



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**ARTUR VIANA DO NASCIMENTO NETO**

**A ESTÉTICA DO ÊXTASE: O CONCEITO DE BELEZA NA LITERATURA DE  
JOÃO DA CRUZ**

**FORTALEZA**

**2024**

ARTUR VIANA DO NASCIMENTO NETO

A ESTÉTICA DO ÊXTASE: O CONCEITO DE BELEZA NA LITERATURA DE JOÃO  
DA CRUZ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Literatura. Área de concentração: Literatura Comparada.

Orientadora: Profa. Dra. Fernanda Suely Muller.

Coorientador: Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra.

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- N193e Nascimento Neto, Artur Viana do.  
A estética do êxtase : o conceito da beleza na literatura de João da Cruz / Artur Viana do Nascimento Neto. – 2024.  
113 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza, 2024.  
Orientação: Profa. Dra. Fernanda Suely Muller.  
Coorientação: Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra.
1. Mística. 2. Beleza. 3. João da Cruz. I. Título.

CDD 400

---

ARTUR VIANA DO NASCIMENTO NETO

A ESTÉTICA DO ÊXTASE: O CONCEITO DE BELEZA NA LITERATURA DE JOÃO  
DA CRUZ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Literatura Área de concentração: Literatura Comparada.

Aprovada em: 29/05/2024.

BANCA EXAMINADORA

---

Profa. Dra. Fernanda Suely Muller (Orientadora)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra (Coorientador)  
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

---

Profa. Dra. Maria José Caldeira do Amaral  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

---

Profa. Dra. Maria Inês Pinheiro Cardoso  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Orlando Luiz de Araújo  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

À Ordem Carmelita Descalça (OCD e OCDS)  
A Rómulo Cuartas Londoño, *in memoriam*.

## AGRADECIMENTOS

À Beleza que João da Cruz, em toda sua vida, amou, contemplou, cantou e à qual, no fim da vida, se entregou.

A meus familiares, sobretudo a meus pais Artur e Aurileide e minhas irmãs Decya e Eulália, que, com uma vida simples e humilde, transmitiram para mim os mais dignos e belos princípios.

A meus amigos e irmãos carmelitas, que comigo buscam se aproximar da *“hermosura que solo se ve por fe”*.

A minhas amigas de graduação, Deislania, Dalete e Thaisnara, que comigo atravessaram o feliz e exigente caminho do curso de Letras.

A meus professores e mestres, os quais, ao longo de minha vida, me fizeram amar e desejar o conhecimento, especialmente a partir de seu exemplo. Reverência de modo especial às professoras Hebe e Maria das Dores, aos professores Josenir, Edir e Marcelo Magalhães.

Aos professores que estiveram envolvidos neste trabalho: profa. Fernanda, pela confiança, compreensão e empatia em todos os momentos; prof. Cícero, pela generosa abertura e acolhimento; profa. Maria José, pelo carinho que me devota e pelas reflexões e legado intelectual acerca da mística; profa. Inês, pela docilidade e importantes contribuições; prof. Orlando pela erudição que me inspira e anima.

A meus amigos de Ávila, que gentilmente abriram para mim as portas de uma das maiores e melhores bibliotecas sobre a mística e os místicos. A meus irmãos do Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista (CITeS), Myrna, Raúl, Teresa, minha gratidão imensa.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil. À CAPES, meu muito obrigado.

## RESUMO

Tanto a beleza quanto a experiência mística são temas que, desde os gregos, têm sido pensados nas ciências humanas de perspectiva ocidental. No entanto, é apenas a partir da modernidade que a beleza se torna objeto preferencial da estética e a mística passa a ser discutida em outros âmbitos fora do escopo estritamente religioso. Aproximar uma da outra pode não ser um movimento tão evidente, mas, diferente de uma primeira impressão, a contemplação do belo e a experiência mística são elementos que não só convergem como se reclamam mutuamente. Em nosso trabalho, propomos um diálogo entre ambos os conceitos, analisando-os à luz da obra literária do místico e poeta espanhol João da Cruz (1542-1591). Para o religioso, o progresso e a representação da experiência espiritual podem ser interpretados em chaves estéticas. Primeiramente, discutimos que, para além das possíveis interpretações que o belo pode assumir na obra sanjuanista, para o contemplativo, a beleza por excelência é a divindade em direção à qual ele se dirige numa ascendente caminhada amorosa. Em segundo lugar, analisamos como nosso autor tenta representar a experiência do belo divino na materialidade literária, primeiramente em seus poemas, que pretendem ser uma transcrição do encontro místico, e, em seguida, nos comentários, estes declarados *a posteriori* já sob a égide da razão. A experiência estética juancruciana está diretamente relacionada à mística amorosa por ele testemunhada. Ao longo da pesquisa, estabelecemos diálogo com a filosofia, com a teologia, com a ciência das religiões, saberes esses que lançam luzes para o tratamento interpretativo da literatura de João da Cruz que pretendemos levar a cabo.

**Palavras-chaves:** mística; beleza; João da Cruz.

## RESUMEN

Tanto la belleza como la experiencia mística son temas que, desde los griegos, han sido considerados en las ciencias humanas desde una perspectiva occidental. Sin embargo, es solo a partir de la modernidad que la belleza se convierte en objeto preferencial de la estética y la mística comienza a ser discutida en otros ámbitos fuera del estricto ámbito religioso. Aproximar una de la otra puede no ser un movimiento tan evidente, pero, a diferencia de una primera impresión, la contemplación de lo bello y la experiencia mística son elementos que no solo convergen, sino que se reclaman mutuamente. En nuestro trabajo, proponemos un diálogo entre ambos conceptos, analizándolos a la luz de la obra literaria del místico y poeta español Juan de la Cruz (1542-1591). Para el religioso, el progreso y la representación de la experiencia espiritual pueden interpretarse en claves estéticas. En primer lugar, discutimos que, más allá de las posibles interpretaciones que lo bello puede asumir en la obra sanjuanista, para el contemplativo, la belleza por excelencia es la divinidad hacia la cual se dirige en un camino ascendente de amor. En segundo lugar, analizamos cómo nuestro autor intenta representar la experiencia de lo bello divino en la materialidad literaria, primero en sus poemas, que pretenden ser una recreación del encuentro místico, y luego en los comentarios, estos declarados a posteriori ya bajo la égida de la razón. La experiencia estética juancruciana está directamente relacionada con la mística amorosa que él atestigua. A lo largo de la investigación, establecemos un diálogo con la filosofía, la teología y la ciencia de las religiones, conocimientos que arrojan luz sobre el tratamiento interpretativo de la literatura de Juan de la Cruz que pretendemos llevar a cabo.

**Palabras clave:** mística; belleza; Juan de la Cruz.

## LISTA DE SIGLAS E INSTRUÇÃO PARA CITAÇÕES

### Obras de João da Cruz<sup>1</sup>

CA	Cântico Espiritual, primeira redação
CB	Cântico Espiritual, segunda redação
Ch A	Chama Viva de Amor, primeira edição
Ch B	Chama Viva de Amor, segunda edição
N	Noite Escura
S	Subida do Monte Carmelo

### Obras de Teresa de Jesus<sup>2</sup>

C	Caminho de Perfeição
M	Castelo Interior ou Moradas
R	Relações ou Contas de consciência
V	Livro da Vida

---

<sup>1</sup> Para as fontes sanjuanistas, estamos considerando, nesta pesquisa, duas edições das Obras Completas, uma portuguesa (Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2005) e outra espanhola (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009). Quanto às referências dos textos citados, adotaremos, neste trabalho, o modelo universalmente padronizado de citação dos escritos de João da Cruz, a saber: o número que precede a sigla das obras *Subida do Monte Carmelo* (S) e *Noite Escura* (N) dizem respeito ao livro que integra os respectivos tratados. Em *Cântico Espiritual* e *Chama Viva de Amor* não encontramos nenhum número antes da sigla porque essas obras não foram divididas em partes ou livros. O primeiro número que vem logo após a sigla da obra corresponde ao capítulo. Separado por vírgula, o que vem na sequência diz respeito ao parágrafo no qual se localiza o texto citado, *e. g.*: 3S 22, 5: Terceiro livro (ou terceira parte) da Subida do Monte Carmelo, capítulo 22, parágrafo 5 | CB 39, 2-5: Cântico Espiritual (segunda redação), canção 39, parágrafos de 2 a 5 | 2N 21, 2.4.6: Segundo livro (ou segunda parte) da Noite Escura, capítulo 21, parágrafos 2, 4 e 6 (ou seja, apenas os pares) | Ch A 1, 4-6; 2, 7; 3, 2-8. 10. 12: Chama Viva de Amor (primeira redação), canção 1, parágrafos de 4 a 6, canção 2 (da mesma obra), parágrafo 7, canção 3 (ainda de Chama), parágrafos de 2 a 8 e depois, isoladamente, parágrafos 10 e 12.

<sup>2</sup> Para as fontes teresianas, estamos considerando, nesta pesquisa, a edição portuguesa das Obras Completas (Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2015). Quanto às referências dos textos citados, adotaremos, neste trabalho, o modelo universalmente padronizado de citação dos escritos de Teresa de Jesus, que é semelhante ao utilizado para as obras de João da Cruz. Chamamos atenção apenas para a referência das citações do livro *Castelo Interior ou Moradas*. Esse livro está estruturalmente dividido em sete partes (ou moradas), cada parte com seus respectivos capítulos e parágrafos. O número que precede a sigla do Castelo Interior (M) diz respeito a uma das sete partes ou “moradas”, *e. g.*: 6M 10, 3-7: Sextas Moradas, capítulo 10, parágrafos de 3 a 7.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>“POR SER TAL SU HERMOSURA QUE SOLO SE VE POR FE”</b> .....	<b>17</b>
<b>2.1</b>	<b>Fundamentos sobre a mística: questões preliminares em torno de sua definição</b> .....	<b>18</b>
<b>3</b>	<b>“SÉ QUE NO PUEDE SER COSA TAN BELLA”</b> .....	<b>71</b>
<b>3.1</b>	<b>O belo nas tradições filosófica e teológica pré-juancrucianas: alguns apontamentos</b> .....	<b>72</b>
<b>3.1.1</b>	<i>Platão</i> .....	<b>72</b>
<b>3.1.2</b>	<i>Plotino</i> .....	<b>79</b>
<b>3.1.3</b>	<i>Patrística</i> .....	<b>86</b>
<b>3.2</b>	<b>Mística e poesia</b> .....	<b>98</b>
<b>4</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>103</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>105</b>

## 1 INTRODUÇÃO

“Quem é atingido por esse delírio, ama o que é belo e chama-se amante” (Platão, 1996, p. 155 [*Fedro* 249e]).

Todos os verdadeiros apaixonados são unânimes em reconhecer que o vértice mais alto da experiência amorosa é a união total com a pessoa amada. Neste sentido, quando tratamos do fenômeno místico, adentramos, mais do que nunca, o terreno do desejo e da paixão de que compartilham os amantes. Não é em vão que conseguimos identificar nos contemplativos – enamorados em último grau – a mesma embriaguez<sup>3</sup>, delírio, ou ainda, loucura que encontramos nos poetas do amor de todas as épocas. É em razão disso que, no assalto da visita divina, o místico testemunha que a experiência de Deus “é um glorioso desatino, uma loucura celestial, onde se aprende a verdadeira sabedoria, e para alma é uma maneira muitíssimo saborosa de gozar” (Teresa de Jesus, 2015, p. 111 [V 16, 1]).

A experiência embriagadora e delirante do amor de Deus é definitiva para que o místico não apenas desfrute do que entendemos ser um dos mais nobres sentimentos, mas que, sobretudo, seja também ele impulsionado a amar, com um amor cada vez mais qualificado e intenso. Segundo João da Cruz, a ascensão da alma, bem como qualquer movimento ou sentimento seus, será sempre uma correspondência e resposta a um contato iniciado primeiramente pela divindade. Assim, é necessário, no começo, o toque substancioso do Transcendente (que provoca o “delírio” de que fala o filósofo), para que, em seguida, o místico, “com ânsias e gemidos de um coração já ferido pelo amor de Deus, comece a invocar o seu Amado” (João da Cruz, 2005, p. 548 [CB 1, 1]).

De acordo com Platão, um dos que primeiro refletiu sobre o amor no ocidente, tal sentimento é um desejo que vai além da atração física e sensual, trata-se, na verdade, de uma

---

<sup>3</sup> O tema do embriagamento do amor se apresenta, em João da Cruz, mais especificamente em 2N 13; CB 25; Ch B 3, 50.

força poderosa que impulsiona as pessoas a buscar a Beleza e a perfeição na mente e na alma. Em outras palavras, o filósofo eleva o amor (*eros*) de um simples desejo do material para um desejo de transcendência e conhecimento, fazendo dele um caminho indispensável para se alcançar a Beleza. Na literatura sanjuanista, os mesmos termos platônicos se apresentam como palavras-chaves para a compreensão do itinerário espiritual: o amor é a experiência fundante que move o místico a sair de si e a empreender uma busca, marcada por uma aventura de encontros e desencontros, até a posse definitiva da Beleza que ele persegue.

Essa beleza, tão presente na obra juancruciana<sup>4</sup>, não diz respeito apenas a um atributo da divindade, mas também é tema que alcança o contemplativo, o qual, por um caminho de progressivo amor, vai se embelezando e se tornando tão formoso quanto Deus: “consumida [a alma] na própria formosura, transformada na própria formosura, ficaria formosa como a própria formosura” (João da Cruz, 2005, p. 589 [CB 11, 10]). Deste modo, a beleza sanjuanista é, ao mesmo tempo, ponto de partida, fim e processo, e se apresenta tanto numa perspectiva teológica, quanto antropológica.

Partindo disso, em nossa pesquisa, pretendemos percorrer o caminho da beleza (*via pulchritudinis*) na obra do místico espanhol João da Cruz. Em outras palavras, nosso objetivo é discutir como a ideia da beleza (*hermosura*) se apresenta em cada estágio da vida mística, segundo o que nos é apresentado na literatura juancruciana, sobretudo no livro *Cântico Espiritual*, e como essas nuances, de alguma forma, dialogam com a tradição literária (sagrada ou profana) que precedeu e influenciou nosso autor.

João da Cruz (1542-1591), místico e escritor, é um dos poucos que, confortavelmente, desperta interesse nas mais diversas áreas do saber. Enquanto religioso, o sacerdote carmelita é venerado como santo, na Igreja Católica, a partir de 1726, e, desde 1926, reconhecido como Doutor da Igreja, título que lhe confere autoridade de ensino inerrante no

---

<sup>4</sup> A rigor, João da Cruz usa, preferencialmente, a palavra *hermosura*, em 192 vezes, enquanto que *belleza*, em apenas 6 ocasiões (Rovella, 2001). No entanto, como, entre formosura e beleza, deparamo-nos, em português, muito mais frequentemente, com o último vocábulo, vamos considerá-lo não apenas como sinônimo de formosura, mas também seu substituto. Revisando os estudos mais significativos sobre o tema da beleza em João da Cruz, não encontramos nenhuma explicação ou mesmo interpretação dos comentadores a respeito da preferência do Santo pelo termo *hermosura*, porém é evidente que o Doutor Místico prefere essa palavra à *belleza*, e podemos percebê-lo pelo simples fato de como ele emprega palavras derivadas: *hermosamente* (2 vezes), *hermosear* (27 vezes) e *hermoso* (56 vezes).

que diz respeito à doutrina católica. Na teologia espiritual, João da Cruz é referência imprescindível e, juntamente com Teresa de Jesus, constitui uma das grandes colunas da mística cristã de todos os tempos. Ainda no âmbito da religião – embora o santo espanhol seja conhecido por sua ortodoxia católica –, sua doutrina dialoga com as tradições religiosas e filosóficas não cristãs, como o judaísmo, o islamismo (sobretudo a tradição mística sufi), o budismo etc<sup>5</sup>.

No ambiente acadêmico, o pensamento de João da Cruz alcançou, nas ciências humanas, disciplinas como a filosofia<sup>6</sup>, a psicologia<sup>7</sup>, a literatura. Nesta última – a que mais diretamente nos interessa – o Santo se destaca como um dos nomes mais importantes da poesia espanhola do Século de Ouro<sup>8</sup>. Juntamente com Teresa de Jesus, mística e contemporânea sua, o poeta carmelita deixa um considerável legado literário que, mesmo depois de quase cinco séculos, ainda hoje desperta interesse em seus leitores, não só pelos temas instigantes, como, sobretudo, pela qualidade estética de seus escritos, tanto os poéticos, quanto os prosaicos.

É preciso, antes de mais nada, situar nosso escritor dentro de um contexto privilegiado. Embora Juan de Yepes Álvarez (como foi chamado ao nascer) tenha experimentado a miséria em seus primeiros anos de vida, ele não foi desprovido por muito

---

<sup>5</sup> É possível encontrar em *Bibliografía sistemática*, de Sánchez (2000) na seção “Estudios comparados”, um rastreamento dos principais trabalhos em que se estabelece um diálogo de João da Cruz tanto com as igrejas cristãs (protestantismo, anglicanismo), como também com as denominações religiosas não cristãs, sobretudo orientais (zen-budismo, hinduísmo). A obra compila trabalhos escritos e publicados até os anos 2000.

<sup>6</sup> Vale a pena ressaltar, entre os estudos filosóficos, a obra clássica de Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, publicada em 1924. O livro é uma das primeiras abordagens científicas não religiosas sobre a vida e a obra de João da Cruz. Polêmico à época, o estudo de Baruzi trouxe à tona a urgente necessidade de uma leitura mais crítica e interdisciplinar do místico espanhol.

<sup>7</sup> Desde o surgimento da psicologia, da psicanálise, os místicos têm sido bastante considerados nessas ciências, sobretudo aqueles que, ao longo de sua vida, testemunharam terem tido algum fenômeno extraordinário. João da Cruz e Teresa de Jesus são nomes recorrentes nos estudos de teor psicológico, psicanalítico e até mesmo psiquiátrico.

<sup>8</sup> O Século de Ouro Espanhol, ou *Siglo de Oro*, refere-se a um período de grande florescimento cultural e artístico na Espanha, que abrange aproximadamente os séculos XVI e XVII. Nesses séculos, estavam em alta duas escolas de pensamento e de produção artística, o Renascimento e o Barroco, que se situam já no que conhecemos por Idade Moderna. Porém, ainda no século XVII, podemos perceber, na Península Ibérica, a permanência de fortes elementos e tradições medievais, sobretudo no tocante à religiosidade. Assim, os valores católicos eram predominantes nas obras artísticas do Século de Ouro. Vale a pena ressaltar alguns grandes nomes literários desse período: no romance Miguel de Cervantes; na poesia, Garcilaso de la Vega, Luís de Góngora; no teatro, Calderón de la Barca, Lope de Vega; e na literatura espiritual, Teresa de Jesús, Frey Luís de León e, naturalmente, Juan de la Cruz.

tempo do mundo do conhecimento. Com dezessete anos, o filho mais novo de Gonzalo de Yepes e Catalina Álvarez passou a frequentar o Colegio de los Doctrinos (1559-1563), dirigido pelos jesuítas, em Medina del Campo, onde aprende, além da doutrina católica, a ler, a escrever e a contar<sup>9</sup>.

Já na vida consagrada (1564-1567), enquanto frade carmelita não reformado, Juan de Santo Matía (nome que passou a assumir a partir dos votos religiosos), juntamente com mais dois companheiros, foi favorecido com os estudos universitários em Salamanca, um dos maiores centros de conhecimento da sua época. Na universidade salmantina, Juan de Santo Matía estudou, por três anos, na Faculdade de Artes, cursando as matérias de Lógica (1564-1566) e de Filosofia Natural, que compreendia também Moral e Metafísica de Aristóteles (1566-1567). Após sua ordenação ao sacerdócio, o carmelita volta a Salamanca para iniciar seus estudos teológicos, que, no total, durariam quatro anos, dos quais ele cumpre um, apenas (Rodríguez, 2012)<sup>10</sup>.

Considerando essas informações acerca de sua formação intelectual e científica, percebemos que o trabalho estético que enriquece e valoriza a produção literária de João da Cruz tem muito do esforço e do empenho consciente do autor em produzir um texto que não entendemos ser apenas inspirado<sup>11</sup>, do ponto de vista espiritual, mas também coerente,

---

<sup>9</sup> O biógrafo e grande estudioso sanjuanista José Vicente Rodríguez (2012), na biografia (a mais atual e talvez a mais completa) que escreveu sobre João da Cruz, dá noções de como eram as práticas pedagógicas dos Doutrinos: a jornada de estudo era integral, três horas de aula pela manhã e três horas pela tarde. Nesses encontros, os alunos eram estimulados a debates orais; tinham noções de retórica e de como declamar textos clássicos e autorais em público; aprendiam, com frequência, palavras novas, como nomes de aves, peixes, plantas etc., para que fossem estendendo o vocabulário e adquirindo riqueza de linguagem; estudavam a língua, a cultura e a literatura latina (poesia e prosa), inclusive memorizando trechos originais de Cícero e de Virgílio e compunham igualmente textos nesse idioma; os alunos desenvolviam a parte artística não apenas escrevendo, como também atuando em peças teatrais que eles próprios compunham. “A esses anos de Colégio deve não pouco Juan de Yepes, no que diz respeito ao humano, ao espiritual, no âmbito do saber, em seu amor pela poesia, pelo bom estilo e quem sabe até mesmo pela sua desenvoltura na pintura” (Rodríguez, 2012, p. 69, tradução nossa).

<sup>10</sup> É curioso que o futuro Doutor da Igreja, tendo oportunidade de estudar na Universidade de Salamanca, tenha cursado mais anos de Artes do que de Teologia. Quanto aos estudos teológicos, não é fácil saber as disciplinas que o Santo cursou, cogita-se, no entanto, que ele tenha assistido à Prima ou Véspera de teologia, Bíblia latina e, provavelmente, aulas sobre Santo Tomás de Aquino. Para detalhamentos acerca dos estudos universitários de João da Cruz, consultar San Pedro Bezares (1992).

<sup>11</sup> Sobre a ideia de inspiração (recepção passiva da mensagem divina) e transpiração (produção criativa do autor), vale a pena citar um episódio narrado por Madalena do Espírito Santo, que, conversando certa vez com João da Cruz, pergunta-lhe: “Causando-me admiração - disse - a viveza das palavras [do caderninho poético de Beas], e sua formosura e sutileza, perguntei-lhe [a João da Cruz], um dia, se Deus lhe dava aquelas palavras que tanto

fundamentado e estilisticamente interessante, do ponto de vista formal. Portanto, o contato com a literatura e com a filosofia clássicas, o exercício da escrita criativa desde a juventude e o conhecimento acadêmico da teologia cristã contribuíram, sem dúvida, para que o trovador da beleza divina pudesse expressar, da melhor maneira que pôde, sua experiência extática com a formosura de Deus. Deste modo, em João da Cruz, a beleza não é apenas um dos temas principais de sua doutrina, mas, sobretudo, um elemento inegável de seu fazer literário.

