pessoas espirituais devem ser escondidas do mundo, como ensina Jesus. Se o gozo, a consolação ou mesmo a vaidade forem buscadas nelas, perdem todo e qualquer valor. A partir da leitura de SJC, podemos deduzir que na pessoa rasgada pela graça é o próprio Deus que atua no mundo, a exemplo de Jesus de Nazaré. Encerrados em nosso ser de natureza, a ação perde qualquer sentido místico.

Utilizando-se, como Teresa, da passagem de Marta e Maria (cf. Lc 10), SJC indica a excelência da postura de Maria, que buscou a melhor parte. Neste aspecto, Frei João é muito mais radical do que Teresa, pois em sua teologia “a única coisa que vale em essência é o amor que a pessoa coloca em suas ações”. Mais: o puro amor (contemplativo) a Deus vale mais do que todas as obras do mundo. Aí o sentido da vida contemplativa radical, da vocação à solidão *por causa do amor de Deus*.

Quanto às pessoas que estão perdidas na pura atividade, escreve o Autor:

Considerem aqui os que são muito ativos e pensam abarcar o mundo com suas pregações e obras exteriores: bem maior proveito fariam à Igreja, e maior satisfação dariam a Deus [...] se gastassem ao menos a metade

⁶⁹ “Alguém poderia dizer ainda: «Você tem a fé, e eu tenho as obras. Pois bem! Mostre-me a sua fé sem as obras, e eu, com as minhas obras, lhe mostrarei a minha fé.» Você acredita que existe um só Deus? Muito bem! Só que os demônios também acreditam, e tremem! Insensato, quer ver como a fé sem as obras não tem valor?”.

do tempo empregado nessas boas obras, em permanecer com Deus na oração, embora não houvessem atingido grau tão elevado [...]. Muito mais haviam de fazer, não há dúvida, e com menor trabalho, numa só obra, então, do que em mil, pelo merecimento de sua oração na qual teriam adquirido forças espirituais. *Do contrário, tudo é martelar, fazendo pouco mais que nada, e, às vezes nada, e até prejuízo.* (SJC, 1988a, p. 753, grifo meu)

Nessa passagem do *Cântico espiritual*, tem-se claramente a relação: a vaidade e a presunção a que são levadas as pessoas que se prendem somente à atividade, deixando de lado o cultivo da espiritualidade. Apartando a vida espiritual da sua existência, deixam de se aprofundar no caminho da graça que lhes é dada por Deus a partir da sua misteriosa e gratuita vontade, mas dependente da liberdade humana (querer ou não a graça, buscá-la ou não). O *martelar* significa a pessoa se esperneando em sua natureza humana, achando que com isso está mudando o mundo; na verdade, está apenas aprisionada em seu “natural”, impedindo a si própria — e, muitas vezes, aos outros também — de dar o salto para a Transcendência, para a experiência mística, sobrenaturalizando-se, bem como sua ação.

Contemplar a Deus é, no fundo, a alma estar agindo a partir da graça divina e não dos impulsos naturais. É a própria graça que faz com que haja na pessoa uma atitude de adoração, “qualificando” toda e qualquer ação; isto é, transformando-a de algo movido apenas pela lógica humana em outra coisa, de natureza diversa, alimentada pela lógica divina. Daí os frutos resultantes, como as virtudes evangélicas da bondade, da misericórdia, do amor, da mansidão, da coragem, etc. Privada da graça, a alma, mesmo que repleta de ações e feitos extraordinários, caminha na cegueira de sua natureza limitada e mortal.

14 Visões

Os vários dons do Espírito concedidos à alma (visões, consolações especiais, revelações, premonições espirituais, dom de profecia, de cura, etc.) não devem ser buscados enquanto *gula espiritual*, como ensina SJC. A alma atingida pelo amor de Deus, ferida e chagada por Ele, deve, antes, buscar o aprofundamento desse amor através de oração, atitudes e obras; para além de tudo, de uma profunda humildade. Mais valem mil securas

e desertos, mas que estejam no verdadeiro caminho espiritual, do que todas as visões e consolações do mundo: o ser espiritual não deve buscar a “experiência de Deus em si”, mas, antes, realizar a vontade de Deus em sua vida. Quanto mais essa vontade divina é realizada, maior a intimidade com aquele que se ama; se maior é a intimidade, certamente Deus haverá de se manifestar em seus desígnios de amor, conforme lhe aprouver — e não de acordo com o desejo e a “fome” da alma.