Desde o despertar dos estudos sanjuanistas, surgiram alguns trabalhos dedicados ao tema da beleza na obra do místico espanhol, como salienta Martínez (2023), em nota, apresentando uma lista considerável de estudos. A abordagem do tema da beleza (ou da estética) é diversificada nos autores que refletiram sobre ela, Cantón (1942), por exemplo, dedica-se a estabelecer um diálogo entre João da Cruz e as artes, enquanto o renomado crítico literário e historiador Menéndez Pelayo (1947) apresenta um estudo sobre a influência da estética platônica na mística espanhola do período pré-barroco e barroco (séc. XVI e XVII). No âmbito precisamente da mística, vale a pena destacar o trabalho de García-Setién (1950), em que o autor analisa a dimensão estética na experiência extática, e o de Florisoone (1956), no qual o historiador da arte aborda o tema da estética na experiência mística de Santa Teresa de Jesus e São João da Cruz. Outro trabalho, abordando o tema da beleza na mística dos dois santos espanhóis, foi publicado mais recentemente por Rovella (2002).

Na teologia sistemática, é inevitável não recordar do capítulo que Balthasar (2000 [1961]) dedica a João da Cruz, no volume 3 de *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik* [Glória: uma estética teológica], talvez sua maior e mais importante contribuição para a teologia do século XX<sup>12</sup>. Outro trabalho teológico, este já precisamente sanjuanista, é a dissertação de mestrado de Giraldo Rojas (2016), no qual ele integra e relaciona os temas Deus, homem e beleza na obra de João da Cruz, inclusive bastante assentado nos estudos de Balthasar. Não podemos nos esquecer, naturalmente, de outros artigos imprescindíveis para o aprofundamento do nosso tema, como o texto de Pacho (2000) sobre a relação entre beleza, deleite e ascese;

---

compreendiam e adornavam, e me respondeu: *Filha, umas vezes mas dava Deus, e outras as buscava eu*” (Cuevas, 1993, p. 158).

<sup>12</sup> O filósofo Agamben (2011) critica a proposta de Balthasar em tentar “estetizar a glória”, transferindo um conceito legitimamente “político” para a esfera da beleza, sendo que a Bíblia mesma, ao falar de *kabod* e de *doxa* (glória), em momento algum o faz em sentido estético.

Sancho Fermín (2022) que entende o tema da beleza como lugar de encontro entre João da Cruz e a Edith Stein, mística e filósofa alemã do século XX; e, por fim, o texto referencial mais recente de Martínez (2023), que aborda os pontos fundamentais do caminho ascético e estético, conforme a descrição de João da Cruz a respeito da vida mística.

Considerando e reverenciando as pesquisas que nos precederam, este nosso trabalho pretende somar-se à tradição de estudos que versam sobre o tema da beleza na obra do Doutor Místico. Porém, diferente da maioria dos trabalhos citados acima, neste não assumimos uma perspectiva parcial e confessional para a abordagem da temática, ainda que, naturalmente, lidemos com um objeto e conceitos que estão bem acomodados e são muito discutidos na teologia espiritual cristã. Nosso olhar será, portanto, de quem se aproxima, acima de tudo, de uma obra literária, produzida em um contexto espaço-temporal bastante específico e atravessada, naturalmente, por influências, tendências e condicionamentos internos do autor e externos a ele, os quais tratamos de observar e considerar nesta pesquisa.

Além disso, em nosso trabalho pretendemos nos concentrar específica e explicitamente no livro *Cântico Espiritual*, por entendermos ser a obra sanjuanista que melhor apresenta a beleza como chave de leitura indispensável para se compreender o itinerário místico, à partir da ótica de João da Cruz. Cabe dizer, ainda, que o *Cântico Espiritual* foi o livro no qual o Santo mais trabalhou, escrevendo-o, inclusive, duas vezes, com alterações significativas na segunda redação. Assim, fica evidente que essa obra é o texto sanjuanista por meio do qual vemos o trabalho não só inspirado e criativo do místico, como também o esforço, do poeta e escritor, de aperfeiçoar sua produção. Apesar de nos concentrarmos nesse livro, sempre que possível, valer-nos-emos igualmente dos outros escritos juancrucianos, empregando, assim, um tratamento mais abrangente do tema no conjunto das obras do Doutor Místico.

Por ser o texto literário um produto tão multifacetado – sobretudo a produção sanjuanista, como observamos –, seria mais do que conveniente uma aproximação interdisciplinar ao seu conteúdo, considerando, como leitura hermenêutica, as mais diversas ciências e as possíveis interfaces entre saberes, culturas, artes e crenças. Na verdade, em tal postura subjazem os princípios da literatura comparada, uma vez que “assim compreendida, a literatura comparada é uma forma específica de interrogar os textos literários na sua interação

com outros textos, literários ou não, e outras formas de expressão cultural e artística” (Carvalho, 2006, p. 74). Assim, em nosso estudo, trabalhamos de modo a fomentar um espaço de diálogo e mútua ajuda entre as perspectivas da filosofia, da ciência da religião, da teologia, da história e, obviamente, da literatura.

De uma forma ou de outra, todos esses pontos de vista são considerados nos três capítulos que integram esta dissertação. No primeiro, apresentamos uma definição de experiência mística, delimitando, precisamente, as características desse fenômeno, a partir da perspectiva cristã. Já neste capítulo, consideramos não só a sistematização teórica dos estudiosos da mística, como também o testemunho dos próprios contemplativos (especialmente João da Cruz e Teresa de Jesus), que, por motivos óbvios, são os que têm maior autoridade para se pronunciar acerca desse assunto. Para eles, a experiência pessoal e “direta” de Deus se dá no espírito e produz no indivíduo um conhecimento intuitivo, certo e amoroso da divindade. Trata-se, portanto, de uma experiência de encantamento, em que o contemplativo goza e padece a visita divina, podendo, inclusive, não ter linguagem para representar esse acontecimento.

No capítulo dois, tratamos de abordar o conceito de beleza, de igual modo delimitando as fronteiras teórico-metodológicas convenientes a esta pesquisa. Sabemos, desde já, que o conceito de beleza, nos escritos sanjuanistas, é multifacetado e está influenciado por uma tradição que dialoga com a filosofia antiga, destacando aqui Platão e Plotino; com a teologia patrística, em seus representantes como Orígenes, Agostinho e Dionísio Pseudo-Areopagita; e no âmbito literário, apresentamos uma reflexão sobre mística e poesia. Todas essas influências interdisciplinares são determinantes no processo de escrita de João da Cruz, por isso recebem nossa atenção neste capítulo. Nele, fazemos um resgate, quase que arqueológico, da ideia de beleza, considerando o pensamento e o estilo de autores que, explícita ou implicitamente, influenciaram o Santo em sua própria concepção de belo.

## 2 “POR SER TAL SU HERMOSURA QUE SÓLO SE VE POR FE”

“O que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei” (Agostinho, 1984, p. 338 [*Confissões* XI, 14, 17]).

É certo e inegável que poucas palavras são tão difíceis de assumir uma definição precisa e adequada como o vocábulo “mística”, em razão de sua polissemia e de seus múltiplos e distintos contextos de uso (Velasco, 1999; McGinn, 2012; Bingemer, 2022). Atualmente, é muito provável que o termo em questão evoque impressões, noções e ideias, ainda que vagas e superficiais, em qualquer pessoa que com ele se depare. E isso se deve ao fato de tal palavra ter extrapolado o terreno religioso, em cujo contexto foi concebida, e alcançado outros âmbitos das experiências humanas. Por isso, não é de se estranhar o uso desse vocábulo em situações e ambientes que não apontam para a ideia de sagrado, como a mística da empresa, a mística humanitária e até mesmo a mística ateia.

Partindo dessas considerações, problematizamos, neste primeiro capítulo, o conceito de mística. A necessidade dessa discussão inicial se justifica pelo fato de lidarmos, ao longo de todo este trabalho, com uma definição específica do termo em estudo, que, por sua vez, converge para a mesma concepção que João da Cruz tem do fenômeno místico. Assim, em razão do *corpus* desta pesquisa, vamos nos mover, em termos de articulações conceituais, dentro do âmbito do discurso religioso, mais especificamente a partir da tradição cristã ocidental. Essa escolha, em nenhum momento, desconsidera ou invalida as demais aplicações da palavra mística e suas várias definições, da mesma forma que, com nossa contribuição, não pretendemos oferecer conceitos fechados e absolutos, senão o contrário, almejamos abrir o diálogo e fomentar reflexões que expressem a complexidade e a pluralidade desse debate, afinal a definição de mística é tão imprecisa para nós como a de tempo para o bispo de Hipona.

## 2.1. Fundamentos sobre a mística: questões preliminares em torno de sua definição

Originalmente, o vocábulo “místico” (*mystikós*) remonta à língua e à cultura helênica pré-cristã e está relacionado a duas outras palavras bastante relevantes para a constituição do conceito de mística. A primeira palavra diz respeito aos “mistérios” (*ta mystika*), que consistiam nas cerimônias de um movimento religioso grego caracterizado por favorecer uma busca mais direta, íntima e pessoal dos homens com os deuses. A segunda é a palavra “iniciado” (*mýstes*), que se refere àquele que foi admitido a fazer um itinerário espiritual (*mystagogía*) nos cultos mistéricos, ou seja, trata-se do indivíduo que não apenas aprecia publicamente o culto, mas que, voluntariamente, adere à proposta e ao dinamismo da religião, cujo objetivo era buscar a imortalidade bem-aventurada, seja por meio de uma narrativa mitológica de morte e ressurreição (*katábasis* e *anábasis*), seja através de um forte apelo ascético (Decotelli; Pinheiro, 2022a).<sup>13</sup> Esses termos gregos, que traduzimos por “místico”, “mistério” e “iniciado”, derivam do verbo *mýo*, que diz respeito ao ato de fechar olhos e boca, indicando, portanto, o sentido oculto, secreto e misterioso daquilo a que se referem (Velasco, 1999).

Enquanto substantivo, a palavra mística será usada apenas na primeira metade do século XVII (Certeau, 2015), mas seu emprego como adjetivo, em contexto cristão<sup>14</sup>, já aparece no século III, com os Padres da Igreja. Embora nem os autores do Novo Testamento, nem os Padres Apostólicos tenham lançado mão do termo “mística” em seus escritos, as primeiras ocorrências desse adjetivo, no cristianismo, estão associadas à Bíblia. Com Clemente de

---

<sup>13</sup> A título de curiosidade, “O ritual [dos Mistérios de Elêusis] era separado em dois momentos, um primeiro aberto e público, que podia ser, inclusive, realizado em Atenas, no *Eleusinion*, uma espécie de filial da matriz eleusina. Após diversas etapas rituais, os iniciados, *mýstes*, iam em procissão ao templo de Elêusis para uma cerimônia secreta, na qual os ritos ficavam guardados a sete chaves por toda a Antiguidade (Decotelli; Pinheiro, 2022a, p. 97). Em paralelo, percebemos uma estrutura muito semelhante no culto litúrgico do cristianismo primitivo, no qual se identificavam também dois grandes momentos, um público, outro privado. A primeira parte, chamada “missa dos catecúmenos”, era reservada, sobretudo, àqueles que ainda não tinham sido iniciados nos mistérios cristãos, por meio do batismo; os catecúmenos, portanto, participavam da leitura dos textos sagrados e dos sermões, em seguida eram dispensados. Os que já tinham sido iniciados pelo batismo participavam da “missa dos fiéis”, em cuja parte era celebrada a liturgia eucarística, momento mais sagrado e místico do culto cristão (Jungmann, 2008).

<sup>14</sup> Fora do âmbito cristão, o adjetivo *mystikós*, referindo-se aos iniciados e aos cultos mistéricos, toma o sentido de “místico” já em Proclo e nos neoplatônicos (Andia, 2018).

Alexandria e Orígenes (ambos do século III), “místico” passa a designar o sentido espiritual das Escrituras, como nível mais profundo de leitura e interpretação do texto sagrado. Ambrósio de Milão e Cirilo de Jerusalém (contemporâneos, do século IV), por sua vez, ao usarem o mesmo termo, fazem referência ao sentido simbólico e oculto dos ritos cristãos, assim, por exemplo, a celebração do batismo passa a ser a experiência mística de morte e ressurreição do cristão, simbolizada pela imersão na água<sup>15</sup>.

A terceira acepção da palavra que queremos destacar aponta, especificamente, para a experiência “direta” de Deus, com quem, por meio de um contato imediato, a pessoa alcança um profundo conhecimento divino, um saber que é antes padecido no espírito do que apreendido pelo entendimento<sup>16</sup>. É considerando essa acepção que Dionísio Pseudo-Areopagita, no final do século V, escreve o texto que se tornou o primeiro, e até hoje referencial, tratado de mística, intitulado *Teologia Mística*. Essa composição é um breve discurso (*lógos*) sobre a experiência de Deus, entendida como participação humana da Sabedoria divina (*theosophías*), por meio da contemplação dos mistérios (*ta mystéria*), os quais são revelados em um silêncio, ao mesmo tempo escuro e luminoso, que conduz o iniciado (*mýstes*) “aos segredos da noite radiante e resplandecente, intangível, mais bela do que a beleza (*hyperkalôn*)” (Pseudo-Areopagita, 2014, p. 15).

---

<sup>15</sup> A consideração do batismo como experiência de morte e ressurreição espirituais do cristão já era tema nas cartas paulinas: Romanos 6, 4; Colossenses 2, 12.

<sup>16</sup> Aqui, fazemos eco à súpula de Santo Tomás de Aquino (S.Th. II<sup>a</sup> IIae q. 45, art. 2), que, por sua vez, recolhe de Dionísio Pseudo-Areopagita (Div. Nom. cap. II) sua afirmação: “non solum discens, sed et patiens divina” (“não apenas aprendendo, mas também experimentando o divino”). Considerando nosso interesse em apresentar uma espécie de arqueologia do conceito de mística, parece-nos que o substantivo grego *páthos* (que deu para o latim o verbo *patio, patis, patere*) é uma palavra-chave, em razão de suas possíveis traduções. Uma aproximação mais imediata da etimologia do termo nos faz associá-lo ao sentido de sofrimento, padecimento. Embora não seja intuitivo pensar que a experiência de Deus possa admitir a ideia de padecimento, místicos como Santa Teresa (6 M 11) e São João da Cruz (2 N 5; 6) não apenas não negam essa possibilidade, senão apresentam o sofrimento como um necessário estágio de purificação dentro daquilo que se entende por processo ou itinerário místico. Outra possível tradução da palavra *páthos* é a de “experiência”, ou seja, viver, de fato, uma realidade, passar por ela, experimentá-la, nesses termos, podemos considerar a experiência mística como uma espécie de “teopatía”. O terceiro significado que nos parece interessante evocar aqui é a acepção filosófica do substantivo em questão. Filósofos como Platão e Aristóteles entendiam o *páthos* como a reação de “espanto” do homem diante da realidade, a qual lhe despertava a necessidade de pensar sobre ela, portanto, filosofar. Dentro do contexto místico, o espanto, ou a admiração, face ao Absoluto também provoca na pessoa o movimento de saída de si (*ékstasis*) em busca, agora não mais de uma compreensão intelectual da realidade, mas de uma união com aquilo que se revela.

É nessa atmosfera contrastiva, de trevas e luzes, que a *Teologia Mística* se desenvolve, afirmando, a todo momento, a inefabilidade do mistério de Deus. Em termos estruturais, o opúsculo se organiza em cinco partes: nas duas primeiras, o autor caracteriza a natureza de Deus enquanto trevas, ou seja, inacessível ao entendimento humano, mas não se trata aqui de um obscurantismo por ausência de luz, senão o contrário, a escuridão que envolve o Ser divino se deve justamente à sua excessiva claridade. Na terceira parte, Dionísio trata das possibilidades afirmativas para falar dessa natureza tão acima de qualquer linguagem. Por fim, nas duas últimas, o Pseudo-Areopagita apresenta a possibilidade negativa para se conceituar o ser transcendente.

Pela própria estrutura temática da *Teologia Mística*, percebemos que Dionísio apresenta três possíveis vias de acesso ao conhecimento de Deus, que serão melhor designadas em *Dos Nomes Divinos*<sup>17</sup>, do mesmo autor, e, futuramente, retomadas por Santo Tomás de Aquino, na *Suma Teológica* (Dourado, 2020). A primeira é a via positiva (gr. *katáphasis* ou lat. *ut causam*), que nos permite falar sobre a divindade, fazendo-lhe afirmações e lhe atribuindo qualificativos, tais como “Deus é belo”, a partir de semelhanças inferíveis entre criatura e Criador. A segunda, por sua vez, é a via negativa (gr. *apóphasis* ou lat. *per remotionem*), cujo movimento é justamente o inverso, isto é, pretendendo dizer algo sobre Deus, o homem entende que não pode fazê-lo pelo caminho da afirmação, uma vez que nada que se diga positivamente sobre a divindade pode abarcar ou definir sua essência, dessa forma, embora possamos conceber que Deus possua uma beleza, ele não é belo como entendemos serem belas as coisas e as pessoas que conhecemos. A terceira via é a por eminência (gr. *kath hyperochén* ou lat. *per excessum*), aquela que apresenta o silêncio como único discurso possível sobre o mistério, uma vez que nega a própria negação<sup>18</sup>. Assim, Deus está para além de qualquer compreensão de beleza e

---

<sup>17</sup> Com título semelhantes, Frei Luís de León, contemporâneo de João da Cruz, escreve uma obra intitulada *De los nombres de Cristo* (escrita, provavelmente, entre 1586 e 1591), na qual, em prosa e com base na Bíblia, o religioso explora e medita sobre os diferentes nomes e títulos atribuídos a Cristo, ao longo da tradição cristã. Na obra, o diálogo que leva a essa extensa lista se dá entre os agostinianos Marcelo, Juliano e Sabino.

<sup>18</sup> Segundo Andia (2018), o problema em torno dessas três vias se apresenta na articulação das duas últimas (via negativa e via por eminência). De acordo com a pesquisadora, Dionísio toma de empréstimo de Proclo a ideia de negação como *aphairesis*, ou seja, uma negação que se sobrepõe até mesmo àquilo que é negado. Desta forma, em vez de concordar com a estrutura formalizada por Santo Tomás de Aquino e considerar três vias em Dionísio, Andia (2018) sustenta a ideia de haver, ou de se considerar, apenas duas.

transcende a tudo que se pode afirmar ou negar sobre ele. Em suma, o mistério nem é, nem não é, como resume Dionísio (2014):

A Origem de tudo aquilo que aparece e de tudo que desaparece está além de toda negação e toda afirmação. (...) Ela transcende tudo aquilo que Ela permite ser. Ela se manifesta apenas àqueles que vão além dos contrários: existente/não-existente; puro/impuro; abençoado/maldito... àqueles que se elevam além das mais altas ascensões e abandonam todas [as] ideias divinas, todas [as] palavras ou razões celestes, além de tudo aquilo que brilha para entrar na obscura claridade do Ser que é o que Ele é (YHWH), Aquele que, segundo as Escrituras, está antes e além do Tudo. (Pseudo-Areopagita, 2014, p. 17).

Claro está que, a partir de Dionísio, a compreensão do termo mística assume um aspecto mais subjetivo. A posteridade do Pseudo-Areopagita reconhece sua importância e autoridade sobre esse tema, basta ver como, na Idade Média, a tradição dominicana faz constante referência a seu legado, seja explicitamente por meio do comentário das obras dionisianas que fizeram os teólogos mais eminentes da época, como Alberto Magno (séc. XII) e Tomás de Aquino (séc. XIII); seja por referência implícita, a partir do testemunho das místicas beguinas do século XIII, como Hadewijch d'Anvers e Marguerite Porete, e dos místicos renanos mais emblemáticos: Mestre Eckhart (séc. XIII), Johann Tauler e Henrique Suso (ambos já do século XIV). É ainda atribuída a Dionísio a estrutura tripartida de ascensão mística: via purgativa, via iluminativa e via unitiva, da qual se serviram teólogos da espiritualidade até o século passado, como os dominicanos Juan Arintero, Garrigou-Lagrange e Antonio Royo-Marín.

É inegável, portanto, a influência de Dionísio Pseudo-Areopagita na compreensão de mística, sobretudo por fornecer elementos filosóficos para a estruturação de um discurso sobre a experiência interior cristã. O próprio termo *Teologia Mística* aponta para essa necessidade paradoxal de se falar sobre o mistério de Deus que, a todo momento, impõe um silêncio contemplativo, em razão de sua dimensão absoluta e inabarcável. Deste modo, devemos entender a *Teologia Mística* dionisiana não como um esforço intelectual, especulativo,

com a finalidade de conceituar e categorizar a experiência divina<sup>19</sup>, mas, antes, como um discurso que apresenta um modo diferente de falar de Deus e que aponta caminhos e formas diversas para o conhecimento, ou não conhecimento, do mistério revelado (Stein, 2012).

Assim também entendiam os místicos carmelitas do Século de Ouro espanhol, Teresa de Jesus e João da Cruz, uma vez que, em seus escritos, referiam-se à experiência da presença divina, chamando-a de “teologia mística”, como podemos ler na Santa de Ávila: “Outras vezes, quando estava a ler, acontecia-me vir de repente um sentimento da presença de Deus. Eu não podia duvidar, de modo algum, que o Senhor estava dentro de mim e eu toda imersa nele. Isto não era um modo de visão; creio que chamam teologia mística.” (Teresa de Jesus, 2015, p. 75 [V 10, 1])<sup>20</sup>. Sabemos que era esse o termo consagrado no discurso espiritual para a experiência “direta” de Deus, pois, no século XVI, não existia ainda o substantivo “mística”, enquanto delimitação de uma área própria referente a uma determinada experiência interior, tampouco havia a palavra “místico”, qualificando o sujeito que passava por tal experiência, essas pessoas eram chamadas de contemplativos ou espirituais.

João da Cruz, por sua vez, também usa a mesma expressão (“teologia mística” ou “mística teologia”), por nove vezes em três de suas quatro obras maiores<sup>21</sup>, porém, refere-se a ela em outras ocasiões, lançando mão de termos sinônimos como: inteligência mística, sabedoria secreta, contemplação infusa, notícia amorosa, ciência saborosa etc. Para o religioso carmelita, a experiência (ou a teologia) mística se define por apresentar os seguintes elementos fundamentais: trata-se de um contato “direto” com Deus, por meio do qual a pessoa passa a conhecer, sem entender como, a essência divina, da maneira como lhe é possível nesta vida. O alcance desse conhecimento, no entanto, não se deve a um esforço racional, mas a uma

---

<sup>19</sup> A expressão “teologia mística”, como recorda McGinn (2012, p. 14), “precedeu a cunhagem do termo ‘mística’ por mais de um milênio [e] aponta-nos a direção correta para apreciarmos os nexos complexos e inquebrantáveis entre a mística concebida como um modo de vida e a teologia mística”. Hoje em dia, diferente da concepção primigênia, entendemos tal expressão como uma vertente da ciência teológica especulativa, não mais como a própria experiência interior, ou um modo de vida místico.

<sup>20</sup> Santa Teresa usa, por quatro vezes em seus escritos, o termo “teologia mística” como sinônimo de experiência mística, sendo todas as ocorrências do Livro da Vida: V 10, 1; 11, 5; 12, 5; 18, 2. Para a referência de obras que já possuem um modelo universalmente padronizado de referência, apresentamos o padrão da ABNT e, em seguida, indicamos a referência da obra, conforme a padronização universal.

<sup>21</sup> 2 S 8, 6; 2 N 5, 1; 12, 5; 17, 2. 6; 20, 6; CB Prólogo 3; 27, 5; 39, 12.

influência amorosa de Deus, que instrui o místico em perfeição de amor, purificando-o e unindo-o consigo. Referindo-se mais explicitamente ao significado etimológico de “mística” (algo misterioso, oculto, fechado), João da Cruz ainda caracteriza essa experiência como “secreta”, porque

Esta sabedoria mística tem também a propriedade de esconder a alma em si. Para além do comum, às vezes absorve-a e esconde-a de tal maneira em seu abismo secreto, que a alma começa a ver claramente que está muitíssimo afastada e longe de qualquer criatura. Ela sente que a deixaram numa profunda e enorme solidão, onde nenhuma criatura humana é capaz de chegar. É como se fosse um imenso deserto onde não aparecem limites por lado nenhum, e quanto mais profundo, amplo e solitário se torna, mais delicioso, saboroso e amoroso é. A alma, portanto, sente-se muito secreta porque [está] elevada acima de todas as criaturas temporais. Este abismo de sabedoria eleva e enaltece tanto a alma, introduzindo-a nas fontes da ciência de amor, que lhe faz ver quão baixa é a condição da criatura acerca deste supremo saber e sentir divino, quão baixos, limitados e de certa maneira impróprios são os termos e vocábulos que se usam nesta vida para as coisas divinas, e como, por via e modo natural, é impossível chegar a conhecê-las e experimentá-las verdadeiramente sem a luz desta mística teologia, mesmo que delas se fale de uma maneira muito sublime e sábia. Nessa luz a alma experimenta como é verdade não se poder atingir e menos ainda expressar por palavras vulgares e humanas, por isso, com toda razão, lhe chama secreta. (João da Cruz, 2005, p. 502-503 [2 N 17, 6]).

Percebemos, nessa citação, três ocorrências do adjetivo secreto/a, e, em cada uma das vezes, a palavra apresenta uma nuance específica, que nos ajuda a compreender melhor o conceito juancruciano de experiência mística. Na primeira ocorrência, João da Cruz se refere ao “abismo secreto” da sabedoria, sugerindo-nos um “lugar” (abismo) – indiferente e transcendente a qualquer tipo de espacialidade – “onde” a pessoa se vê absorvida e escondida na altíssima sabedoria do conhecimento de Deus, separada de todas as criaturas. Essa imagem da entrada solitária no mistério profundo da divindade já se encontrava em Dionísio, quando, ao citar a experiência de Moisés, escreve:

É nesse momento que Moisés se liberta de tudo aquilo que pode ver ou ser visto, ele entra em um obscuro e luminoso silêncio. Seus olhos e sua inteligência renunciam a busca por compreender e, em um total abandono, uma total abertura, ele permanece inteiramente “Naquele que é o que Ele é”, ele mesmo não é mais nada, ele descobre-se um com Aquele que é tudo e suplanta todos os conhecimentos. (Pseudo-Areopagita, 2014, p. 18).

O “total abandono” do Pseudo-Areopagita, de alguma maneira, se associa à segunda ocorrência do adjetivo “secreta” de João da Cruz (“A alma, portanto, sente-se muito secreta”). Ora, uma vez introduzido no abismo secreto, o místico permanece tão em segredo quanto o abismo onde está escondido<sup>22</sup>, não apenas por estar apartado e alheado de todas as coisas, em um total abandono, senão por estar mais identificado com a solidão de Deus que parece só admitir perto de si uma companhia igualmente solitária. João da Cruz expressará belamente essa sua intuição na estrofe trinta e cinco do seu poema “Cântico Espiritual”: “En soledad vivía/ y en soledad ha puesto ya su nido/ y en soledad la guía/ a solas su querido,/ también en soledad de amor herido”<sup>23</sup>. E ao comentar esses versos, o poeta deixa ainda mais evidente a dimensão íntima e afetiva desse encontro solitário e secreto:

Nesta canção, o Esposo faz duas coisas. A primeira é louvar a solidão em que a alma quis viver antes. Diz como ela foi meio para encontrar e gozar a sós do seu Amado, sem as fadigas e angústias que antes tinha. Ela quis manter-se na solidão, sem nenhum gosto, consolo e apoio das criaturas, a fim de chegar à companhia e união do seu Amado; por isso, mereceu possuir a paz da solidão no seu Amado, na qual descansa só e alheada de todas as inquietações. A segunda é dizer que, uma vez que ela quis ficar isolada de todas as coisas por causa do seu Querido, Ele próprio, enamorado dela por esta sua solidão, cuidou-a, recebendo-a nos seus braços, apascentando-a com todos os bens, encaminhando o seu espírito para as coisas sublimes de Deus. E não diz somente que Ele é já o seu guia, mas que o é sozinho sem outros meios, como sejam os anjos, os homens, as formas, as figuras, porque, por meio desta solidão, ela adquiriu a liberdade de espírito, que não se prende a nenhum desses meios. (João da Cruz, 2005, p. 699 [CB 35, 2]).

---

<sup>22</sup> O tema do escondimento como identificação com Deus aparece em João da Cruz em outra oportunidade: “Quem quiser encontrar uma coisa escondida, há de penetrar escondido no lugar onde ela está escondida; ao encontrá-la, fica tão escondido como ela. (...) E ficando assim escondida com Ele, senti-lo-ás no escondido, amá-lo-ás no escondido, e escondidamente te deleitarás com Ele, mais do que aquilo que a língua e os sentidos podem alcançar” (JOÃO DA CRUZ, 2005, p. 551 [CB 1, 9]).

<sup>23</sup> Quanto aos textos poéticos de João da Cruz, optamos por citar no original por entendermos que se trata de uma escrita simbólica, subjetiva, metrificada e muitas vezes enriquecida por recursos poéticos e estilísticos que não se recuperam nas traduções que temos. Consideramos, ainda, que a poesia sanjuanista é, dentre as diversas formas de representação, a linguagem que melhor traduz a experiência mística do autor, e, em razão disso, preferimos lidar com o “frescor” dessa expressividade, ou seja, em espanhol. Assim, todas as propostas de tradução dos poemas são nossas. A respeito da estrofe citada, propomos a seguinte tradução: “Em solitude vivia/ e em solitude seu ninho foi construído/ e em solitude a guia/ a sós, o seu querido,/ também em solitude de amor ferido”.

A terceira acepção do adjetivo “secreta”, no excerto da *Noite Escura*, diz respeito à inefabilidade da experiência mística. Por se tratar de uma comunicação puramente espiritual, ou seja, sem a mediação dos sentidos corporais e tampouco das potências da alma (a saber, entendimento, vontade e memória, conforme a antropologia sanjuanista), a experiência mística desafia a expressão e até mesmo a compreensão daquilo que a pessoa viveu<sup>24</sup>. Entendemos, portanto, que o conteúdo da comunicação divina é secreto; a sua compreensão, inalcançável, e, se há alguma, misteriosa; a expressão, por sua vez, impossível, ou, quando muito, insuficiente. Em várias oportunidades, ao longo de seus escritos, o santo espanhol deixa transparecer os limites de suas declarações face ao mistério de Deus, que ele apenas pode contemplar em silêncio e sobre o qual admite não ter linguagem para explicar, como dirá no parágrafo que encerra a primeira redação de sua última obra:

Sobre aquele aspirar de Deus, não queria, nem ainda quero falar, porque vejo claramente que não sei o que dizer, e pareceria que sim, se eu tentasse. Porque se trata de uma aspiração que Deus faz [à alma], em que, por meio daquele despertar do sublime conhecimento da Deidade, o Espírito Santo a aspira na mesma proporção, que é a notícia na qual a absorve profundissimamente no Espírito Santo, enamorando-a delicadamente, conforme aquilo que viu; porque, sendo [a aspiração] cheia de bem e glória, o Espírito Santo a encheu de bondade e de glória, enamorando-a dele, para além de toda linguagem e sentido, nas profundezas de Deus. E, sem saber como explicá-lo, aqui o deixo. (Juan de la Cruz, 2009, p. 1039. [Ch A 4, 17]. Tradução nossa).<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> João da Cruz, no prólogo do *Cântico Espiritual*, deixa claro que não existe a necessidade, propriamente, de haver compreensão da experiência para que ela cause os efeitos da comunicação divina: “A sabedoria mística, que se comunica por amor e da qual falam as presentes Canções, não precisa ser perfeitamente entendida para causar na alma efeitos de amor e afeição. É como na fé: amamos a Deus sem o entender” (João da Cruz, 2005, p. 538 [CB Pról. 2]).

<sup>25</sup> Não temos traduzida para o português a primeira redação dos livros *Cântico Espiritual (A)* e *Chama Viva de Amor (A)*. Assim, para o confronto com nossa tradução, segue o texto original: “En aquel aspirar de Dios yo no querría hablar, ni aun quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería menos si lo dijese. Porque es una aspiración que Dios hace [al alma], en que en aquel recuerdo del alto conocimiento de la Deidad la aspira el Espíritu Santo con la misma proporción que es la noticia en que la absorbe profundísimamente en el Espíritu Santo, enamorándola delicadísimo según aquello que vio; porque, siendo [la aspiración] llena de bien y gloria, la llenó de bondad y gloria el Espíritu Santo, en que la enamoró de sí sobre toda lengua y sentido en los profundos de Dios. Y, por eso, aquí lo dejo” (Juan de la Cruz, 2009, p. 1039. [LI A 4, 17]).

A dificuldade, ou mesmo impossibilidade, de falar mais profundamente sobre a vivência do mistério é uma das características da experiência mística mais apontadas pelos teóricos dessa temática, como podemos ver em William James (2017), no seu clássico trabalho *As variações da experiência religiosa*. Nessa obra, em um capítulo dedicado ao misticismo, o psicólogo apresenta quatro traços característicos do estado místico, a saber: a inefabilidade, a qualidade noética, a transitoriedade e a passividade. Esses aspectos elencados por James se referem ao estado alterado de consciência místico, que também chamamos de êxtase, o qual, em linhas gerais, entendemos ser uma intensa experiência de contato da pessoa com o mistério, a verdade, a beleza, o absoluto, Deus, ou qualquer outro termo que aponte para a realidade transcendental, experiência essa com possibilidade de repercussão somática, geralmente circunscrita dentro do contexto religioso, mas também possível fora dele<sup>26</sup>. As quatro propriedades de James parecem ser elementos caracterizadores da experiência mística enquanto êxtase, sobretudo se pensarmos que a transitoriedade, como veremos adiante, está diretamente ligada à vivência de fenômenos extraordinários. Porém, se entendemos que nem todos os místicos foram submetidos a experiências de natureza, considerada por alguns, sobrenatural, e que outras dimensões da vida mística parecem ser uma constante na experiência de muitos contemplativos – como os aspectos purificador e fruitivo –, dependendo do recorte de análise, as características apontadas por James podem ser insuficientes e imprecisas.

Deste modo, para dialogar com William James (2017) nessa discussão, trazemos as contribuições de Juan Martín Velasco (1999), teólogo e fenomenólogo da religião, apresentadas no seu aclamado livro *El fenómeno místico*, no qual, especificamente no capítulo cinco da

---

<sup>26</sup> Para Velasco (1999, p. 399, tradução nossa), o êxtase é “uma realidade, frequentemente na vida mística, mas não apenas em suas manifestações religiosas, senão também nas formas que temos classificado como profanas – fala-se com razão de estado extático do filósofo e do artista – que aponta para a repercussão de experiências humanas muito intensas sobre o psiquismo e a corporalidade dos sujeitos que por elas passam”. Essa experiência pode ser de duas naturezas, conforme o teólogo: por um lado, negativa e externa, que consiste num estado somático anormal do sujeito, apresentando, enquanto elementos caracterizadores, alienação mais ou menos completa dos sentidos, diminuição do ritmo da respiração e pulsação, inibição da atividade motriz, etc. Por outro lado, o êxtase também apresenta uma dimensão positiva e interna, quando se manifesta por meio de “uma intensa concentração da mente, da imaginação ou da afetividade em um único objeto.” (Velasco, 1999, p. 399, tradução nossa). Dentro da perspectiva cristã, conforme apresenta Karl Rahner, o êxtase parece se identificar com o conceito mesmo de oração profunda, uma vez que o teólogo alemão o define como “a única forma para o homem entrar em relação com a Transcendência, que é transcender-se a si mesmo. Deixar-se apreender pelo Mistério, entregar-se a ele, é a única forma de entrar efetivamente em relação com ele” (Velasco, 1999, p. 404, tradução nossa).

terceira parte da obra, ele também elenca alguns elementos característicos da experiência mística, discutindo-os a partir do ponto de vista da ciência da religião. Considerando as tradicionais páginas de James sobre o misticismo, o teólogo espanhol acrescenta outras propriedades que ele julga serem importantes para uma descrição mais detalhada dos elementos que caracterizam o fenômeno místico. Seu olhar se diferencia daquele do psicólogo por pensar a experiência mística, exclusivamente, a partir do contexto religioso (com uma preferência clara ao cristianismo) e por, explicitamente, não condicionar sua análise ao momento do êxtase, levando em conta, também, outras dimensões constituintes do itinerário ou da vida mística. Os traços característicos apresentados por Velasco (1999) são: o caráter holístico, totalizador e englobante da experiência mística; a passividade da experiência mística; a experiência imediata por contato com a realidade experimentada; a experiência fruitiva; a simplicidade da experiência mística; a inefabilidade e a certeza e opacidade da experiência mística.

A seguir, tratamos de discutir essas propriedades apresentadas por James e Velasco, não apenas elucidando cada uma, mas também identificando-as dentro do *corpus* sanjuanista. É possível que algumas dessas características estejam tão relacionadas a outras, que as consideremos como subcategorias ou desdobramentos de propriedades que nos parecem mais gerais.

1. O conhecimento experiencial: A experiência mística se caracteriza, antes de tudo, por ser uma forma original de conhecimento da divindade, que consiste não em tomá-lo como objeto da razão especulativa, mas em experimentá-lo nas profundezas do espírito humano, por meio de um contato totalmente imprevisível e excessivamente amoroso. Quando insistimos em dizer que não se trata de um conhecimento intelectual, não negamos o fato de o entendimento ser afetado pela experiência mística, pois, como afirma João da Cruz (2005), a notícia divina o alcança, embora lhe seja abstrata e escura<sup>27</sup>. De fato, o saber proveniente dessa

---

<sup>27</sup> João da Cruz desenvolve melhor essa afirmação, dizendo: “Como esta notícia que Deus infunde é abstrata e escura para o entendimento, por não haver uma inteligência clara dela, também a vontade ama em geral, sem distinção de nada que tenha sido particularmente entendida. Uma vez que, na comunicação que de Si faz à alma, Deus é divina luz e amor, igualmente informa estas duas potências, o entendimento e a vontade, com inteligência e amor. E, como Ele é ininteligível nesta vida, a inteligência é escura, como digo, e da mesma feição é o amor na vontade” (João da Cruz, 2005, p. 798 [Ch B 3, 49]).

experiência não diz respeito ao surgimento miraculoso de conceitualizações e reflexões sobre as realidades espirituais, senão o contrário, o místico passa a saber infinitamente mais, isso é certo, no entanto não porque lhe foram infundidas novas ideias e conceitos, mas porque ele experimentou (*páthos*) a presença de Deus, que, ao se apresentar, comunicou-lhe “iluminações, revelações, cheias de significado e importância, por mais inarticuladas que continuem sendo” (James, 2017, p. 348). Nessa comunicação divina, segundo João da Cruz,

Deus por vezes comunica-se e fere mais uma potência do que outra. Umhas vezes sente-se mais inteligência do que amor e outras vezes mais amor do que inteligência; umas vezes tudo é inteligência sem nenhum amor e outras vezes tudo é amor sem nenhuma inteligência. O que eu digo, pois, é que a alma, nos atos naturais do entendimento, não pode amar sem entender; mas, nos que Deus faz e infunde na alma, como faz neste de que vimos a falar, é diferente, porque Deus pode-se comunicar a uma potência sem a outra. (João da Cruz, 2005, p. 798-799 [Ch B 3, 49]).

Conforme o mesmo autor, Deus pode se comunicar, inclusive, diretamente no centro mais profundo do espírito, prescindindo de qualquer meio de percepção e formas mediatas de conhecimento. A esse modo de se comunicar, o místico chama “toque amoroso”, que se trata de um contato divino, “livre de qualquer forma e figura intelectual e imaginária” (João da Cruz, 2005, p. 762 [Ch B 2, 8]), na substância da alma, inacessível a tudo e a todos, onde se passam as comunicações mais íntimas e secretas entre Deus e o homem (João da Cruz, 2005, p. 520 [2 N 23, 11]).

É nesse “espaço” recôndito do espírito humano, onde são comunicados os arcanos divinos, que se dá o conhecimento mais genuíno de Deus, ao qual a pessoa pode chegar em vida, pois trata-se de uma espécie de intuição certa, uma realização instantânea e uma contemplação mais do que transparente daquilo que se revela. Velasco (1999, p. 328, tradução nossa) dirá que é uma “‘evidência’ do verdadeiramente real, no interior do sujeito”, o que implica dizer que, nessa instância supracomunicativa, há um desvelamento e uma tomada de consciência, por parte do místico, de quem de fato ele é e de quem se trata realmente o outro diante de quem ele está. Parece-nos ser este o momento da satisfação – ainda que parcial, porque não definitiva – do desejo mais profundo que habita, como obsessão, o coração do místico, o qual, a todo custo, busca a posse imediata de Deus, dizendo-lhe:

Apaga mis enojos

pues que ninguno basta a desacellos  
y véante mis ojos,  
pues eres lumbre dellos,  
y sólo para ti quiero tenellos.

Descubre tu presencia,  
y máteme tu vista y hermosura;  
mira que la dolencia  
de amor, que no se cura  
sino con la presencia y la figura.

(Juan de la Cruz, 2009, p. 736. [CB estrofas 10 e 11]).<sup>28</sup>

É necessário, no entanto, matizar o que estamos considerando como contato ou conhecimento imediato da divindade. Isso porque, de acordo com a tradição judaico-cristã, não podemos pensar nos mais diversos atributos de Deus e nos esquecer de sua inacessibilidade, enquanto ser intangível, e de sua incognoscibilidade, enquanto ser inapreensível. Em última instância, o Deus das teofanias é aquele que sequer revela seu nome e seu rosto e que, ao longo da história de sua relação com os homens, prefere contar sempre com intermediários e embaixadores. A premissa bíblica de que não é possível ver a Deus e continuar vivo<sup>29</sup> é reiterada pelos místicos (“Desvela o teu rosto/ matem-me tua visão e beleza”), de modo que também eles têm consciência de que o contato “direto” que possuem com a divindade é mediado e atenuado pelos “efeitos que a presença de Deus provoca na pessoa, enquanto o lugar onde o místico capta sua presença” (Velasco, 1999, p. 331, tradução nossa). Em suma, a experiência imediata não se refere a uma contemplação a olho nu da santidade de Deus, ou ao conhecimento total e pleno dos mistérios divinos, mas diz respeito, antes, a uma intuição profunda da influência amorosa do Ser transcendente, que comunica a essência divina “na alma sem nenhum intermediário, pelo contato “direto” com a Divindade. [E] Isto é coisa alheia aos sentidos e acidentes, porquanto é toque de substâncias puras entre a alma e a Divindade” (João da Cruz, 2005, p. 631 [CB 19, 4]).

---

<sup>28</sup> “Consola o meu pesar,/ porque ninguém o pode fazer,/ e vejam-te meus olhos,/ pois deles és a luz,/ e somente para ti quero tê-los.// Desvela o teu rosto,/ matem-me tua visão e beleza;/ sabes que a doença/ de amor apenas se cura/ com tua presença e teu olhar” (Tradução nossa).

<sup>29</sup> “Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivo” (Êxodo 33, 20).

Esse “toque de substâncias puras” revela uma característica particular do conhecimento experiencial e imediato de Deus: seu traço simples. Porém, a simplicidade dessa comunicação não diz respeito ao seu conteúdo, enquanto algo medíocre ou simplório, mas ao acesso à notícia divina, via contato amoroso, que dispensa qualquer meio que pretenda explicá-la ou expressá-la, através de recursos simbólicos, analógicos, linguísticos, semióticos etc.<sup>30</sup> O pai da mística cristã reconhece esse traço do conhecimento experiencial, quando associa, proporcionalmente, a simplicidade do conteúdo comunicado à impossibilidade de sua expressão:

Quanto mais profunda é a nossa atenção, mais breve é o nosso discurso, quando nossa atenção abarca em um único olhar a fonte de tudo aquilo que é inteligível; quando ela penetra no obscuro e luminoso silêncio que se encontra além destes inteligíveis, não se trata mais apenas de concisão, mas de impossibilidade de dizer o que quer que seja por meio da linguagem. (Pseudo-Areopagita, 2013, p. 22).