Início com as definições. Segundo SJC, as visões espirituais são classificadas de dois modos:

a) as “visões de substâncias corpóreas” que

são acerca de todas as realidades materiais, celestes e terrestres, que a alma pode ver estando no corpo, mediante certa luz sobrenatural emanada de Deus; nessa luz pode ver todos os seres distantes, no céu ou na terra. (SJC, 1988e, p. 292)

SJC compara as visões corpóreas a uma determinada maneira de ver, interior, sobrenatural, que é própria da alma quando atravessada pela graça. Trata-se da *visão intelectual* a que me referi. É rapidíssima e clara como se fosse um relâmpago. Mesmo assim, a imagem apreendida fica como que impressa na “retina da alma”. Quando a memória a recupera, é como se fosse a visão original. Dessa maneira, o efeito produzido na alma é excelente, trazendo-lhe paz, luz, alegria, pureza, suavidade, amor, humildade, etc. (cf. *ibid.*, p. 295)

b) As “visões de substâncias incorpóreas” que

[...] não se podem ver com essa luz sobrenatural já referida; exigem outra mais sublime que é chamada lume de glória. Tais visões, portanto, de substâncias incorpóreas, como as de anjos ou almas, não são deste mundo, nem podem ser vistas em corpo mortal; se Deus as quisesse comunicar à alma como são essencialmente, no mesmo instante ela abandonaria o corpo e seria arrebatada da terra. (*ibid.*, p. 293)

Mesmo não sendo deste mundo, SJC afirma que tais experiências são dadas por Deus a pouquíssimas, raríssimas pessoas, graça semelhante

à que foi concedida a S. Paulo, quando ele teve a visão do sétimo céu (cf. 2Cor 12). O Apóstolo não saberia dizer se sua experiência foi vivida no corpo ou fora dele. Desse modo, a alma é tocada por Deus em seu íntimo mais íntimo, “mediante suavíssimos toques e graças de união” (*ibid.*, p. 294).

Numa perspectiva mais ampla, as visões sobrenaturais nem sempre ocorrem como imaginamos apreendê-las. Tomando o caso concreto do *dom da profecia*, como ele normalmente se realiza no tempo cronológico, podemos imaginar uma coisa e acontecer outra. SJC, servindo-se de várias passagens escriturísticas, tenta mostrar que, no caso das profecias, enquanto nós — que estamos recebendo as revelações — navegamos no tempo cronologicamente definido, a fonte dos dons (Deus ou o Espírito Santo) está para além do tempo. Daí o perigo de certos enganos.

Deus, quando mostra a si próprio ou algo que queira à alma, seu desígnio fundamental é revelar uma determinada essência contida naquele fenômeno, que nem sempre condiz com a forma ou a letra⁷⁰ do que se apresenta no imediato. Daí a necessidade do dom do discernimento para não se cometerem erros dos mais variados. Neste aspecto particular, a alma que vivencia a experiência deve renunciar aos sentidos — que a podem enganar —, apegando-se à obscuridade da fé. Além do mais, querer comunicar-se com Deus privilegiadamente, por via sobrenatural, significa tentá-lo; isto é, demandar algo, mesmo que espiritual, mas que não está em seus desígnios.

Apoiando-se em 1Cor 2,14-15⁷¹, SJC afirma que “existe um descompasso gritante entre nosso ser de natureza e nosso ser espiritual”, a que somos chamados pela vivência das virtudes teológicas, via intimidade com Deus por meio do aprofundamento da vida de oração / experiência mística. Dessa maneira, os sentidos e potências devem ser transformados para que possamos receber as notícias divinas sem o perigo de graves erros.

⁷⁰ Refere-se aqui à linguagem falada ou escrita.

⁷¹ “Fechado em si mesmo, o homem não aceita o que vem do Espírito de Deus. É uma loucura para ele, e não pode compreender, porque são coisas que devem ser avaliadas espiritualmente. Ao contrário, o homem espiritual julga a respeito de tudo, e por ninguém é julgado.”

Fundamentando-se na teologia mais clássica de sua época, SJC contesta os seres espirituais que querem visões e revelações como puro gozo espiritual, ou, até mesmo, como certa acomodação e “luxo” espirituais. Segundo o místico, no AT Deus tinha necessidade de falar e manifestar-se a seu povo, pois havia a esperança da vinda do Messias – Cristo. Uma vez manifesto este, nada mais há que ser revelado ou dito, pois toda a revelação de Deus cumpriu-se no Verbo de Deus (cf. Hb 1,1).

Se a alma quer conhecimentos ou revelações espirituais, que contemple o Cristo, pois tudo está nEle. Entretanto, isso não quer dizer que Deus não possa se revelar sobrenaturalmente à alma. Pode, e isso efetivamente acontece. Só que de forma misteriosa e inesperada, quando a Deus assim aprouver.

15 Perfeição

Em sua amplitude e profundidade, a perfeição mística e evangélica não pode ser rigorosamente definida, mas apenas vivida e experimentada, sobretudo através dos sofrimentos de todos os tipos e espécies que são colocados na estreita vereda da alma. Noutras palavras, a própria alma coloca em seu interior os aguilhões que a impedem de uma verdadeira ascensão espiritual. Esse caminho de sofrimento significa para SJC a renúncia a todas as coisas e aos apetites naturais dos sentidos, filtrados pelas potências. Para que a alma chegue à plenitude da perfeição, deve estar vazia, nua e purificada de tudo aquilo que a atrai ao seu modo de ser natural.