Malgrado a simplicidade dessa comunicação, a manifestação da divindade é de tal modo profunda, que o místico entende sua experiência como um inegável e inconfundível contato com Deus. Velasco (1999, p. 351, tradução nossa) reitera o sentimento do contemplativo, dizendo que “essa consciência de ter tocado o extremo, de uma manifestação evidente da verdadeira realidade, é acompanhada, em todos os casos, da segurança da mais absoluta certeza, que desafia toda dúvida em relação ao que [os místicos] acabam de viver”.

Essa certeza tem um caráter singular porque provém da mesma fonte da qual também surge outro traço próprio desse conhecimento experiencial: a opacidade da comunicação<sup>31</sup>. De acordo com Velasco (1999), a dinâmica, aparentemente paradoxal, entre

---

<sup>30</sup> Teresa de Jesus é mais imagética na definição dessa simplicidade: “Ao fim e ao cabo, o que me parece é que o Senhor quer que esta alma tenha alguma notícia do que acontece no Céu. Assim como lá se entende sem falar – coisa que eu nunca soube ao certo até que o Senhor, por sua bondade, quis que o visse e mo mostrou num arroubamento –, assim acontece aqui: entende-se Deus só porque Sua Majestade quer que a alma O entenda, dando assim a conhecer, sem outro subterfúgio, o amor destes dois amigos. É o que acontece na terra entre duas pessoas que se amam muito e se conhecem bem: mesmo sem sinais, entendem-se só pelo olhar” (Teresa de Jesus, 2015, p. 181 [V 27, 10]).

<sup>31</sup> Santa Teresa afirma, claramente, a inter-relação entre esses dois traços da experiência mística: “Quem o houver provado [do êxtase], poderá compreender alguma coisa, porque, como é tão obscuro o que lá se passa, não se pode

certeza e opacidade corresponde às duas facetas que a teologia mais tradicional tem atribuído, desde sempre, ao conceito de fé. Sobre isso, João da Cruz (2005, p. 199 [2 S 6, 2]), não indiferente à tradição teológica, escreve: “*A fé é a substância das coisas que se esperam* (Hb 11, 1). Embora o entendimento as aceite com firmeza e convicção, essas coisas não lhe são dadas a conhecer. Se o fossem, já não seria fé. Embora dê certeza ao entendimento, ela não o esclarece, antes o obscurece”.

Desta maneira, o princípio da fé é básico para situar uma experiência mística específica dentro da dinâmica religiosa. Assim, por mais certezas que um místico possa ter no contato com a divindade, essa segurança não pode prescindir da necessidade da fé, ou seja, é necessário haver um grau de segredo, de ignorância e de escuridão que justifique os atributos negativos de Deus, como o Ser inalcançável, incompreensível, inabarcável, imprevisível, inefável, inapreensível.

É por essa razão que, em João da Cruz, a qualidade escura, ou noturna, alcança, inclusive e necessariamente, o topo da experiência mística, como dirá o Santo na própria definição de contemplação que ele oferece:

à contemplação, pela qual o entendimento recebe mais alta notícia de Deus, chamam Teologia Mística, ou seja, sabedoria misteriosa de Deus. E, porque é misteriosa até para o próprio entendimento que a recebe, São Dionísio [Pseudo-Areopagita] chama-lhe *raio de trevas*. (João da Cruz, 2005, p. 209 [2 S 8, 6]).

Com isso, queremos afirmar que o efeito antagônico e indissociável de clareza e obscurantismo é proporcional ao acercamento ao mistério, isto é, quanto mais o místico se aproxima de Deus, mais certeza ele tem da transcendência divina e mais consciente o contemplativo se torna da inesgotável incognoscibilidade do Ser absoluto.

Porém, no âmbito de uma mística profana, ou como Bataille (1992) prefere chamar “experiência interior”, nós também podemos encontrar, de algum modo presente, essa forma de conhecimento experiencial. Na ficção literária, por exemplo, lemos, em Clarice Lispector

---

explicar de forma mais clara. Só sei dizer que Deus parece que está ali, e fica-se com uma certeza tal que de maneira alguma se pode deixar de acreditar” (Teresa de Jesus, 2015, p. 123 [V 18, 14]).

(2020a), a descrição de uma espécie de arrebatamento que teve a personagem de *Água Viva*, a qual ela nomeia “estado de graça”, e que muito se aproxima do que se entende, tradicionalmente, por experiência mística religiosa. Eram cinco horas da manhã, do dia 25 de julho, a personagem havia acabado de tomar café e estava fumando um cigarro, sentada, quando, subitamente, caiu em “estado de graça”, e testemunha:

O estado de graça de que falo não é usado para nada. É como se viesse apenas para que se soubesse que realmente se existe e existe o mundo. Nesse estado, além da tranquila felicidade que se irradia de pessoas e coisas, há uma lucidez que só chamo de leve porque na graça tudo é tão leve. É uma lucidez de quem não precisa mais adivinhar: sem esforço, sabe. Apenas isto: sabe. Não me pergunte o quê, porque só posso responder do mesmo modo: sabe-se (Lispector, 2020a, p. 72).

Esse saber misterioso foi concedido à personagem sem esforço cognitivo de sua parte e muito menos como resposta a seu interesse por conhecer alguma coisa. Objetivamente, podemos identificar o ocorrido como um acontecimento de outra ordem, da ordem do desconhecido, do excessivo, advindo de assalto, sem aviso prévio, fora de um contexto religioso e sem nenhuma intenção de conversão espiritual. O que a personagem passou a saber não sabe agora dizer, sequer sabe o que agora pensa saber, porém, é certo, um conhecimento lhe foi comunicado e por uma via misteriosa.

De uma maneira menos arrebatadora, porém igualmente vivencial, encontramos, ainda na literatura de Clarice Lispector, outro modo de conhecer, desta vez mais consciente e voluntário. No romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* (1998), a autora apresenta dois personagens, Lóri e Ulisses, que empreendem juntos um itinerário de auto e mútuo conhecimento. Lóri pode ser identificada com a aventureira noturna juancruciana, que sai, em plena escuridão, em busca de satisfazer seus desejos interiores, conforme canta o poeta místico: “En una noche oscura,/ con ansias, en amores inflamada,/ oh dichosa ventura!/ salí sin ser notada,/ estando ya mi casa sosegada<sup>32</sup>” (Juan de la Cruz, 2009, p. 106 [estrofe 1]). Ao conhecer Ulisses, Lóri empreende uma saída noturna da “casa sossegada” de sua introspecção, da hipersensibilidade que a coloca numa situação de constante sofrimento. Ela entende que é preciso se

---

<sup>32</sup> “Em uma noite escura,/ com ânsias, em amores inflamada,/ oh ditosa ventura!/ saí sem ser notada,/ estando já minha casa sossegada” (Tradução nossa). Recomendamos muito a leitura completa do poema.

arriscar face ao desconhecido, que “o coração tem que se apresentar diante do Nada sozinho e sozinho bater em silêncio de uma taquicardia nas trevas” (Lispector, 1998, p. 38). É uma aposta na incerteza, quase um ato de fé.

Deste modo, tanto a amada sanjuanista quanto a personagem lispectoriana são peregrinas de um caminho que as conduz ao centro mais profundo de cada uma, à plena consciência de quem são e do que podem fazer com suas potencialidades e suas fragilidades, afinal, como ensina João da Cruz, o primeiro e principal benefício da noite escura é o autoconhecimento (1 N 12, 2). Ulisses, por sua vez, também passa por uma transformação interior, sobretudo o de se tornar mais simples e paciente para ajudar Lóri em seu itinerário. É no confronto interpessoal, na relação de amor entre o casal, que cada um conhece quem realmente é e quem é o outro com quem está, como num espelho em que cada um contempla a si mesmo.

Esse mútuo desvelamento (ou aniquilamento, para usar uma expressão tão cara aos místicos), revelador da verdade de cada um, é a ascese noturna que desemboca na experiência flamejante do fogo do amor, ou seja, na entrega finalmente física dos personagens de Lispector. Após um processo de aprendizagem, de conhecimentos e descobertas, de tensões e reconciliações, o êxtase acontece, a noite se ilumina como uma chama viva, e o casal pode, enfim, se entregar um ao outro e concretizar o conhecimento, agora no sentido sexual do termo<sup>33</sup>. Considerando essa perspectiva, não seria nada inconveniente transcrever aqui as estrofes de maior apelo erótico do poema sanjuanista “Em uma noite escura”, como pano de fundo da aprendizagem dos prazeres de Lóri e Ulisses:

¡Oh noche que guiaste!  
 ¡Oh noche amable más que la alborada!  
 ¡Oh noche que juntaste  
 Amado con amada,  
 amada en el Amado transformada!

En mi pecho florido,  
 que entero para él solo se guardaba,  
 allí quedó dormido,

---

<sup>33</sup> Uma das acepções para o termo hebraico *yada* (יָדָה), comum no texto bíblico, é a relação carnal com outra pessoa. Primeira ocorrência, nesse sentido, em *Gênesis* 4, 1.

y yo le regalaba,  
y el ventalle de cedros aire daba.

El aire del almena,  
cuando yo sus cabellos esparcía,  
con su mano serena  
en mi cuello hería,  
y todos mis sentidos suspendía (Juan de la Cruz, 2009, p. 107 [estrofes 5-7])<sup>34</sup>.

Talvez nunca se tenha pintado um amanhecer tão luminoso e apaixonado, em poesia mística, como o dessas estrofes de João da Cruz; da mesma forma que poucas foram as vezes em que a consumação do amor erótico e o conhecimento do ser amado encontraram expressões tão evocadoras, densas e de sensação tão plena.

2. A inefabilidade da experiência: Para James (2017), o traço inefável de um determinado estado de espírito, juntamente com a qualidade noética (aspecto que vimos no tópico precedente), caracterizam uma experiência mística<sup>35</sup>. É inegável, de fato, que a vivência do estado místico impossibilita, por parte do sujeito, qualquer forma de expressão, enquanto dure o estado alterado de consciência. Podemos dizer, ainda, com base no testemunho dos místicos, que a ineficiência da representação se estende também a momentos posteriores, quando a pessoa tenta resgatar, mnemonicamente, detalhes da experiência mística e não consegue recordá-los ou se vê incapaz de registrar em palavras satisfatórias o que pôde lembrar<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> “Oh noite que guiaste!// oh noite mais amável que a aurora!// oh noite que uniste/ Amado com amada,/ amada no Amado transformada!// Em meu peito florido,/ que para ele só, inteiro, eu guardava,/ nele adormeceu,/ e eu o acariciava,/ e o leque de cedros vento dava.// A brisa da amena,/ quando eu lhe afagava os cabelos,/ com sua mão serena/ meu pescoço feria,/ e todos os meus sentidos arrebatava” (Tradução nossa). Sobre o teor erótico do poema “Em uma noite escura”, indicamos a leitura do segundo capítulo de López-Baralt (1998) e a de Nieto (1988).

<sup>35</sup> Conforme James (2017, p. 349), “Esses dois caracteres permitirão a qualquer estado ser chamado místico, no sentido em que emprego a palavra”. No entanto, entendemos que a inefabilidade não é uma característica exclusiva da mística, porque outras vivências humanas, como a romântica, a estética, ou até mesmo a traumática, também podem esbarrar no silêncio imposto por uma experiência de grande intensidade.

<sup>36</sup> Teresa de Jesus, mística contemporânea e amiga de João da Cruz, considera serem graças especiais, portanto sem nenhum mérito humano, poder compreender e verbalizar a experiência mística: “Uma graça é o Senhor dar a mercê; outra é entender qual a mercê e qual a graça; e outra é saber dizê-la e explicá-la. E embora não pareça ser necessário mais do que a primeira para a alma não andar tão confusa e medrosa e ir mais animada no caminho do Senhor submetendo a seus pés todas as coisas do mundo, contudo é de grande proveito entender a graça recebida. Cada uma delas é razão para louvar muito o Senhor. Louvem-no quem as recebeu e quem não as recebeu, porque

Velasco (1999) afirma que o testemunho mais explícito e verdadeiro sobre a inefabilidade é dado, necessariamente, pelo sujeito que se percebe unido ao Absoluto. A autenticidade de sua experiência, ao mesmo tempo que se afirma pelo silêncio, legitima-o e o enche de um conteúdo misterioso. Assim, o discurso do inefável veicula uma experiência que excede não apenas o nível da expressão, como também está para além de todo ato de conhecimento que venha distinguir, de modo dicotômico, aquele que contempla e aquele que é contemplado. Assim, “à inefabilidade se referem as interpretações dos místicos e dos estudiosos da mística ao se referirem à realidade com a que entram em contato e caracterizá-la como transcendente a todos os conceitos humanos e, portanto, impossível de ser expressada em palavras” (VELASCO, 1999, p. 343, tradução nossa).

Apesar da característica silenciadora do inefável, o místico, movido pelo imperativo do testemunho de sua experiência e a despeito de suas limitações, desafia a linguagem e tenta dar alguma notícia do encontro inenarrável. De acordo com Velasco (1999), antes de o contemplativo chegar ao silêncio comunicador de sua experiência mais profunda, ele consegue deixar vestígios de seu testemunho, que compreendem, muitas vezes, em descrições vivíssimas e análises mui rebuscadas acerca do estado teopático, as quais “permitem vislumbrar algo daquilo que acontece nas últimas fases [do itinerário místico], de tal maneira que o silêncio sobre elas se torna expressivo e até eloquente” (VELASCO, 1999, p. 347, tradução nossa).

Deste modo, essa necessidade e urgência em falar sobre o contato divino entram numa forte tensão com o âmago do segredo da comunicação de Deus, que, por sua vez, parece não admitir representações. De acordo com Luce López-Baralt (1998), a única coisa que o místico consegue transmitir, nessa sua luta hercúlea contra a linguagem, é seu atordoamento e assombro diante do Mistério, que lhe permite apenas murmurar “un no sé qué que quedan balbuciendo”<sup>37</sup> (Juan de la Cruz, 2009, p. 736 [CB estrofe 7]).

---

foi para nosso proveito que Sua Majestade as concedeu a algum dos que vivem” (Teresa de Jesus, 2015, p. 116 [V 17, 5]).

<sup>37</sup> Traduziríamos assim o verso: “um não sei quê que ficam gaguejando”, tentando conservar o sentido de linguagem bloqueada ou discurso truncado, pretendido pelo poeta, ao usar palavras que apresentam fonemas oclusivos uvulares e velares [q], [g].

Acometido por forças tão antagônicas, o contemplativo padece (*páthos*) a angústia desse impasse, sustentada pelo choque paradoxal entre a impossibilidade de dizer e a impossibilidade de não dizer. E, para além disso, ousamos afirmar que não é apenas o místico religioso que se depara com os limites da palavra em razão de seu êxtase, o poeta igualmente, ou aquele que tem uma forte experiência interior, independente de sua vinculação com o sagrado, também para ele a impossibilidade da expressão se torna a única possibilidade.

Considerando o aspecto vivencial, talvez pouco ou nada saibamos sobre as sensações e as verdades tanto de uma experiência extática quanto de uma experiência estética. O que sentia João da Cruz em seus arroubamentos místicos ou o que se passava dentro de Beethoven quando a ele lhe vinha uma inspirada composição musical são segredos que nasceram e morreram com cada um. Mas entre êxtase e estética basta apenas um passo, porque ambos se apontam e se reclamam mutuamente. Percebemos a proximidade dessa relação numa pretensa definição de Pereira (2012), que, ao conceituar, a seu modo, experiência estética, aproxima-a da mística, pois a assemelha ao

estado de espírito daquele que se apaixona: no encontro com seu amado, inaugura-se um tipo de relação que não é de dominação, mas de composição, de arranjo, que desloca boa parte das referências que até então o constituíam e o projeta numa espécie de abismo. É aquele momento em que faltam palavras para dizer, para descrever. Falta matéria racional para explicar o que está se passando. *Algo* começa a existir em mim que não consegue via de expressão ou comunicação conhecida. E esse *algo* me apela, me pede que o traga à existência, pede um corpo, uma materialidade, um substrato para existir. Então, é com esse sentimento novo, esse *algo*, que inicio um jogo compreensivo, uma dança que tem como propósito não o entendimento ou a explicação, mas a compreensão: a sensibilidade, a atenção, a percepção disso que, *por enquanto*, é só uma substância de conteúdo, *ainda sem* forma de expressão. Exercito a escuta perspicaz e meticulosa *disso* que me assola e que ainda não tem nome. Perscruto isso que ainda é só movimento, isso que está *pedindo* vida, pedindo existência, pedindo expressão (Pereira, 2012, p. 188).

Esse *algo*, que surge de uma relação assentada no amor e que exige vida e existência, é justamente o mesmo que excede à expressão e à linguagem. A escrita do inefável é a escrita da ausência, é o registro de algo que não mais subsiste, de uma experiência que já perdeu seu instante originário e seu frescor inédito, como dirá Guillén (1972, p. 124, tradução nossa): “o ato de escrever é posterior à vida que evoca aquela escritura”. Por isso mesmo, algumas escritas são difíceis, dolorosas e, por vezes, evitadas. Uma personagem de Clarice Lispector (2020b), por exemplo, confessa travar uma luta interior para escrever:

Tenho medo de escrever. É tão perigoso. Quem tentou, sabe. Perigo de mexer no que está oculto – e o mundo não está à tona, está oculto em suas raízes submersas em profundidades do mar. Para escrever tenho que me colocar no vazio. Nesse vazio é que existo intuitivamente. Mas é um vazio terrivelmente perigoso: dele arranco sangue (Lispector, 2020b, p. 13).

O testemunho da experiência interior nasce do aniquilamento profundo daquele que tenta esboçar uma pálida sombra do que viveu. Esse relato surge de uma descida aos rincões da memória traiçoeira, submetida às imprecisões das lembranças. E chegando ali, já não há mais nada do que se padeceu ou gozou, nesse terreno há apenas desejo, saudade e angústia pela impotência da palavra e da expressão. Essa angústia se deve, necessariamente, à inacessibilidade do conhecimento daquilo que permanece sempre oculto, já que a experiência inefável do Mistério se manifesta também sob o aspecto da sua incompreensibilidade.

João da Cruz (2005, p. 797 [Ch B 3, 48]) é pontual ao nos indicar o caminho negativo – e, portanto, não pouco dionisiano – para conhecer os arcanos divinos: “A razão está em que Deus, para o qual se dirige o entendimento, excede o próprio entendimento e, assim, torna-se incompreensível e inacessível ao entendimento; enquanto o entendimento vai entendendo, não se aproxima de Deus, mas afasta-se [dele]”. Assim, fica claro que a via para o conhecimento de Deus é a da negação do seu próprio entendimento, da mesma forma que a melhor maneira de falar dele é silenciando todas as vozes: “Na verdade, não existem palavras para explicar coisas tão sublimes de Deus como as que acontecem nestas almas; daí que a linguagem própria de quem as experimenta seja só entender e sentir interiormente, calar e gozar” (João da Cruz, 2005, p. 767 [Ch B 2, 21]).

A única consolação para a angústia do místico (ou do artista), enquanto testemunha do inefável, é que suas declarações encontram ressonância e similitude na experiência daqueles que também foram introduzidos nos átrios do Mistério. Estes dispensam os detalhes incomunicáveis, porque sabem haver notícias que jamais poderão ser escritas e existir “palavras que são mais para sentir do que para dizer” (Teresa de Jesus, 2015, p. 571 [7M 2, 1]).

No final das contas, apenas os que passaram pelo luminoso e obscuro silêncio da experiência interior é que poderão apreender o seu sentido, não por outro meio senão a partir de dentro, vivendo-o plenamente até o transe (Bataille, 1992). Portanto, todos quantos descerem

completamente ao abismo do inefável ou, conforme diz a personagem de Lispector (2020b), fizerem uma meditação leve e terna sobre o nada, haverão de provar da libertação interior e do verdadeiro gozo da alma, como vemos ser dito em *Um sopro de vida*:

Escrevo quase que totalmente liberto de meu corpo. É como se este estivesse em levitação. Meu espírito está vazio por causa de tanta felicidade. Estou tendo uma liberdade íntima que só se compara a um cavalgar sem destino pelos campos afora. Estou livre de destino. Será o meu destino alcançar a liberdade? Não há uma ruga no meu espírito que se espraia em leves espumas. Não estou mais acossado. Isto é a graça (Lispector, 2020b, p. 14).

É necessário dizer, ainda, como salienta Velasco (1999), que a inefabilidade não deflagra apenas a incapacidade do contemplativo de falar sobre o indizível, mas revela, sobretudo, seu profundo desejo de ver, cara a cara, Aquele que o emudece. Se, por um lado, a escrita mística evidencia os queixumes do contemplativo pela consciência de uma finitude da que ele não pode se desvencilhar e com a qual já não mais se contenta, por outro lado, a poesia de seu testemunho canta a ânsia da visão beatífica: “Acaba ya, si quieres;/ rompe la tela de este dulce encuentro” (Juan de la Cruz, 2009, p. 914).

Deste modo, o itinerário místico, a partir de uma perspectiva musical, pode ser pensado como um concerto ininterrupto, no qual intercalam cantos de lamentação e cantos de súplica. Quando soa, então, a “música callada” (Juan de la Cruz, 2009, p. 737 [CB estrofe 15]) da presença de Deus, isto é, aquele “conhecimento sossegado e tranquilo, sem barulho de vozes, onde a alma goza da suavidade da música e da quietude do silêncio” (João da Cruz, 2005, p. 614 [CB 14/15, 25]), o contemplativo não pode senão entoar um canto de júbilo, que talvez seja o louvor e a comunicação mais genuínos e convenientes nesse concerto de amor, conforme nos diz Agostinho (1997):

Cantar bem a Deus é cantar com júbilo. O que quer dizer: cantar com júbilo? Entender, não poder explicar com palavras o que se canta no coração. Pois, aqueles que cantam na colheita, na vinha, em algum trabalho pesado, começando a exultar de alegria por meio das palavras dos cânticos e estando repletos de tanta alegria que não podem exprimi-la, deixam as sílabas das palavras e emitem sons jubilosos. O júbilo é o som significativo de que o coração está concebendo o indizível. E diante de quem é conveniente tal júbilo senão diante do Deus inefável? Inefável é aquilo de que é impossível falar (Agostinho, 1997, p. 224 [Comentário ao Salmo 32, Sermão I, 8]).

Portanto, a inefabilidade não se refere à ausência completa da linguagem (isso seria, inclusive, impossível, já que, enquanto seres humanos, não podemos experimentar e representar a realidade fora de alguma linguagem), mas, antes, à sua origem e transcendência (Velasco, 1999). A linguagem mística, no entanto, possui uma gramática própria, na qual os referentes são ressignificados; os paradoxos se tornam lógicos e os silêncios comunicam mensagens. Desta maneira, podemos dizer que, de alguma forma, os místicos são criadores de uma linguagem (esta não somente verbal) que pretende, mais do que interpretar ou representar a experiência interior, expressá-la, ainda que de um modo sempre insatisfatório. Os não místicos conseguimos chegar, no máximo, às margens desse oceano de significação, e muitas vezes, diante de “um não sei quê que ficam gaguejando”, permanecemos apenas apreciando “um não sei quê que fica por entender”.

3. Passividade: Ainda que, em geral, o transe seja precedido de práticas voluntárias<sup>38</sup> que atuam como facilitadoras para a alteração do estado autônomo de consciência (James, 2017), o êxtase, por sua vez, foge completamente do controle e do arbítrio do místico. Isso quer dizer, em outras palavras, que a experiência se impõe, sem que o sujeito possa provocá-la e muito menos estabelecer seu término<sup>39</sup>.

A característica da passividade, no entanto, não se limita apenas ao momento do estado místico<sup>40</sup>. Velasco (1999) recorda que alguns intérpretes e teóricos da mística atribuem à passividade a essência da própria experiência mística, dada a centralidade que essa propriedade ocupa nas descrições dos contemplativos. João da Cruz reconhece, por sua vez, que, na dinâmica espiritual, o protagonista divino é sempre o iniciador da busca e o principal

---

<sup>38</sup> Há tradições espiritualistas e religiosas que adotam os mais diversos métodos que podem favorecer um estado de transe: meditação; silenciamento corporal; esvaziamento mental; jejuns; danças e recursos sonoros; uso de alucinógenos, como bebidas, substâncias inaláveis ou injetáveis etc. (Velasco, 1999; James, 2017).

<sup>39</sup> Sobre a discussão em torno dos conceitos de transe e êxtase, indicamos a leitura de Maués (2003).

<sup>40</sup> Tampouco restrita à experiência mística, pois, segundo Velasco (1999, p. 325, tradução nossa), “toda experiência religiosa é vivida pelo sujeito de forma passiva no sentido de que seu fim, Deus, só pode ser conhecido na medida em que, anterior ao sujeito e presente nele, se lhe dá a conhecer”.

interessado na realização da união amorosa<sup>41</sup>. Assim, a iniciativa e o controle de Deus acentuam, particularmente, o caráter passivo do itinerário espiritual, do ponto de vista do contemplativo, que se apresenta sempre numa posição de resposta e correspondência, como podemos ver, distintamente, no excerto a seguir, os papéis que cada um assume nessa dinâmica relacional:

E como naturalmente todas as operações da alma só podem ser feitas pelos sentidos, daqui se deduz que nesse estado Deus é o agente e a alma a paciente. Ela apenas se vê como aquela que recebe e em quem se atua, e Deus como aquele que dá e nela atua, concedendo-lhe os bens espirituais na contemplação (João da Cruz, 2005, p. 790 [Ch B 3, 32]).

Se de um lado a divindade é o agente comunicador por excelência, de outro, cabe ao místico a receptividade e a entrega de si. Deste modo, a comunicação inefável de Deus é apreendida passivamente, isto é, sem o exercício voluntário do entendimento humano. Essa exposição ao mistério sobrenatural é designada, por João da Cruz, como contemplação infusa<sup>42</sup>, já que é o Ser transcendente que

oculta e secretamente infunde na alma sabedoria e conhecimento de amor, sem especificação de atos, embora por vezes leve a alma a especificá-los durante algum tempo. Deste modo, também a alma só há de prestar atenção amorosa a Deus, sem especificação de atos, permanecendo passivamente, como dissemos, sem qualquer diligência sua, em atenção amorosa simples e pura, como quem abre os olhos em atenção de amor (João da Cruz, 2005, p. 791 [Ch B 3, 33]).

---

<sup>41</sup> “Em primeiro lugar, é preciso saber que se a alma procura a Deus, muito mais a procura seu Amado. (...) Avisada, pois, a alma de que, nesta obra, Deus é o principal agente e o moço de cego que a há de levar pela mão aonde ela não saberia ir, isto é, às coisas sobrenaturais – incompreensíveis ao seu entendimento, vontade e memória –, todo o seu principal cuidado há de consistir em não pôr obstáculos àquele que a guia pelo caminho ordenado por Deus na perfeição da lei de Deus e da fé, como dissemos” (João da Cruz, 2005, p. 789 [Ch B 3, 28. 29]).

<sup>42</sup> “Os contemplativos chamam-lhe contemplação infusa, ou teologia mística. Por meio dela, Deus ensina secretamente a alma e a instrui na perfeição do amor sem que ela faça alguma coisa ou a entenda” (João da Cruz, 2005, p. 462 [2 N 5, 1]).

Porém, esse olhar contemplativo e receptivo está longe de ser sinônimo de inatividade, ociosidade e automatismo. Pelo contrário, é imperativo aqui destacar a necessária colaboração do místico com a ação de Deus, que espera ser correspondido em suas intervenções. Essa atitude colaborativa não é outra coisa senão, antes de tudo, “perceber em si mesmo a presença de Deus (...) que atua sem que o místico tenha que fazer outra coisa – porém isso já é uma atividade eminente – que se abrir, silenciar as vozes intempestivas do exterior e do interior de si mesmo, prestar atenção, escutar e acolher” (Velasco, 1999, p. 327, tradução nossa).

Percebendo, então, que a passividade da experiência mística é uma das mais atuante – justamente por inserir a pessoa numa dinâmica de perfeita sinergia, em que ela se deixa invadir e guiar por um totalmente outro e, por sua vez, corresponde às suas investidas com atos de amor e dedicação –, João da Cruz, poeticamente, expressa esse movimento dual com o verso “Hacemos una piña”<sup>43</sup>, para o qual tece o seguinte comentário:

A alma sente-as [as virtudes] em si mesma e em Deus, como uma vinha bem florida e agradável aos dois, onde ambos se apascentam e deleitam. A alma, então, reúne todas essas virtudes, fazendo, com todas e cada uma delas, atos mui saborosos de amor; e, depois de reunidas, oferece-as ao Amado com grande ternura e suavidade de amor. A isto a ajuda o próprio Amado, porque, sem o seu favor e auxílio, não poderia fazer esta junção e oferenda de virtudes ao seu Amado, por isso diz: *Fazemos uma pinha*, ou seja, o Amado e eu (João da Cruz, 2005, p. 620 [CB 16, 8]).

Retomando, ainda, o tema do êxtase, com o qual iniciamos a descrição deste tópico, parece-nos coerente associar à ideia de passividade os efeitos psicossomáticos comuns durante essa experiência, dentre os quais se sobressai a impossibilidade de o sujeito controlar os movimentos voluntários do corpo, como falar, mover-se ou responder a estímulos. Essa letargia está submetida, obviamente, ao êxtase, fazendo com que a pessoa, durante a experiência, tenha suspensas suas faculdades mentais e motoras. Aqui, o intelecto não discorre, a vontade não deseja outra coisa senão a união total com o Absoluto e a memória não resgata lembranças, nem registra momentos, podendo, inclusive, “não haver nenhuma recordação do fenômeno” (James,

---

<sup>43</sup> A estrofe completa é: “Cazadnos las raposas,/ que está ya florecida nuestra viña,/ en tanto que de rosas/ **hacemos una piña**,/ y no parezca nadie en la montiña [Caçai-nos, raposas,/ que nossa vinha já está florida,/ enquanto destas rosas/ **fazemos uma pinha**/ e ninguém apareça na colina]” (Juan de la Cruz, 2009, p. 737, grifo nosso [CB estrofe 16]).

2017, p. 349)<sup>44</sup>. Esse estado, como se pode perceber, é totalmente imprevisível e, por vezes, também inevitável, como testemunha a grande mística espanhola: “No arroubamento não se pode resistir porque, as mais das vezes, sem nenhum pensamento prévio ou qualquer outro auxílio, surge um ímpeto tão rápido e forte, que sentis e vedes esta nuvem ou águia possante levantar-se e recolher-vos em suas asas” (Teresa de Jesus, 2015, p. 132 [V 20, 3]).

A passividade do arroubamento (seja ele de que natureza o considerarmos) pode ser identificada também em contextos não religiosos, inclusive por pessoas não adeptas a uma espiritualidade ortodoxa ou teísta. Se considerarmos como experiência de transcendência qualquer elevação do espírito, provocada por fatores externos a nós, independentes de nossa vontade, podemos encontrar, no dia a dia, os mais variados exemplos de arroubamento, como uma grande notícia, uma paisagem emudecedora, uma música que nos transporta a outras sensações e experiências, etc. Para isso, estamos considerando como arroubamento aquele instante inaugural, a partir do qual tudo na pessoa muda qualitativamente (sem que as coisas deixem de ser o que são) e sua vida, na horizontalidade retilínea e mais ou menos previsível, é surpreendida por um acontecimento transformador. O sujeito é já outro, porém o mesmo, sem que para isso ele tenha querido e feito, ou não querido e nem feito, coisa alguma.

No diário de Bernardo Soares, um dos heterônimos de Fernando Pessoa, encontramos um trecho que nos parece remeter a esse instante inaugural que tudo transforma e que escapa totalmente das determinações ou dos impedimentos daquele que testemunha o ocorrido. Como pano de fundo do relato, temos a vida transcorrendo na sua aparente

---

<sup>44</sup> Santa Teresa é bastante objetiva e plástica na descrição do êxtase místico, como vemos em *Vida*: “Quando está em arroubamento, o corpo fica como morto, sem muitas vezes poder dar sinais de si, e sempre na posição em que é tomado: ora em pé, ora sentado, ora com as mãos abertas, ora com elas fechadas. É raro perder os sentidos. A mim, aconteceu-me desmaiar totalmente algumas vezes, mas foram poucas e por pouco tempo. O mais comum é que a alma, embora perturbada e sem reação exterior, não deixa de, como que ao longe, entender e ouvir. Não digo que entenda e ouça quando o arroubamento está no ponto mais alto, isto é, nos momentos em que se perdem as potências por estarem muito unidas a Deus, porque, nessa altura, ao que me parece, não vê, nem ouve, nem sente. Mas, como disse na oração de união de que falei atrás, esta transformação total da alma em Deus dura muito pouco tempo; mas enquanto dura, não sente nenhuma das potências, nem sabe o que ali acontece” (Teresa de Jesus, 2015, p. 137-138 [V 20, 18]). João da Cruz se contenta com uma sumária apresentação dos fenômenos de repercussão somática e orienta seu leitor a que se valha dos escritos de Teresa de Jesus, para obter descrições mais detalhadas e objetivas daquilo que ele apenas comenta, *en passant*, em linguagem poética (João da Cruz, 2005, p. 592-599 [CB 13, 2-7]).

normalidade, há sossego na cidade lisbonense, as pessoas dormem tranquilas na Rua dos Douradores. É a hora do almoço, Bernardo descansa, debruçado na varanda, até que:

Subitamente, outra coisa me surge, me envolve, me comanda: vejo, por trás do meio-dia da vila toda a vida em tudo da vila; vejo a grande felicidade estúpida da vida doméstica, a grande felicidade estúpida da vida dos campos, a grande felicidade estúpida do sossego na sordidez. Vejo, porque vejo (Pessoa, 2018, p. 337 [nº 437]).

Trata-se de uma espécie de clarividência, numa condição quase onírica, que desperta Bernardo (talvez até literalmente) para enxergar o que é invisível a olho nu, o que muitas vezes não percebemos por não apurarmos nosso olhar para o valor subjetivo das coisas, dos lugares, das pessoas, dos acontecimentos. A felicidade é estúpida porque é tão ordinária e porque está sempre ali, latente, à espera de uma atenta observação. Quanto a nós, esperamos, sem saber quando nos virá, aquele arroubamento, aquele instante súbito de lucidez, de elevação espiritual, aquela surpresa de alguma coisa surgindo, nos envolvendo e nos fazendo enxergar o que excede, o que transborda, o que está para além, e que talvez seja o que realmente mais importa na vida.

4. Transitoriedade: A última característica da experiência mística que James (2017) apresenta é a transitoriedade. Esta diz respeito à duração do estado místico, o qual, em geral, dura pouco tempo, chegando, no máximo, a duas horas, segundo o psicólogo. Poucos contemplativos se ocupam de informações secundárias e imprecisas como essa, a não ser aqueles que, de alguma maneira, também “teorizam”, a seu modo, sobre a experiência mística<sup>45</sup>. João da Cruz contenta-se em afirmar a imprecisão temporal da comunicação divina, embora confirme a sensação de brevidade:

---

<sup>45</sup> Santa Teresa, ao falar do tempo do êxtase, testemunha sua brevidade. Para a mística espanhola, “por longo que tenha sido o tempo em que a alma permaneceu nesta suspensão de todas as potências, a meu parecer, é sempre muito breve. Meia hora, já é muitíssimo. Eu julgo que nunca estive tanto tempo. É verdade que o tempo quase não se pode medir, pois não se sente” (Teresa de Jesus, 2015, p. 123 [V 18, 12]). No entanto, a mesma mística, em outra ocasião, afirma: “Comunguei e assisti à missa, nem sei como. Pareceu-me que tinha sido muito rápido; no entanto, espantei-me quando ouvi o relógio bater e vi que tinha estado duas horas naquele arroubamento e felicidade” (Teresa de Jesus, 2015, p. 284 [V 39, 23]).

Quando esta luz divina não investe na alma com tanta força, ela não sente a escuridão, nem vê a luz, nem apreende nada que conheça da terra ou do céu. Fica-se, por vezes, como que num prolongado olvido, sem saber onde esteve, nem o que fez, e parece-lhe que o tempo não passou para ela. Portanto, pode acontecer, e acontece, que, depois de passar muitas horas nesse adormecimento, ao voltar a si, a alma julgue que foi apenas um instante ou que nada aconteceu. (...) É por isso que esta oração, embora dure muito à alma, parece-lhe um instante, porque esteve unida em inteligência pura, que não tem tempo. Esta é a oração breve da qual se diz que penetra as nuvens (Eclo 35, 21). Ela é breve porque é sem tempo (João da Cruz, 2005, p. 230 [2S 14, 10. 11]).

Segundo o poeta místico, a manifestação da divindade, no êxtase, é, relativamente, breve, em razão da fragilidade da natureza humana, que não suportaria, em vida, uma comunicação duradoura de Deus. Assim, dirá o Santo: “Este toque não é contínuo, nem muito intenso, pois se o fosse, a alma desprendia-se do corpo; pelo contrário, passa depressa” (João da Cruz, 2005, p. 574 [CB 7, 4]). Porém, em se tratando do entorpecimento pós-extático, a duração dos efeitos do arrebatamento pode ser mais demorada, como comenta Teresa de Jesus (2015, p. 139 [V 20, 21]): “Depois de voltar a si, quando o arroubamento foi grande, costuma andar um dia ou dois, e até mesmo três, com as potências tão abstraídas ou a alma tão embevecida que parece estar ainda fora de si”<sup>46</sup>.

A experiência interior fora do âmbito do sagrado também é marcada pela efemeridade. Percebemos isso ao ler a terceira carta de Bécquer (1915), em seu livro *Desde mi celda*. Nela, o escritor romântico, entregue à solidão e ao recolhimento contemplativo num mosteiro de Veruela, na Espanha, descreve uma experiência de elevação espiritual, enquanto explora as belezas de uma aldeia interiorana. A descrição é rica em detalhes, o ambiente natural parece ser pintado diante de nossos olhos: há montanha, arroio, castelo, vegetação silvestre, borboletas, abelhas e lagartixa; há também cemitérios, que, apesar de despertarem no observador um sentimento melancólico, causam-lhe uma sensação de suavidade, respeito e ternura pela morte e seus rituais. A excursão, por sua vez, é marcada pelo espanto do novo e do

---

<sup>46</sup> Em uma carta endereçada a seu irmão, Teresa escreve: “Outras vezes fica a alma que não pode voltar a si durante muitos dias; é como o sol, cujos raios dão calor sem se ver o sol; assim a alma, que parece que tem o seu assento em outro lugar, e anima o corpo sem estar nele, porque está suspensa alguma das potências” (Teresa de Jesus, 2015, p. 1383 [Carta 177, a Lourenço de Cepeda, Toledo, 17 de janeiro de 1577, n° 11]).

belo, e ao fim desta, após ter admirado o panorama daquele quadro impressionante, o remetente da carta senta-se em uma pedra e, comovido pelo que viu, registra:

Nesses instantes rapidíssimos em que a sensação fecunda a inteligência, e nas profundezas do cérebro encontra lugar a misteriosa concepção dos pensamentos, que hão de surgir algum dia evocados pela memória, nada se pensa, nada se reflete: todos os sentidos parecem ocupados em receber e guardar a impressão que analisarão depois.

Sentindo ainda as vibrações desta primeira sacudida da alma, estive, por muito tempo, submerso em um agradável entorpecimento, até que, gradualmente, o estremecimento começou a se extinguir, e pouco a pouco as ideias relativas foram sendo despertadas. Essas ideias, que já passaram outras vezes pela imaginação e dormem esquecidas em algum de seus rincões, são sempre as primeiras a acudir quando convém sua ajuda misteriosa (Bécquer, 1915, p. 224-225).

Já nas primeiras palavras do relato, vemos o autor destacar a duração quase ínfima da experiência: “instantes rapidíssimos”, ou seja, um momento que, aparentemente, não durou quase nada em termos de tempo, mas que, mesmo assim, conseguiu ser duradouro em suas consequências: “estive, por muito tempo, submerso em um agradável entorpecimento”, como dirá o autor. Percebemos acima, pelo testemunho dos místicos, que o aspecto temporal do êxtase escapa ao controle do sujeito que o experimenta, isto é, não há como determinar a hora de seu início e de seu fim, o quanto poderá durar o arrebatamento e o que acontecerá depois dele, nem o que é comunicado entre cada “instante rapidíssimo”.

O fato é que, em quase todos os testemunhos com os quais nos deparamos (se não em todos, de fato), independentemente de ser uma experiência do âmbito do sagrado ou do profano, há um conjunto de características, as quais estamos descrevendo neste capítulo, que se apresenta quase como uma sintaxe do fenômeno: há, em geral, uma atividade externa inesperada (“a sensação fecunda a inteligência”), que comunica à pessoa um saber misterioso (“a misteriosa concepção dos pensamentos”), embora as operações racionais do sujeito fiquem suspensas durante o momento do arrebatamento (“nada se pensa, nada se reflete”); ele, então, testemunha ter desfrutado de um gozo inexplicável (“submerso em um agradável entorpecimento”), o qual, naturalmente, não consegue detalhar a contento, mesmo recorrendo às lembranças dessa enlevação. Apenas a reflexão posterior, aquelas “ideias, que já passaram

outras vezes pela imaginação e [que] dormem esquecidas em algum de seus rincões”, poderá, talvez, fazer a pessoa compreender o que, de fato, lhe ocorreu.

5. Experiência fruitiva: A inegável e inexplicável sensação de gozo pleno, de alegria desbordante e de paz interior, embora sejam uma constante nos textos dos místicos religiosos, não são experiências exclusivas daqueles que professam alguma fé. Desde a mística religiosa até a profana, encontramos testemunhos de pessoas que experimentaram sentimentos de felicidade de beatitude que jamais poderiam provocá-los em si mesmas ou justificá-los em razão de algum acontecimento externo. Trata-se de uma alegria em estado bruto, ou seja, sem motivo proporcional à sua intensidade, um gozo concedido sem esforço ou merecimento, uma paz inefável que nada altera.

Hulin (2007), em seu livro sobre a mística profana, chega a afirmar que a fruição constitui o verdadeiro conteúdo do êxtase e seu núcleo imutável. Esse aspecto, aparentemente, indispensável da experiência mística, apesar de ter escapado à classificação de James, é constantemente afirmado por aqueles que, de alguma maneira, “tocaram” (ou foram tocados) o mistério transcendente, independente de suas convicções religiosas.

André Comte-Sponville (2009), um filósofo ateu, relata ter tido uma experiência que ele identifica ser de natureza mística. Ao lermos seu depoimento, percebemos que, dentre os traços coincidentes com aqueles que aqui apresentamos, o aspecto fruitivo é identificado como um dos pontos fundamentais do seu relato:

Naquela noite, depois do jantar, fui passear com uns amigos, como tantas vezes, naquela floresta de que tanto gostávamos. Era noite. Caminhávamos. (...) E de repente... O quê? Nada: tudo! Nenhum discurso. Nenhum sentido. Nenhuma interrogação. Apenas uma surpresa. Apenas uma evidência. Apenas uma felicidade que parecia infinita. Apenas uma paz que parecia eterna. (...) Paz. Imensa paz. Simplicidade. Alegria. (...) Não era nada mais que uma palavra, ou então era aquilo mesmo. Perfeição. Plenitude. Beatitude. Que alegria! Que felicidade! (...) Vivi um momento perfeito - o bastante para saber o que é a perfeição. Um momento feliz - o bastante para saber o que é a beatitude. Um momento de verdade - o bastante para saber, mais por experiência própria, que ela é eterna (Comte-Sponville, 2009, p. 146-148).

Do ponto de vista ficcional, considerando o cânone literário, podemos encontrar experiências de gozo e plenitude sendo esteticamente descritas por escritores consagrados. Ao comentar outro traço do estado místico, mais acima, citamos a experiência interior que teve a personagem de *Água Viva*, de Clarice Lispector (2020a); no curso da narrativa, a personagem conta ter procurado no dicionário uma palavra para definir a felicidade suprema que sentiu naquele “estado de graça”, mas não ficou satisfeita com os termos que encontrou, por causa da imprecisão das palavras em definir o gozo que ela provou no arrebatamento que teve. Porém, este não é o único exemplo a que podemos nos referir. Na literatura francesa do século passado, encontramos em Proust (2016) uma descrição que pode exemplificar como uma experiência trivial do cotidiano, da vida ordinária tanto do religioso quanto do não religioso, pode provocar uma sensação tão autêntica de contentamento, que, em termos de linguagem, em quase nada se difere das descrições dos êxtases místicos. Vejamos:

Quando, por um dia de inverno, ao voltar para casa, vendo minha mãe que eu tinha frio, ofereceu-me chá, coisa que era contra meus hábitos. A princípio recusei, mas, não sei por que, terminei aceitando. Ela mandou buscar um desses bolinhos pequenos e cheios chamados madalenas e que parecem moldados na valva estriada de uma concha de são Tiago. Em breve, maquinalmente, acabrunhado com aquele triste dia e a perspectiva de mais um dia tão sombrio como o primeiro, levei aos lábios uma colherada de chá onde deixara amolecer um pedaço de madalena. Mas no mesmo instante em que aquele gole, de envolta com as migalhas do bolo, tocou meu paladar, estremei, atento ao que se passava de extraordinário em mim. Invadira-me um prazer delicioso, isolado, sem noção de sua causa. Esse prazer logo me tornara indiferente às vicissitudes da vida, inofensivos seus desastres, ilusória sua brevidade, tal como o faz o amor, enchendo-me de uma preciosa essência: ou, antes, essa essência não estava em mim, era eu mesmo. Cessava de me sentir medíocre, contingente, mortal. De onde me teria vindo aquela poderosa alegria? Senti que estava ligada ao gosto do chá e do bolo, mas que o ultrapassava infinitamente e não devia ser da mesma natureza. De onde vinha? Que significava? Onde apreendê-la? (Proust, 2016, p. 71).