Neste processo ascensional, a vontade cumpre um papel primordial, pois ela, mais do que as outras potências, direcionará os sentidos e as demais potências nesta via de purificação. O fundamento é a vontade estar completamente amarrada ao amor de Deus e somente desejar a união com o Amado. Como fala Teresa, estando a vontade “cativa” e presa ao amor de Deus, conseqüentemente os sentidos e as demais potências são ordenados neste fim espiritual.

À medida que a alma vai caminhando nesta vereda de perfeição, deixa naturalmente de lado todas as mediações materiais que a ligam a

Deus, como objetos, imagens e outras. Isto não quer dizer que tais mediações não tenham importância no processo de crescimento espiritual. Fazendo parte dele, quando a alma ainda está pobre e iniciante, precisa de tais alimentos líquidos como os bebês, para depois ingerir os sólidos, que lhe darão mais forças. Da mesma maneira, os sentidos e as potências são esvaziados, os pensamentos desconstruídos, as imagens passam pela des-imaginação, para que se chegue à pura e *obscura* fé, à pura e *vazia* esperança, à pura e *seca* vontade. Tal esvaziamento pode, aparentemente, trazer descontentamento à alma, e é realmente assim quanto mais apartada de Deus estiver, buscando gozo e consolo fora do Amado. Mas o verdadeiro contentamento é espiritual e somente Deus e sua presença poderão satisfazê-la, mesmo que seja na obscuridade dos sentidos, em sua presença que é, ao mesmo tempo, plena e fugidia.

Por fim, para que a alma chegue a este estado de perfeição, SJC acentuará o que já foi apontado em vários trechos deste escrito, mas que é um ponto fundamental da doutrina mística são-joanina (SJC, 1988b, p. 891-892): Deus comunica-se com a alma por meio de um “saber simples e amoroso” e ela o recebe numa “atenção simples e amorosa”. Mas para que isso aconteça, a alma deve abandonar sua lógica natural (“modo natural ativo, pois o sobrenatural não cabe no natural”). A alma só produz o natural à medida que Deus, que a habita, assim o indicar com sua graça e inspiração. Há, portanto, a necessidade de a alma não estar apegada a coisa alguma; isto é, plenamente purificada de suas elucubrações intelectuais e apegos afetivos, “porque se requer o espírito tão livre e aniquilado acerca de tudo”. Em seu fechamento, “isto se realiza em suma tranquilidade e paz, escutando e ouvindo a alma o que fala nela o Senhor Deus,” pois “a voz de Deus fala esta paz nesta solidão”.

Referências

A BÍBLIA de Jerusalém. Tradução diretamente dos originais. Tradução das introduções e notas de “La Sainte Bible”, edição de 1973, publicada sob a direção da “École Biblique de Jérusalem”. 2. impr. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA Sagrada (Edição Pastoral). Tradução da Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus. 42. impr. São Paulo: Paulus, 2000.

Agnes, São Paulo, (6), 87-144, 1.sem., 2007

CHAVE Bíblica. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1970.

FIORES, S. de; GOFFI, T. (dir.) *Dicionário de espiritualidade*. 2 ed. S. Paulo: Paulus, 1993.

GAMA, Renato. Principais conceitos e discussões espirituais em Santa Teresa de Jesus. *Agnes: caderno de pesquisa em teoria da religião*. São Paulo: Oficina do Livro, n.4, p.127-172, 2006.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

SÃO JOÃO DA CRUZ. Cântico Espiritual (Grandes comentários e tratados orgânicos). In:_____ *Obras completas*. 2.ed. Petrópolis: Vozes / Carmelo Descalço do Brasil, 1988a. p. 573-821.

_____. Chama viva de amor (Grandes comentários e tratados orgânicos). In:_____ *Obras completas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes / Carmelo Descalço do Brasil, 1988b. p. 823-930.

_____. Ditos de luz e amor. In:_____ *Obras completas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes / Carmelo Descalço do Brasil, 1988c. p. 91-111.

_____. Noite Escura (Grandes comentários e tratados orgânicos). In:_____ *Obras completas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes / Carmelo Descalço do Brasil, 1988d. p. 437-572.

_____. Subida do Monte Carmelo (Grandes comentários e tratados orgânicos). In:_____ *Obras completas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes / Carmelo Descalço do Brasil, 1988e. p. 133-435.

SCIADINI, Fr. P. Introdução geral e cronologia da vida de São João da Cruz. In: SÃO JOÃO DA CRUZ. *Obras completas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes / Carmelo Descalço do Brasil, 1988.

SILVA, D. F. da. (trad.) *A poesia mística de San Juan de la Cruz*. S. Paulo: Cultrix, 1984.

SGARBOSSA, M.; GIOVANNINI, L. *Um santo para cada dia*. 4. ed. S. Paulo: Paulus, 1996.

PONDÉ, L. F. *Meister Eckhart e Marguerite Porete*. Curso ministrado no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião. Anotações de sala de aula. São Paulo: PCRE / PUC, 2. sem. 2000

Recebido em fevereiro de 2007

Aprovado em março de 2007