As perguntas do personagem demonstram a consciência que ele tem da natureza totalmente desconhecida e sobrenatural (não necessariamente metafísica) da felicidade que o toma. A existência adquire uma qualidade jamais imaginada, ao mesmo tempo que todo o resto é relativizado, ou mesmo desconsiderado, a imprevisibilidade da vida, a infalibilidade das verdades, a gravidade das catástrofes, até mesmo a implacabilidade da morte. Igual a Comte-Sponville, o personagem de Proust parece considerar a eternidade não só possível, como, agora,

necessária, para que ele possa continuar a viver sob esse gozo. Esses testemunhos são tão frequentes, que nos dispensamos de multiplicar os exemplos. No entanto, vale a pena agora situar a experiência frutiva no âmbito da mística religiosa, sobretudo na literatura sanjuanista.

Já nos primeiros avanços do itinerário místico, ocorre ao contemplativo experimentar, frequentemente, em suas práticas meditativas e oracionais, sensações, ainda que fugazes, de gozo, plenitude, satisfação, contentamento etc., e isso em graus variados, intensificados à proporção que ele vai progredindo na vida espiritual. Podemos citar, por exemplo, como Teresa de Jesus (2015) diferencia, em termos conceituais, deleite de contentamento, nas quartas moradas do *Castelo Interior*. Em se tratando do aspecto frutivo, tais experiências estão ainda muito aquém daquela que a mística abulense narra nas sextas moradas: a transverberação<sup>47</sup>.

Esta última, também conhecida como “graça do dardo”, ganhou notoriedade desde as primeiras biografias teresianas, passando pela tradição escriturística e devocional do carmelo descalço, chegando à comemoração litúrgica até imortalizar-se, como ícone do êxtase, nas mais diversas representações artísticas, com especial destaque à representação escultural “O êxtase de Santa Teresa”, assinada pelo artista barroco Gian Lorenzo Bernini. Além de todo esse destaque religioso e estético, a transverberação foi tema citado em trabalhos de grande envergadura e alcance, como *O erotismo*, de Bataille (2021) e *O Seminário: Livro 20*, de Lacan, em cuja obra o psicanalista chega a dizer:

Para Santa Tereza - basta que vocês vão olhar em Roma a estátua de Bernini para compreenderem logo que ela está gozando, não há dúvida. E do que é que ela goza? E claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele. Essas jaculações místicas, não é lorota nem só falação, é em suma o que se pode ler de melhor (Lacan, 1985, p. 103).

Assim como Teresa, João da Cruz também cita e descreve o fenômeno da transverberação, entendendo-o como uma experiência frutiva do amor de Deus, embora de

---

<sup>47</sup> O tema da transverberação aparece em várias passagens ao longo da obra teresiana. A descrição mais clássica é de V 29, 13. No entanto, para entender melhor o fenômeno místico, é preciso ler também outros trechos da mística sobre essa experiência: 6M 2, 4 e R 5, 17.

maneira não tão qualificada, como acontece na última etapa da ascensão mística, mas, ainda assim, de modo intenso e avassalador, como ele mesmo deixa transparecer:

Estando a alma inflamada do amor de Deus (...) sentirá que um serafim a acomete com uma flecha ou dardo ardentíssimo em fogo de amor, trespassando esta alma já candente como brasa, ou melhor dizendo, como chama, e a cauteriza veementemente. Então, ao ser cauterizada assim, sendo trespassada por aquela seta, a chama da alma aviva-se e aumenta de intensidade. (...) Do mesmo modo, quando este dardo inflama, fere a alma, ela sente de modo particular o prazer da chaga. Além de se excitar toda em grande suavidade, naquele movimento e veemente moção que aquele serafim lhe causa, e no qual experimenta grande ardor e enternecimento de amor, ela sente a delicada ferida e o veneno da erva que levava a seta. É como se uma ponta afiada tivesse penetrado na substância do espírito ou trespassado o coração da alma. É neste íntimo ponto da ferida, que parece situar-se no meio do coração do espírito, onde se experimenta o delicado prazer. (...) Nesse momento, a alma julga que o universo inteiro é como um mar de amor onde se encontra submergida, sem poder alcançar o termo e o fim desse amor, sentindo dentro de si, como dissemos, o ponto ardente que é o centro do amor (João da Cruz, p. 2005, p. 762-763 [Ch B 2, 9-10]).

Claro está que a descrição sanjuanista se detém mais na repercussão espiritual do fenômeno do que mesmo o clássico depoimento de Teresa, no *Livro da Vida*. No entanto, em ambos os casos, imagens como fogo, dardo, coração, gozo, amor, prazer, dor formam uma constelação simbólica que ajuda a especificar a transverberação como uma experiência de profundo enamoramento, com todos os elementos que identificamos ser característicos da paixão, conforme têm demonstrado estudos mais atuais sobre o tema. Basta repararmos, por exemplo, na imagem arquetípica representada pelo conjunto dessas palavras-chave: um anjo (serafim), servindo-se de um dardo de fogo, atinge o coração da pessoa amada, deixando-a abrasada em amor e ao mesmo tempo gozando e sofrendo por seu amante. Não seria esse o estereótipo de uma missão bem-sucedida do Cupido, o deus do amor? Ou ainda os expressivos sintagmas paradoxais, que evidenciam a tensão entre elementos antagônicos – como “o prazer da chaga”, “grande ardor e enternecimento de amor”, “delicada ferida”, “no ponto da ferida... o delicado prazer” –, não estariam em consonância com um dos estilos de expressividade mais produtivo para se falar do amor e da paixão? Basta vermos que essa retórica do paradoxo aparece também em textos seculares imortalizados, como o célebre soneto de Camões: “Amor é um fogo que arde sem se ver”.

Sabemos que, a partir do ponto de vista semântico, “gozo” e “dor” tanto se repelem quanto se reclamam, e isso porque “os termos opostos de uma categoria semântica mantêm entre si uma relação de contrariedade. [E] São contrários os termos que estão em relação de pressuposição recíproca” (Fiorin, 2014, p. 22), ou seja, “gozo” pressupõe “dor” para afirmar seu sentido, e vice-versa. Essa relação paradoxal se apresenta no nível fundamental do texto sanjuanista que acabamos de ler, no qual ambos os termos parecem ser euforizados pelo enunciador. A avaliação positiva da dor, quase como a outra face do gozo, é expressamente declarada por João da Cruz, como podemos ver nesta citação: “nestas almas purificadas e unidas a Deus, o que causa dor e tormento à sua carne corruptível, é doce e saboroso para o espírito forte e são; por isso é algo maravilhoso sentir a dor crescer no gozo”<sup>48</sup> (João da Cruz, 2005, p. 764 [Ch B 2, 13]).

Velasco (1999) entende que a raiz dessa dinâmica opositiva e, ao mesmo tempo, complementar está na própria natureza do interlocutor divino, cuja presença só pode ser desfrutada pelo místico à medida que também for padecida por ele. Assim, a transcendência de Deus se manifesta tanto no lado afetivo do ser humano e no campo de seus desejos, movendo-o à correspondência amorosa e ao gozo desse amor; como também em sua dimensão cognitiva, ultrapassando suas capacidades de captar e conhecer plenamente a divindade, fazendo, portanto, com que o contemplativo sofra pela incompletude da experiência, em razão da limitação de sua própria natureza.

Natureza essa cuja dimensão corporal, por vezes, também usufrui da experiência mística, pois, “uma vez que existe uma relação entre as duas partes [sensitiva e espiritual] por formarem um único indivíduo” (João da Cruz, 2005, p. 454 [2N 1, 1])<sup>49</sup>, não podemos pensar

---

<sup>48</sup> Teresa de Jesus declara também ter experimentado a dor do gozo: “Ao tirá-lo [o dardo], parecia-me que as arrastava [as entranhas] consigo, deixando-me toda abrasada num grande amor de Deus. Isso causava-me tamanha dor que me provocava os tais gemidos de que falei; por sua vez, essa dor imensa causava uma suavidade tão intensa que não há desejo nenhum de a tirar, pois a alma já não se contenta senão com Deus. Essa dor não é corporal, mas espiritual, embora o corpo não deixe de participar bastante dela” (Teresa de Jesus, 2015, p. 198 [V 29, 13]).

<sup>49</sup> A antropologia sanjuanista segue uma linha claramente filosófica, influenciada pelo pensamento aristotélico-tomista. Isso implica dizer que João da Cruz entende a pessoa humana como um ser unitário em corpo e alma, distanciando-se, assim, de uma concepção dualista. O homem é considerado, ainda, um ser pluriforme, que, para o Doutor místico, apresenta duas expressões fundamentais: o homem sensual e o homem espiritual, as quais, por sua vez, não são excludentes ou rivais, mas harmônicas e integrantes de uma só pessoa (García, 2009). Edith Stein (2007), filósofa e mística do século XX, também se debruçou sobre a constituição do ser humano, a partir do ponto de vista filosófico e teológico, em obras como *Acto y potencia* e *Ser finito y ser eterno*.

que sempre é vedada à dimensão exterior a participação da experiência interior. Assim, na perspectiva mística, a dor que “não é corporal, embora o corpo não deixe de participar”, conforme diz Santa Teresa (V 29, 13), também dá lugar ao gozo, que, sendo antes de tudo espiritual<sup>50</sup>, não priva o corpo do seu deleite, como escreve João da Cruz:

Por vezes, este bem da alma origina no corpo a unção do Espírito Santo, da qual goza toda a substância sensitiva, membros, ossos e medulas; e isto, não de modo tão remisso como é costume acontecer, mas com sentimentos de grande deleitação e glória que até se faz sentir nas últimas articulações dos pés e das mãos. O corpo sente de tal maneira a glória da alma que, a seu modo, enaltece a Deus, sentindo-o até nos ossos, como diz David: *Todos os meus ossos dirão: quem como Vós, Senhor?* (Sl 34, 10). (João da Cruz, p. 2005, p. 768 [Ch B 2, 22]).

É, no entanto, na última etapa da ascensão mística, a qual os contemplativos soem chamar de matrimônio espiritual, que a experiência frutiva toca seu vértice mais alto. E isso se afirma não porque o místico já desfruta, em plenitude e de modo perfeito, dos toques substanciais de Deus, mas porque ele chegou ao limiar da glória, de modo que o que excede a esse delicado, sutil e amoroso toque, “à vida eterna sabe”<sup>51</sup>. Portanto, tendo já sido purificado e qualificado o amor dessa união mística, “verdadeiramente poder-se-á afirmar que, no exterior e interior do seu espírito, esta alma está revestida de Deus e banhada em divindade. Inundada de gozo divino pela abundância de águas espirituais de vida” (João da Cruz, 2005, p. 660 [CB 26, 1]).

---

<sup>50</sup> A experiência mística é sempre, antes de tudo, espiritual, podendo, ou não, ter repercussão física: “Deus, geralmente, não concede nenhuma mercê ao corpo sem que primeiro e principalmente a tenha feito à alma. Então, quanto maior for o prazer e a força de amor que a chaga cause na alma, tanto maior será o de fora na chaga corporal, pois aumentando um, aumenta também o outro” (João da Cruz, 2005, p. 764 [Ch B 2, 13]).

<sup>51</sup> Ao comentar esse verso, João da Cruz escreve: “Realmente, o que se saboreia neste toque de Deus é, na verdade, sabor de vida eterna, como disse acima, embora não em grau perfeito. (...) Daí a impossibilidade de explicar a suavidade do deleite sentido nesse toque; nem eu queria falar nisso, para que não se pense que é só como se diz e nada mais. (...) Por isso, verdadeiramente, só se pode dizer que *à vida eterna sabe*. Ainda que nesta vida não se goze este toque de maneira tão perfeita como na glória, contudo, por ser toque de Deus *à vida eterna sabe*. Assim, a alma goza nele todas as coisas de Deus, porque recebe fortaleza, sabedoria, amor, formosura, graça, bondade, etc. E, como Deus é todas estas coisas, a alma saboreia-as num único toque de Deus e delas goza em suas potências e substância” (João da Cruz, 2005, p. 767-768 [Ch B 2, 21]).

6. Simplicidade: Considerando que o ponto mais alto do itinerário místico não é nada menos do que a transformação da alma em Deus<sup>52</sup>, não temos porque supor que tal estado se alcance sem um necessário e árduo processo de reordenação e amadurecimento humano e espiritual do místico.

A tradição cristã, desde seus primórdios, com o testemunho dos Padres do deserto e com os ensinamentos dos monges e teólogos, sempre se valeu de termos como purificação, conversão, ascese, dentre outros, para falar das condições (tanto morais quanto espirituais) necessárias para a experiência da divindade e a manutenção da vida espiritual. Obviamente que, ao longo dos séculos, as práticas ascéticas e a ideia de conversão foram sendo matizadas, aprofundadas e ressignificadas por aqueles que tinham autoridade para falar sobre esses assuntos. No entanto, ao serem empregados esses termos, percebemos que eles enfatizam um sentido estritamente religioso (e, de certo modo, maniqueísta), de modo que, para dar uma noção mais englobante e generalizadora desse processo (que não necessariamente deve ser entendido apenas do ponto de vista religioso<sup>53</sup>), preferimos usar os termos “simplicidade” ou “simplificação”.

A simplicidade de que falamos apresenta, pelo menos, duas perspectivas: uma final e outra processual. A simplicidade enquanto fim da vida mística diz respeito ao estado de plena identificação com Deus, em quem o contemplativo está totalmente transformado<sup>54</sup>. Na união mística, a alma é simples porque a divindade assim o é, e isso significa dizer sem dobra ou mácula, sem instabilidades, desordens e alterações, mas serena, verdadeira, harmônica, completa e perfeita, tendo por movimento e interesse apenas o exercício do amor. Isso se

---

<sup>52</sup> Afirma João da Cruz (2005, p. 644 [CB 22, 3]): “Este estado [matrimônio espiritual] é, sem comparação, muito superior ao desposório espiritual, porque se trata de uma transformação total no Amado, em que ambas as partes se entregam, por uma posse plena, uma à outra, numa autêntica consumação de união de amor, na qual a alma é feita divina e Deus por participação, tanto quanto se pode nesta vida”.

<sup>53</sup> A ascese era frequentemente associada aos filósofos estoicos, neoplatônicos e também aos pitagóricos. Para essas escolas de pensamento, a ascese era essencial para alcançar a eudaimonia, ou seja, a felicidade ou a realização plena, que estava intrinsecamente ligada à virtude e à sabedoria. Plotino, filósofo neoplatônico e grande fonte para a compreensão da mística ocidental, tratou da ascensão da alma ao Uno, até a sua contemplação, como uma forma de progressiva união e simplificação da alma.

<sup>54</sup> “Esta união dá-se quando Deus concede à alma esta mercê sobrenatural em que todas as coisas de Deus e a alma são uma mesma coisa por transformação participante. A alma, mais do que alma, parece Deus, sendo mesmo Deus por participação. Embora transformada, é verdade que o seu ser continua naturalmente tão diferente de Deus como antes” (João da Cruz, 2005, p. 197 [2S 5, 7]).

confirma com palavras muito acertadas e quase poéticas de Isabel da Trindade, mística francesa do final do século XIX, que, em seu *Último Retiro* fala sobre a alma que já chegou à simplicidade perfeita:

A alma que penetre e more nestas “profundezas de Deus” cantadas pelo rei-profeta, que, por conseguinte, tudo faça “n’Ele, com Ele, por Ele e para Ele” com essa limpidez do olhar que lhe dá uma certa semelhança com o Ser simples – esta alma, em cada um dos seus movimentos, das suas aspirações, como em cada um dos seus atos, por mais vulgares que sejam, “enraíza-se” mais profundamente n’Aquele que ama. Tudo nela presta homenagem ao Deus três vezes santo: ela é, por assim dizer, um Santus perpétuo, um incessante louvor de glória!... (Isabel da Trindade, 2008, p. 164 [*Último Retiro* 20]).

Essa alma, que mais se enraíza em Deus quanto mais se identifica com ele, recebe as notícias divinas de um modo ainda mais simplificado, ou seja, direto, sem mediação. Desta maneira, a simplicidade se configura não apenas em uma característica da alma transformada em Deus, que já não se encontra mais sujeita às complexidades de uma vida descompensada, mas também em um traço fundamental da própria comunicação mística, como podemos perceber pelas palavras de João da Cruz, ao comentar uma das estrofes do *Cântico Espiritual* que trata do matrimônio místico:

Naquela absorção de amor, a alma perde e esquece todos os conhecimentos, formas particulares de coisas e atos imaginários, bem como qualquer outra apreensão que tenha forma e figura. (...) Aquela transformação em Deus deixa-a de tal maneira concorde à simplicidade e pureza de Deus – a qual não pode conter nenhuma forma ou figura imaginária –, que a deixa limpa, pura, livre de todas as formas e figuras que antes possuía, e purificada e iluminada naquela simples contemplação (João da Cruz, 2005, p. 666 [CB 26, 17]).

O contato divino é, agora, diretamente na substância mais profunda da alma, prescindindo das potências (entendimento, imaginação, fantasia, memória, vontade) e das sensações corporais (tato, audição, visão etc.). É uma notícia que a alma recebe “sem diligência sua, em atenção amorosa simples e pura, como quem abre os olhos em atenção de amor” (JOÃO DA CRUZ, 2005, p. 791 [Ch B 3, 33]) e sobre a qual, como consequência, não pode falar, não porque necessariamente ignora o seu conteúdo, mas porque, uma vez partícipe da simplicidade

de Deus, só consegue se comunicar, paradoxalmente, da forma mais simples que há: em silêncio.

Conforme Velasco (1999), para se chegar à simplicidade dessa relação com o divino, é mister um caminho de purificação e ascese que, na verdade, corresponde à mais radical simplificação e redução à unidade integradora do contemplativo. É aqui, então, que apresentamos a segunda perspectiva da simplicidade, agora entendida como um processo duplo e simultâneo de purificação e iluminação, sem os quais não é possível chegar aos vértices mais altos da experiência mística, afinal, como nos fez compreender João da Cruz na citação acima, na simples contemplação, a alma é purificada e iluminada.

Conforme aludimos *en passant* em outra oportunidade neste capítulo, existe uma divisão tripartida e tradicional da vida interior que remonta a Dionísio Pseudo-Areopagita<sup>55</sup> e que foi, posteriormente, reiterada e sistematizada por Tomás de Aquino. Essa divisão apresenta três fases ou momentos de passagem do itinerário espiritual, a saber: em primeiro lugar, a via purgativa, própria dos iniciantes, marcada pelas práticas ascética que buscam a purificação das inclinações para o mal e das tendências desordenadas, especialmente aquelas entendidas como pecado mortal. Em segundo lugar, a via iluminativa, daqueles ditos aproveitados ou proficientes, que são os que estão adiantados no caminho da conformidade evangélica, tanto pela renúncia do pecado, quanto pelo aperfeiçoamento das virtudes; nesse estágio, os místicos são purificados passivamente por Deus e inseridos na contemplação infusa, que pode ser acompanhada ou não de fenômenos extraordinários. Por fim, a terceira via, a unitiva, própria dos perfeitos, daqueles que já passaram pelo caminho exigente da purificação, progrediram nas virtudes e nas mais diversas formas de comunicação divina e agora estão definitivamente unidos a Deus e nele transformados.

Em outras palavras, o panorama das três vias indica, em termos didáticos, um itinerário progressivo de simplificação da alma, a qual parte, originalmente, de um estado de maior subordinação, condicionamento e escravidão<sup>56</sup>, em razão dos apetites desordenados, para

---

<sup>55</sup> A ideia ternária da vida espiritual aparece já em Evágrio Pôntico (séc. IV), com a classificação em três fases: práxis, contemplação e teologia.

<sup>56</sup> “A alma que se enamora por grandezas humanas, ou outros encargos parecidos, e das liberdades do seu apetite, é tida e tratada diante de Deus não como filho, mas como um simples escravo e cativo, pois não quis acolher sua santa doutrina (...). Portanto, a alma não poderá chegar à verdadeira liberdade de espírito que se atinge na divina

chegar a um estado de maior liberdade, harmonia e unificação, que é, na visão sanjuanista, o propósito do ascetismo na vida espiritual<sup>57</sup>.

Esse processo de simplificação é abordado por João da Cruz a partir do símbolo da *noite escura*, cujo sentido purificador e contemplativo já pode ser vislumbrado na literatura patrística, com Orígenes (séc. III), Gregório de Nissa (séc. IV), Dionísio Pseudo-Areopagita (séc. V-VI), e seguindo com os místicos medievais e renascentistas, tais como Eckhart (séc. XI), Nicolau de Cusa (séc. XV), porém é apenas em João da Cruz que o conceito de *noite escura* é apresentado e sistematizado enquanto fase da vida espiritual imprescindível para a união mística. Os comentadores sanjuanistas de todos os tempos são unânimes em afirmar que a imagem do itinerário noturno está tão indissociavelmente ligada ao processo ascético-místico apresentado pelo santo espanhol, que se pode afirmar que a noite escura é o símbolo sobre o qual, indiscutivelmente, João da Cruz constrói toda sua obra (Muñoz, 2016).

A literatura sobre esse tema é abundante e multidisciplinar, assim, obviamente extrapolaríamos nossos limites metodológicos caso fôssemos nos deter nas minúcias e detalhes que nos oferecem as pesquisas mais clássicas e as mais atuais acerca dessa temática. No entanto, em razão da centralidade do tema no conjunto da obra de João da Cruz, indicamos alguns estudos introdutórios que podem ser interessantes, como os de Federico Ruiz (1978; 1995); Gabriel Castro (2009), Fernando Urbina (1982) e Teresa Muñoz (2016). Além deles, comentaremos, a seguir, sinteticamente, a dinâmica noturna que nos apresenta o santo carmelita em suas duas obras dedicadas a esse tema, *Subida do Monte Carmelo* e *Noite Escura*.

Já sabemos que o fim da vida mística é a união de amor, estágio espiritual em que a alma “está revestida de Deus e banhada em divindade” (João da Cruz, 2005, p. 660 [CB 26, 1]), entretanto, para chegar a esse grau de transformação, o contemplativo precisa percorrer um exigente e árduo caminho de libertação dos obstáculos e de ordenação da vida espiritual a partir do aperfeiçoamento das virtudes teologais (fé, esperança e caridade). Num primeiro momento,

---

união, porque a escravidão nada tem a ver com a liberdade. Esta não pode habitar num coração curvado a querer, porque é coração de escravo, mas num livre, que é coração de filho” (João da Cruz, 2005, p. 155 [1S 4, 6]).

<sup>57</sup> “Agora só nos resta dizer que se esta noite ditosa obscurece o espírito é apenas para vir a ter luz em tudo. Se o humilha e torna miserável é só para o exaltar e enriquecer. Se o empobrece e esvazia de qualquer posse ou afeição natural é só para poder vir a gozar e saborear mais divinamente todas as coisas do céu e da terra, com total liberdade de espírito em relação a tudo” (João da Cruz, 2005, p. 474 [2N 9, 1]).

ao se dar conta da presença de Deus em seu interior, a pessoa desperta para corresponder com sinceridade e diligência os apelos do interlocutor divino, buscando ser perseverante nas práticas devocionais e sacramentais e evitando uma vida dissonante com os princípios cristãos aos quais busca se conformar.

Como a proposta da vida mística destoa enormemente das tendências descompensadas do ser humano, em razão da grande desproporção que há entre Criador e criatura, para se chegar à união de amor, portanto à plena participação da vida divina, a alma precisa passar por um processo integral de transformação que compreende todo o caminho espiritual, que, na linguagem sanjuanista, é identificado como *noite escura*. Já no início do tratado *Subida do Monte Carmelo*, João da Cruz apresenta informações elementares e estruturais a respeito do que ele está considerando ser *noite escura*, como é possível ler:

Podemos dizer que é por três causas que se chama noite a este caminho que a alma faz para chegar à união com Deus. A primeira, por parte do término de onde a alma sai. Privando-se de todas as coisas do mundo, há de ir ficando sem o apetite do gosto que lhe tinha. Esta negação e carência é como uma noite para todos os sentidos do homem. A segunda, por parte do meio ou caminho por onde a alma há de chegar a esta união. Este meio é a fé, que também é escura para o entendimento como a noite. A terceira, por parte do fim para onde vai. Esse fim é Deus, o qual nesta vida é exatamente para alma uma noite escura. Essas três noites hão de passar pela alma, ou melhor dizendo, a alma é que há de passar por elas para chegar à divina união com Deus” (João da Cruz, 2005, p. 149 [1 S 2, 1]).

Nessa aventura em direção à união com Deus, a alma é peregrina, isto é, avança por uma estrada desconhecida e está completamente sujeita às imprevisões do caminho. Sabemos que nesse itinerário, só se progride com fé, já que sem ela a alma não pode nem mesmo acolher a comunicação divina. É aqui, portanto, que a *noite escura* tem a sua centralidade, pois é esse processo purificador e iluminador que leva a alma peregrina à união com o Deus da fé, em pura fé.

E para que essa fé seja purificada e entendida como o único caminho de acesso a Deus, faz-se necessária uma purificação integral do ser humano, em suas duas dimensões, mutuamente complementares e inseparáveis, a sensitiva e a espiritual<sup>58</sup>. A primeira, conforme

---

<sup>58</sup> “Para compreender bem esta distinção convém levar em conta a visão antropológica de João da Cruz. No processo que ele descreve, não podemos interpretar o sentido e o espírito unicamente como duas partes da alma,

a antropologia escolástica pela qual João da Cruz foi influenciado, diz respeito tanto aos sentidos corporais externos, como tato, paladar, olfato etc., quanto também aos sentidos internos, como a imaginação, a fantasia. A segunda, dimensão espiritual, se refere à espiritualidade da pessoa, ou como fala o Santo à “alma enquanto espírito”, seu centro mais profundo; em outras palavras, o espírito seria o aspecto não material ou não corpóreo do homem, sua parte superior para a qual estão predestinadas uma imortalidade e uma vida eterna glorificada. Também o espírito tem seus sentidos, chamados de potência: entendimento, memória e vontade, os quais, no processo da noite, são purificados e iluminados pelas virtudes teologais: fé, esperança e caridade (Pacho, 2009).

O processo da *noite escura* é, antes de tudo, cooperativo, ou seja, Deus e a alma são os responsáveis pelo progresso da transformação noturna. A respeito dessa dinâmica, João da Cruz distingue, pedagogicamente, duas fases, uma ativa e outra passiva, tendo o homem como ponto referencial: “[noite] ativa é tudo que a alma pode fazer e faz para entrar nela (...). A passiva é quando a alma não faz nada. Deus é quem faz tudo; ela apresenta-se como paciente” (João da Cruz, 2005, p. 179 [1 S 13, 1]). Obviamente que essas declarações, ditas em forma de sùmulas, são problematizadas e melhor explicadas ao longo dos tratados de *Subida e Noite*. Isso se faz necessário porque, na prática, Deus não é completamente inativo quando a alma empreende esforços para avançar na noite, nem a alma completamente passiva quando é Deus quem age nela apesar dela. Da mesma forma, é importante salientar que apesar de o Santo ter distinguido quatro etapas da *noite escura*, elas não são estritamente lineares, como podemos ver pela própria explicação de João da Cruz:

É nela [na purificação do espírito] que estas duas partes da alma, espiritual e sensitiva, se hão de purificar totalmente, porque nunca uma se purifica bem sem a outra; a verdadeira purificação dos sentidos só se realiza quando realmente começa a do espírito. É por isso que à noite que dissemos ser dos sentidos pode-se e deve-se chamar antes uma correção e travão do apetite do que purificação. A razão disso está em que todas as imperfeições e desordens da parte sensitiva têm a sua força e origem no espírito, onde se fixam todos os bons e maus hábitos; assim, enquanto estes não se

---

segundo uma consideração bastante elementar da antropologia escolástica. A ideia, no entanto, aponta para uma realidade existencial ainda mais profunda, a uma situação vital da pessoa na qual predomina como princípio motor o sentido ou o espírito, ou seja, como motor de suas motivações, atitudes, decisões e sentimentos. Porém, é necessário considerar que em nenhuma das duas situações vitais a pessoa deixa de participar em sua totalidade” (Muñoz, 2016, p. 57, tradução nossa).

purificarem, também a desordem e o desregramento dos sentidos não se podem purificar bem (João da Cruz, 2005, p. 459 [2 N 3, 1]).

Como vimos, o próprio místico tem clareza de que, não obstante suas sistematizações pedagógicas, a dinâmica da *noite escura* não segue necessariamente padronizações e previsibilidades, mesmo sendo um processo integrante da vida espiritual, e isso porque tal caminho é conduzido por Deus com ordem, com suavidade e, sobretudo, ao modo de cada pessoa (2 S 17, 3). No entanto, as reflexões sobre as fases da *noite*, a partir de um modelo pedagogicamente estruturado, continuam sendo importantes e necessárias para um discernimento sério e autêntico do caminho espiritual. É nesse ponto que João da Cruz se destaca como o doutor da *noite escura*, porque foi justamente ele, como ninguém, que propôs, com tanta clareza e competência, uma descrição completa e detalhada do percurso noturno, como veremos a seguir, sinteticamente.

No primeiro livro (ou primeira parte) do tratado *Subida do Monte Carmelo*, o Santo aborda a etapa inicial da purificação a qual chama *noite ativa dos sentidos*. Nela, João da Cruz apresenta as razões que levam a alma a decidir entrar, voluntariamente, na noite purificadora, começando pela dimensão mais externa e inferior: os sentidos. Embora os sentidos sejam capacidades humanas que têm um valor neutro na vida espiritual, se eles não estiverem sujeitos e ordenados por um espírito de boas e retas intenções, eles poderão ser um estorvo na travessia noturna. Pois quando os apetites estão sob o domínio das más tendências, a pessoa pauta toda a sua vida nas sensações periféricas, deixando-se atrair pelo que produz gosto e satisfação e, naturalmente, rechaçando o que produz desconforto ou sofrimento.

Isso, sem dúvida, chega no âmbito da espiritualidade e impede o crescimento na fé, justamente porque quanto mais a fé se purifica, mais ela prescinde das comprovações e das sensações espirituais. A alma refém de seus apetites e condicionada aos prazeres sensitivos não apenas estagna em sua peregrinação rumo à união transformante, como se engana por se crer realizada e livre em seus prazeres passageiros. João da Cruz, mestre da verdadeira ascese, é objetivo em indicar como se deve vencer os apetites e entrar ativamente na noite dos sentidos:

Em primeiro lugar, mantenha um apetite contínuo de imitar a Cristo em tudo, identificando-se com sua vida, a qual deve amar para saber imitar e comportar-se em

tudo como Ele. Em segundo lugar, para cumprir bem isso, renuncie a qualquer gosto que os sentidos lhe ofereçam, se não for verdadeiramente para a glória de Deus (João da Cruz, 2005, p. 180 [1 S 13, 3-4]).

A motivação para que a alma se contrarie só faz sentido no desejo de conformidade com a vida de Cristo e de em tudo fazer a vontade de Deus. E para chegar a esse fim, o caminho não pode ser considerado de modo unilateral, prescindindo da ação de Deus. Isso quer dizer que apenas os esforços pessoais para uma progressão espiritual não são suficientes (seria até presunçoso pensá-lo) para se alcançar a plena purificação e união, fazendo-se necessário, portanto, a atividade divina, como João da Cruz explica no primeiro livro do tratado *Noite Escura*.

Nos primeiros capítulos da obra, a alma, que purificara ativamente os sentidos na noite anterior, é apresentada como quem já tem uma vida religiosa de acordo com os princípios evangélicos, possui agora uma consciência comprometida com a proposta de Cristo e uma retidão de vida (no âmbito moral e psicológico) que está em harmonia com o que lhe é sugerido pela religião. No entanto, o motor que provocava, na fase anterior, os mesmos vícios e apegos continua suscitando os mesmos efeitos nocivos, porém com outros objetos de adesão, agora religiosos. Isto é, a pessoa que antes tinha uma relação de avareza com as coisas materiais não religiosas, transfere agora a mesma avareza para as coisas religiosas (terços, imagens, livros, relíquias). Antes elas tinham uma inveja ardente pelo sucesso alheio, pelas conquistas, posses e prosperidades dos outros, agora sentem inveja e ciúmes dos bens espirituais que outras pessoas têm, chegando a se sentirem mal e se decepcionarem por não estarem mais avançadas como elas. Essas almas veem tais imperfeições como virtudes, uma vez que, efetivamente, têm práticas espirituais, apesar da deformidade das intenções. Assim, não reconhecendo a necessidade de uma purificação mais radical, faz-se necessária uma intervenção divina, uma *noite passiva dos sentidos*, para superar essas debilidades erroneamente consideradas virtudes. Para isso, como bem resume Muñoz (2016),

Essa noite produz umas securas mediante as quais Deus trata de redirecionar o dinamismo espiritual que a pessoa tem até o momento, para trazê-la a um novo modo de relação com Ele. Sua finalidade é, portanto, a de purificar qualquer aderência que tenha ficado em nossa sensibilidade (Muñoz, 2016, p. 62, tradução nossa).

A purificação, para ser completa, precisa chegar também à dimensão espiritual do homem, deste modo, o mesmo movimento ativo e passivo da noite dos sentidos se reproduz também na noite do espírito. João da Cruz discorre sobre a purificação espiritual tanto na obra *Subida do Monte Carmelo* (o segundo e terceiro livros tratam da noite ativa do espírito), quanto na *Noite Escura* (o segundo livro é sobre a noite passiva do espírito), apresentando, assim, um panorama completo das vias purgativa, iluminativa e uma parte da unitiva<sup>59</sup>, embora não use essa terminologia.

Na noite ativa do espírito, a purificação se dá nas potências da alma, a saber, entendimento, memória e vontade, que por sua vez são escurecidas e iluminadas pelas virtudes teologais: fé, esperança e caridade. Para João da Cruz, essas virtudes são as únicas que podem ser consideradas meio imediato para a união com Deus, pois preparam a alma e a dispõem para esse fim, por meio da reeducação das faculdades espirituais. O dinamismo ativo de suas operações leva a pessoa a se apartar de tudo quanto não é Deus, seja no âmbito do entender, do possuir ou do desejar, e isso porque

estas três virtudes, como dissemos, causam um vazio nas potências. No entendimento, a fé causa o vazio e a obscurece para entender. Na memória, a esperança causa o vazio de nada possuir. Na vontade, a caridade causa o vazio e a carência de todo o afeto e consolação de tudo o que não é Deus (João da Cruz, 2005, p. 199 [2 S 6, 2]).

Deste modo, entrar ativamente na noite do espírito significa se conscientizar de que nenhuma apreensão da notícia divina revelada ao entendimento, seja por meio sobrenatural ou natural, físico ou psíquico, é garantia do conhecimento de Deus<sup>60</sup>. De igual maneira, nenhuma recordação da comunicação mística é necessariamente posse da divindade<sup>61</sup>, da mesma forma

---

<sup>59</sup> A fase da noite passiva do espírito é entendida, na linguagem do *Cântico Espiritual*, como o desposório místico, constituinte, portanto, da via unitiva.

<sup>60</sup> “Advirta-se, portanto, que, por maiores comunicações, presenças, notícias sublimes e elevadas de Deus que uma alma possa ter nesta vida, isso não é essencialmente Deus nem tem a ver com Ele. (...) De fato, nem a comunicação elevada nem a presença sensível são uma demonstração clara da presença graciosa de Deus; nem tampouco a secura e a carência de tudo isso na alma demonstra sua ausência” (João da Cruz, 2005, p. 549 [CB 1, 3]).

<sup>61</sup> “Temos de partir sempre deste pressuposto: quanto mais a alma se apodera de alguma apreensão natural ou sobrenatural, distinta e clara, tanto menos capacidade e predisposição tem para entrar no abismo da fé, onde todo

que também nenhuma afeição pelos bens temporais, naturais, sensuais, morais, sobrenaturais e espirituais significa efetivamente amar a Deus, “porque o segredo para chegar à união com Deus está em purificar a vontade dos seus afetos e apetites, a fim de que a inferior e humana vontade se transforme em vontade divina, configurando-se numa só coisa com a vontade de Deus” (João da Cruz, 2005, p. 336 [3 S 16, 3]).

Chegamos, por fim, à meia-noite deste itinerário noturno, à verdadeira e própria noite escura, aquela que purifica passivamente o espírito das imperfeições mais radicais, as quais não são percebidas e jamais solucionadas pela intervenção humana. Essa noite tende a ser demorada<sup>62</sup> e intensa, marcada, geralmente, pelos sentimentos de culpa e de abandono, pois neste estágio são fechadas todas as portas de acesso a Deus. A sensação (ou mesmo certeza) de ser inimiga de Deus provoca na alma angústia, incompreensão, crises existenciais e dúvidas acerca de realidades (sobretudo espirituais) das quais ela sempre esteve muito segura e que agora se desfazem como um castelo de areia. A pessoa fica bloqueada em suas potências e sem saber o porquê perde o atrativo e o interesse por tudo quanto lhe rodeia. Sente-se à borda do aniquilamento, com a sensação de que ninguém pode lhe ajudar, nem mesmo Deus, o qual, segundo ela, lhe despreza em razão de seus inúmeros e gravíssimos pecados<sup>63</sup>.

Se pudéssemos resumir os sentimentos negativos desta noite, poderíamos dizer que são basicamente dois os principais: a sensação da ausência e do abandono de Deus (com a impressão de que são para sempre) e a clareza da própria nulidade e miséria, que

---

o resto desaparece. Como se disse, nenhuma forma ou notícia sobrenatural que a memória possa compreender é Deus, e de tudo o que não é Deus há de se libertar para chegar a Deus. Por conseguinte, também a memória se há de desfazer de todas as formas e notícias para se unir a Deus em esperança” (João da Cruz, 2005, p. 322 [3 S 7, 2]).

<sup>62</sup> “Se for uma verdadeira purificação, por forte que seja, durará alguns anos. Entretanto, haverá de permeio alguns intervalos de descanso, em que, por vontade de Deus, esta escura contemplação cessa de investir de maneira purificadora para o fazer luminosa e amorosamente. Então, a alma, a exemplo de quem sai dessa tal masmorra e algemas, gozando de largueza e liberdade, experimenta e saboreia uma grande suavidade de paz e uma intimidade de amor com Deus através de uma fácil e copiosa comunicação espiritual” (João da Cruz, 2005, p. 469 [2 N 7, 4]).

<sup>63</sup> As características da noite passiva do espírito podem sugerir também um quadro depressivo. São duas coisas totalmente diferentes, embora possam ser uma realidade simultânea na vida de uma pessoa. Para o aprofundamento desse tema, indicamos o artigo de Maribel Fernández (2019) sobre a relação e a diferença entre noite escura e depressão.

consequentemente gera uma impotência operativa, fazendo a pessoa pensar que é indigna do amor de Deus e que não há nada que ela possa fazer para reverter essa situação.

Os meios para essa purgação do espírito, como pudemos perceber, são bem mais impactantes que os das purificações anteriores, e isso se dá em razão do fim para o qual essa presente noite tende: a perfeita união transformante. Considerando uma transformação tão radical como a da alma em Deus, a preparação para essa meta precisa ser igualmente radical, completa e perfeita. João da Cruz apresenta essa experiência como uma “morte mística”, numa linguagem batismal paulina, indiscutivelmente necessária para uma ressurreição espiritual:

E, como o divino investe para a limpar, renovar e divinizar, desnuda-a das afeições habituais e propriedades do homem velho, ao qual se sente muito ligada apegada e adaptada; ele ordena e limpa de tal maneira a substância espiritual, mergulhando-a numa profunda e densa escuridão, que a alma, perante a visão das suas misérias, sente que está se desfazendo e a derretendo em morte de espírito cruel. É como se, engolida por um animal, sentisse estar sendo digerida no seu tenebroso ventre, sofrendo as mesmas angústias de Jó (Jó 2, 1) no ventre daquele monstro marinho. Mas, para se dar a ressurreição por que anseia, é necessário passar por este sepulcro de escura morte (João da Cruz, 2005, p. 464-65 [2 N 6, 1]).

A purgação passiva do espírito, apesar de bastante intensa e dolorosa, jamais deve ser entendida como um sadismo sagrado. João da Cruz associa a obscuridade dessa noite a um encandeamento pelo excesso de luz divina, que com toda potência ilumina os rincões mais obscuros da alma, fazendo-a passar de uma forma imperfeita e humana de compreensão de Deus e da realidade para outra forma mais perfeita e espiritual, infundida pelo Espírito Santo. Os sofrimentos próprios dessa purificação são reações do choque entre a santidade e a pureza da divindade que se comunica e a impureza e baixeza do homem que recebe a comunicação. Além desse aspecto negativo, é imperativo reconhecer que a relação entre Deus e a alma, neste estágio, é puramente espiritual, o que significa dizer que a notícia divina é infundida diretamente na substância da alma e assimilada por ela não mais através dos sentidos corporais ou espirituais, senão pela fé, simplificada e pura fé.

Deste modo, embora a alma não sinta física, psíquica ou espiritualmente a presença de Deus e até duvide de sua atuação, é certo que o agente divino continua operando no espírito do místico apesar dele. João da Cruz, mistagogo da noite escura, garante que,

por meio dela [da contemplação infusa ou mística teologia], Deus ensina **secretamente** a alma e a instrui na **perfeição do amor** sem que ela faça alguma coisa ou a entenda. Essa contemplação infusa, enquanto **sabedoria amorosa** de Deus, causa dois importantes efeitos na alma: **purifica-a e ilumina-a**, dispondo-a para a união de amor com Deus. Por isso, a mesma amorosa sabedoria que purifica os espíritos bem-aventurados, iluminando-os, é a que aqui purifica e ilumina a alma (João da Cruz, 2005, p. 462 [2 N 5, 1], grifos nossos).

Purificar e iluminar são as duas finalidades principais da *noite escura*, sobretudo nesta do espírito, que é a mais forte e definitiva. Essa fase mística tem como base fundamental o amor, sendo ele tanto mais operante quanto menos sensível. A contemplação infusa – que o Santo identifica como experiência central da noite do espírito<sup>64</sup> –, ao passo que escurece a alma e provoca os efeitos negativos aos quais aludimos, é também, e sobretudo, uma influência amorosa de Deus, que amorosamente instrui a alma em silêncio e sem sua ajuda, comunicando um conhecimento de amor, o qual, como fogo incandescente (2 N 10, 1), purifica as imperfeições da alma e a ilumina, capacitando-a para a união transformante.

Embora João da Cruz tenha sido o grande sistematizador da *noite escura*, não podemos esquecer que ela compreende o longo caminho que vai dos primeiros passos que a alma dá em direção a Deus até o matrimônio espiritual<sup>65</sup>. Dito isso, fica evidente que não é possível pensar em vida mística desligada da dinâmica noturna, o que, portanto, torna a realidade da *noite escura* uma característica fundamental da experiência mística religiosa, comum e necessária a todos aqueles que vão por esse caminho de conhecimento do Mistério. Obviamente que isso ocorre de uma forma que se acomoda a cada pessoa, ou seja, a *noite escura* vivida por João da Cruz, ainda que tenha elementos coincidentes com a *noite escura* de Santa

---

<sup>64</sup> O tema da contemplação em João da Cruz tem um valor paradigmático e se destaca como um dos eixos principais do sistema místico sanjuanista. Deste modo, para um aprofundamento dessa temática, indicamos o verbete “Contemplación”, do Dicionário de São João da Cruz (Herráiz, 2009) e um encorpado trabalho de Teófilo de la Virgen del Carmen (1964), “Estructura de la contemplación infusa sanjuanista”.

<sup>65</sup> “Para entender isso, é preciso saber que normalmente uma alma, para chegar ao estado de perfeição, há de passar primeiro por duas principais formas de noites [dos sentidos e do espírito], que os espirituais chamam de purgações ou purificações da alma. Nós aqui chamamos *noites* porque, quer numa, quer noutra, a alma vai às escuras como de noite” (João da Cruz, 2005, p. 148 [1 S 1, 1]).

Teresa, distingue-se desta, simplesmente por ser uma experiência diferente, vivida por uma pessoa outra e comunicada a partir do lugar em que ela se encontra.

Se no âmbito não religioso considerarmos as diversas manifestações literárias que apresentam a aventura do amante desejoso em busca da união com o objeto amado e ausente, estaremos tratando, em alguma medida, de algo semelhante à *noite escura* dos místicos. Sem dificuldade alguma, percebemos em *O Banquete* que Platão apresenta o *eros* como um desejo ardente que impele a alma a buscar e a se unir com aquilo que lhe falta e que, naturalmente, lhe complementa. Como tal união absoluta ou é impossível ou é efêmera, a busca pela realização plena dessa fusão é, em geral, angustiosa e sofrida, em termos místicos, é *noite escura*. O teor dramático do desejo erótico jamais satisfeito não raramente põe em relação amor e morte, como vemos tanto em textos clássicos da literatura universal, como Tristão e Isolda, Romeu e Julieta, quanto também nos relatos queixosos dos contemplativos, que, uma vez arrebatados por um amor insuportável, veem na morte o único meio de garantir a permanência e a plenitude da presença de um Deus que constantemente se ausenta, sobretudo depois de se manifestar tão sensivelmente. Em um poema cuja inspiração remonta a uma copla trovadoresca popular, João da Cruz deixa registrada a própria crise existencial da *noite escura*, que transparece a tensão interior do místico no impasse crucial entre o desejo do *já* e os limites do *ainda não*.

*Vivo sin vivir en mí  
y del tal manera espero,  
que muero porque no muero.*

En mí yo no vivo ya  
y sin Dios vivir no puedo;  
pues sin él y sin mí quedo,  
¿este vivir que será?  
Mil muertes se me hará,  
pues mi misma vida espero,  
muriendo porque no muero.

Esta vida que yo vivo  
es privación de vivir;  
y así es continuo morir  
hasta que viva contigo.  
Oye, mi Dios, lo que digo,  
que esta vida no la quiero;

que muero porque no muero (...) <sup>66</sup> (Juan de la Cruz, 2009, p 78).

Na obra *Cântico Espiritual*, a dinâmica da *noite escura* é representada pelas constantes fugas e perdas do amado, o que já acontece na primeira estrofe<sup>67</sup>, na qual se canta o lamento da amada que, tendo sido visitada e ferida por seu esposo (simbolizado pelo cervo), sai ao encontro do amado que lhe fere e logo foge. Igual à esposa dos cânticos salomônicos<sup>68</sup>, a mulher sanjuanista empreende um itinerário noturno, no qual as perdas, as buscas e os encontros ao longo do caminho são a força motriz e dinamizadora que dá sentido a essa aventura erótica. É importante evidenciar que esse erotismo (em sentido platônico) caracteriza a própria natureza da *noite escura*, uma vez que o ardente desejo pela posse daquele a quem se ama é o que provoca na alma tanto o gozo em resposta à presença do amado quanto a dor por causa de sua ausência.

Busca e encontro, dor e prazer são palavras-chaves e frequentes nas mais variadas histórias de amor. No entanto, em qualquer dos gêneros literários, as narrativas do amor romântico, em geral, não dedicam muitas páginas para as experiências de união plena compartilhadas entre os apaixonados, de modo que a felicidade se manifesta apenas como pequenos pontos de luz que vez e outra iluminam uma longa noite escurecida pela separação, pelos desencontros e pela saudade dos amantes.

Na poesia latinoamericana, encontramos uma obra que expressa bem o movimento claro-escuro da aventura amorosa que envolve a alma e Deus. Trata-se do opúsculo *Telescopio en la noche oscura*, do poeta e religioso nicaraguense Ernesto Cardenal (1993), que atualiza, na literatura contemporânea dos anos setenta, o discurso da purificação mística presente na

---

<sup>66</sup> “Vivo sem viver em mim/ e de tal maneira espero,/ que morro porque não morro.// Em meu eu já não vivo/ e sem Deus não posso viver;/ pois sem ele e sem mim fico,/ este viver, que será? Por mil mortes passarei,/ pois minha mesma vida espero, morrendo porque não morro.// Esta vida que eu vivo/ é privação de viver;/ e assim é contínuo morrer/ até que eu viva contigo./ Ouve, meu Deus, o que eu digo,/ que esta vida não a quero;/ que morro porque não morro” (Tradução nossa. O poema segue com mais seis estrofes).

<sup>67</sup> “¿Adónde te escondiste,/ Amado, y me dejaste con gemido?/ Como el ciervo huiste,/ habiéndome herido;/ salí tras ti clamando, y eras ido” [Onde é que te escondeste,/ Amado, e me deixaste com gemido?/ Como um cervo fugiste,/ havendo-me ferido;/ saí atrás de ti clamando, e tinhas ido”] (Juan de la Cruz, 2009, p. 132, tradução nossa).

<sup>68</sup> “Em meu leito pela noite,/ procurei o amado de meu coração./ Procurei-o e não o encontrei!/ Levantar-me-ei,/ rondarei pela cidade,/ pelas ruas, pelas praças,/ procurando o amado de minha alma.../ Procurei-o e não o encontrei!.../ (...) Abro ao meu amado,/ mas o meu amado se foi.../ Procuro-o e não o encontro./ Chamo-o e não me responde...” (*Cântico dos cânticos* 3,1-2; 5, 6).

tradição espiritual através de nomes como Mestre Eckhart, João da Cruz, Teilhard de Chardin, Thomas Merton, seus notáveis influenciadores. No entanto, a expressividade de Cardenal a respeito da concepção de *noite escura* se diferencia da forma tradicional de se falar da vida interior justamente pelo tom pouco ortodoxo de sua expressão. Na poesia mística do nicaraguense, percebemos de modo claro uma explosão de sentimentos e percepções sobre o homem inserido em todos os contextos da vida, ou seja, não apenas no âmbito religioso, mas também na vida cotidiana, considerando os embates sociais e políticos da sua época, as relações interpessoais mais diversas e o próprio fazer poético de sua geração.

O telescópio pelo qual penetramos na escuridão do céu noturno nos faz entrever, já nos primeiros versos do longo poema, a atmosfera erótica que envolve o casal de apaixonados:

Amada y amado. La amada  
mira desde la alcoba la luna que asciende.  
Una motocicleta en la calle acelerándose.  
El amado sin prisa por ir a la cama. (...)

La mejor garantía de que es cierto  
y no invención mía  
es que no me des goces.  
Amado misterioso que no gozo  
¡nada quiero sino estar contigo!

Te vas y volvés,  
inconstante *gurrión*,  
y otra vez te vas<sup>69</sup> (CARDENAL, 1993, p. 29).

A fragilidade da presença é sugerida pela demora do amado em ir à cama, lugar privilegiado do encontro amoroso e dos deleites da companhia, e se evidencia ainda mais no voo do *gorrión* que, igual ao *ciervo* sanjuanista, também é afeito ao desaparecimento repentino e imprevisível. Ao longo da trama poética, percebemos como a ausência do amado condiciona o olhar e o posicionamento da mulher frente aos acontecimentos do cotidiano. Ela se dá conta de que a beleza da criação já não mais lhe comove, porque sua ocupação agora é lamentar a ausência do seu querido; em um passeio por um parque de Madri, ela presencia um casal

---

<sup>69</sup> “Amada e amado. A amada/ olha, do quarto, a lua que ascende./ Uma motocicleta na rua acelerando./ O amado sem pressa para ir à cama./ A melhor garantia de que é real/ e não invenção minha/ é que não me dê prazeres./ Amado misterioso de que não desfruto/ nada quero a não ser estar contigo!!! Vais e voltas,/ inconstante pardal/ e outra vez partes” (Tradução nossa).

apaixonado se beijando e isso lhe faz pensar no seu amado que parece pertencer a um universo paralelo, de tão distante e silente que está. Por vezes, o sentimento da mulher é que o distanciamento do amado tem a mesma profundidade de um abismo, que ele não a quer ou talvez que ele nem mesmo exista. Apesar de todas essas inseguranças, a amada não vacila em suas convicções e se mantém resoluta em seus sentimentos:

Pareciera ahora que no me quieres.  
Peor aún, que ni siquiera existes.  
Aunque no existieras yo te quiero  
y podría quererte sin que me quieras.  
Peor eres, y quiero al que me quiere.

Aunque tú no vengas conmigo esta noche  
mi alma ha quedado abierta para tí.  
Por si vinieras. Si tú no vienes  
estará abierta de todas maneras para tí  
y nadie más<sup>70</sup> (Cardenal, 1993, p. 37).

As várias declarações de amor que surgem ao longo do poema parecem ser um grito de resistência da amada e uma tentativa de autoconvencimento de que o seu amor não é quimera ou alucinação, de que um dia o toque, o encontro, a união com o amado, de fato, foram sensíveis, recíprocos, reais. É um grande ato de fé investir num amor que parece ter sido apenas um sonho ou, numa perspectiva mais otimista, uma mera lembrança do passado<sup>71</sup>. Porém, mesmo assim, diante do vazio e do silêncio do outro, sem nenhuma certeza ou segurança da sua existência, a amada insiste em dar passos firmes na *noite oscura*:

Únete a mí aunque no te sienta, aunque  
mi conciencia quede afuera con el frío.  
Señor mío y Dios mío de mis frustraciones.

---

<sup>70</sup> “Parece agora que não me queres./ Pior ainda, que nem sequer existes./ Mesmo que não existas, eu te amo/ e poderia te amar sem que me ames./ Pior és, e amo aquele que me ama./ Embora não venhas comigo esta noite/ minha alma ficou aberta para ti./ Por se acaso viesses. Se tu não vens/ ela estará aberta de qualquer forma para ti/ e ninguém mais” (Tradução nossa).

<sup>71</sup> Alguns versos do poema fazem referência a experiências do passado que servem de argumento para a perseverança do amor do eu lírico: “Mi consuelo es recordar lo que me hiciste aquel 2 de junio/ hace 37 años”; “Aquel mediodía del 2 de junio del 56/ cuando entraste dentro de mí y me hablaste/ yo no estaba enamorado todavía”; “Cuando aquel mediodía del 2 de junio, un sábado,/ Somoza García pasó como rayo por la Avenida Roosevelt” (Cardenal, 1993, p. 50, 54, 67)

Al menos juguemos a que somos amantes<sup>72</sup> (Cardenal, 1993, p. 43).

As lentes do telescópio do poeta perscrutam os recantos mais secretos dessa alma mergulhada em *noite escura*. Por essas mesmas lentes, enxergamos, como em uma radiografia da dimensão emocional e psicológica da amada, o que ela mesma acredita ter encontrado ao fim da sua busca pelo amado: o mais absoluto nada<sup>73</sup>. O aniquilamento ao qual ela chega talvez seja o outro nome da simplificação espiritual sobre o qual viemos discorrendo nessas páginas, e ele é tão necessário para a vida interior que não poucas vezes aparece como um dos temas centrais nas obras ascéticas de João da Cruz<sup>74</sup>. Portanto, chegar a esse nada, em vez de configurar uma perda ou um fracasso na caminhada noturna, indica, na verdade, um ganho, ou melhor, a chegada à própria meta, pois

para que o bom espiritual perceba o mistério da porta e do caminho de Cristo para se unir a Deus, saiba que quanto mais se aniquilar por Deus, tanto na parte sensitiva como na espiritual, tanto mais se une a Deus e maior obra faz. E quando chegar a converter-se em nada, que é a suma humildade, estará consumada a união espiritual entre a alma e Deus, que é o maior e mais alto estado a que nesta vida se pode chegar (João da Cruz, 2005, p. 205 [2 S 7, 11]).

Em suma, a simplificação da alma, enquanto processo purgativo e reordenador do ser humano, é condição necessária para a união espiritual da pessoa com o objeto de sua afeição e busca. Confirmam isso as mais diversas tradições religiosas e filosóficas do mundo ocidental e oriental, com linguagens, estruturas e conceitos específicos de cada cultura ou fé. O que é necessário salientar, portanto, é que toda experiência de união pressupõe um processo de

---

<sup>72</sup> “Une-te a mim, mesmo que eu não te sinta, ainda que/ minha consciência fique lá fora, no frio./ Meu Senhor e Deus de minhas frustrações./ Pelo menos finjamos que somos amantes” (Tradução nossa).

<sup>73</sup> “Oro árida oración (...)/ y en esta oración nada oro, nada/ de palabras, ideas ni emociones,/ su única razón:/ que te eleve esta oración en la fría simetría/ de nada sobre nada reflejando nada/ en 50 St. & Park Ave” [Oro uma oração árida (...)/ e nessa oração nada oro, nada/ de palavras, ideias ou emoções,/ sua única razão:/ elevar-te esta oração na fria simetria/ de nada sobre nada refletindo nada/ em 50 St. & Park Ave] (Cardenal, 1993, p. 69, tradução nossa).

<sup>74</sup> Uma atenção especial para o desenho do Monte da Perfeição ou Monte Carmelo, de João da Cruz, no qual a palavra “nada” está escrita ao longo de todo o caminho central do monte, indicando a via mais direta para se chegar à perfeição. Em paralelo, ver igualmente 1 S 13.

aproximação gradativa, que muitas vezes está associada às condições de conhecimento e de transformação dos sujeitos envolvidos.

No próximo capítulo, tratamos de discutir a ideia de beleza, considerando-a desde o olhar da mística ou a partir de uma perspectiva mais mística. Com isso, pretendemos apresentar bases conceituais acerca do belo, a fim de propor um melhor diálogo entre ambos os conceitos, que são cruciais no pensamento de João da Cruz.

### 3 “SÉ QUE NO PUEDE SER COSA TAN BELLA”

“Porque é ele a verdadeira e a primeira beleza, que embeleza seus próprios amantes e os faz dignos de serem amados” (Plotino, 2012, p. 55 [*Enéadas* I, 6, 7]).

O tema da beleza foi objeto de reflexão muito antes do surgimento da estética, na Idade Moderna, como ciência do conhecimento sensitivo. Desde a Antiguidade, com os filósofos gregos Platão (séc. V a.C.) e Aristóteles (séc. IV a.C.), passando pelos neoplatônicos, como Plotino (séc. III d.C.) e Dionísio Pseudo-Areopagita (séc. V d.C.), e seguindo pelos medievais mais destacáveis, como Alberto Magno e Tomás de Aquino (séc. XIII d.C.), a essência e o lugar da beleza têm sido discutidos, matizados e aprofundados, mormente sob o viés da filosofia e da teologia.

Nos tempos atuais, falar de beleza ou de estética exige, previamente, uma indicação muito clara do âmbito a partir do qual se estão considerando esses conceitos. Isso porque, assim como o vocábulo “mística”, os termos em questão têm assumido significados que extrapolam as concepções estritamente filosóficas, alcançando, deste modo, outras áreas do conhecimento, como a estética prática e interventiva, que lida com procedimento cirúrgicos, ou ainda a estética literária, enquanto abordagem também crítica e teórica, mas que não segue necessariamente os mesmos pressupostos da filosofia.

Mesmo no campo filosófico, a beleza e a estética tiveram tratamentos diferentes a partir de diferentes pensadores. O que Platão entendia por beleza não coincidia exatamente com o que pensava Aristóteles sobre o mesmo tema, por exemplo; de igual modo, a abordagem cristã da beleza pelos filósofos medievais não necessariamente foi considerada pelos modernos em suas especulações sobre a estética. Assim, é imperativo, desde já, definirmos o caminho que vamos trilhar neste capítulo e o objetivo que desejamos alcançar em nossas escolhas teóricas.

Naturalmente, nesta pesquisa, estamos considerando a beleza como um elemento que está direta e intrinsecamente associado à experiência mística, de modo específico desde o olhar sanjuanista. Isso significa dizer, então, que, embora as discussões filosóficas modernas e contemporâneas sobre a beleza e a estética sejam muito importantes e valiosas, por uma questão metodológica, elas não serão consideradas em nosso trabalho. Assim, para atingir nosso objetivo, lidaremos com autores antigos, medievais e contemporâneos a João da Cruz que puderam ter influenciado e contribuído, ainda que indiretamente, para sua concepção de beleza, embora, como veremos, o conceito que o místico espanhol tem acerca da *hermosura*, como prefere dizer, aponta muito mais para um saber experiencial do que especulativo.

Deste modo, associando beleza à experiência espiritual, definimos nossa preferência teórica por pensadores pré-juancrucianos que, de certa maneira, dialogam com alguma ideia de mística ou com a teologia cristã, sem nos esquecer igualmente da tendência literária renascentista que muito ajudou a definir o estilo literário de João da Cruz.

### **3.1. O belo nas tradições filosófica e teológica pré-juancrucianas: alguns apontamentos**

#### *3.1.1. Platão*

Começar por Platão a abordar o tema da beleza é, de alguma forma, partir *ab initio*, não só porque o filósofo é um dos pensadores mais antigos que discorreu sobre o belo, em muitas oportunidades em seus escritos, como também porque, tratando-se do discípulo de Sócrates, é a primeira pessoa na história da humanidade a produzir um pensamento filosófico estruturado e abrangente que alcança todas as áreas do pensamento e da realidade (Stace, 1960).

Não nos cabe aqui justificar a declaração bastante superlativa de Stace (1960) acerca do alcance universal, holístico e atemporal do pensamento platônico, mas se há algo que podemos afirmar – que nem sempre é óbvio – é, sem dúvida, a inegabilidade da influência de Platão na mística cristã, embora tal influência já tenha sido tema de acalorados debates (McGinn, 2012). As discussões acerca da atribuição do estatuto de místico ao filósofo grego

variam entre o não possível (Decotelli; Pinheiro, 2022b) e o categórico (Weil, 2006), em todo caso, independente das opiniões divergentes, é fundamental reiterar que Platão foi lido como místico pelos que o sucederam, sobretudo pelos primeiros Pais do cristianismo, como nos faz entender Festugière:

Quando os Padres da Igreja “pensam” sua mística, eles platonizam. Nada é original no edifício. Retomando a imagem paulina, podemos usar a comparação de uma árvore que um enxerto reanimou, reforçou, transformou. Para definir essa mudança, é preciso conhecer evidentemente o ponto de partida, é preciso conhecer a árvore (Festugière, 1975, p. 5, tradução nossa).

Assim, o conhecimento da filosofia de Platão se torna fundamental, não só para entendermos como a doutrina cristã foi se constituindo, enquanto definições dogmáticas, ao longo dos primeiros séculos de seu surgimento, mas sobretudo para compreendermos de que modo o cristianismo passou a considerar o elemento mais subjetivo da prática religiosa, ou seja, a experiência espiritual<sup>75</sup>. Portanto, é a partir do exercício dialogal entre cristianismo e

---

<sup>75</sup> Segundo Decotelli e Pinheiro (2022b), a filosofia platônica apresenta pelo menos quatro aspectos que são considerados muito importantes para a mística, em especial a cristã, a saber: (1) o sistema ontológico dualista, que considera a realidade em duas grandes dimensões, o mundo inteligível e o mundo sensível, este inferior e submisso àquele. Partindo dessa concepção, Platão adverte que o filósofo, por meio de um exercício ou purificação (*askesis*) ético e intelectual, alcança a compreensão da realidade através da contemplação (*theoria*) da Verdade, do Bem, da Beleza, que estão presentes no mundo das ideias ou inteligível. Esse olhar sobre a realidade se apresenta em João da Cruz como visão antropológica. Para o místico, o ser humano apresenta duas partes: uma espiritual e outra sensitiva; esta, inferior; aquela, superior. O objetivo do itinerário místico será, então, fazer com que a alma, atravessando um caminho ascético ou purificador, chegue à união ou contemplação de Deus (João da Cruz, 2005, p. 434 [1 N 8, 1]). (2) O conhecimento do *lugar inteligível*, que opera uma transformação do sujeito que o conhece, tornando este semelhante ao objeto conhecido. Assim, o próprio sujeito, de alguma forma, diviniza-se ao conhecer a esfera divina. Como para a mística, o conhecimento está diretamente relacionado ao amor, João da Cruz lança mão desse princípio platônico (provavelmente via Santo Agostinho) para sustentar a doutrina da deificação da alma (tornar-se Deus por participação), deste modo, afirma: “como não há nada em que mais a possa engrandecer do que igualando-a consigo [com Deus], só pretende que O ame, pois é *próprio do amor igualar o que ama com a coisa amada*. Portanto, como aqui a alma já possui o perfeito amor, é chamada esposa do Filho de Deus. Isso significa igualdade com Ele” (João da Cruz, 2005, p. 671 [CB 28, 1]). (3) O amor erótico, que é impulso e desejo pelo que falta, move a pessoa à busca amorosa, a qual será sempre insatisfeita, enquanto não houver a posse do objeto amado. Na mística sanjuanista, todo o itinerário espiritual está marcado pela força do *eros*, que impele a alma à procura do Amado. Deste modo, para João da Cruz, o amor e a fê são os dois guias do contemplativo, que o conduzem ao esconderijo de Deus, a quem a alma, “desejando unir-se por uma visão essencial e clara, manifesta as suas ânsias de amor queixando-se-lhe da ausência. (...) Por isso diz: *Aonde é que te escondeste?*” (João da Cruz, 2005, p. 548 [CB 1, 2]). (4) A impossibilidade de comunicar a experiência da verdade, já que esta é vivida no mais íntimo da pessoa e, na maioria das vezes, não se permite ser comunicada. Discorremos sobre a inefabilidade da experiência mística no capítulo anterior, inclusive situando-a na literatura juancruciana.

platonismo que pensamos ser conveniente discorrer sobre o conceito de beleza em Platão, já que estamos considerando tal elemento como imprescindível para a mística sanjuanista.

Para o filósofo grego, a realidade é cindida, radicalmente, entre mundo das aparências ou sensível e mundo das ideias ou inteligível, este último abstrato e perfeito ao qual o sujeito só consegue ter acesso por meio da contemplação, que por sua vez ele alcança pelo exercício ascético do amor e do conhecimento. Essa visão dualista perpassa todos os contextos da vida, de modo que a beleza de um ser, no mundo sensível, depende diretamente do grau de comunicação que ele possui com a Beleza Ideal ou Absoluta, no mundo das ideias. Assim, cada ser deste mundo material (cópia) tem um correspondente arquetípico no mundo ideal (Forma), com o qual se identifica à medida que esse mesmo ser prescinde do que é sensível em prol do que é inteligível<sup>76</sup>.

Segundo Platão em *Fedro*, naturalmente, o homem está orientado para o mundo inteligível, porque de lá veio e de lá se recorda, à medida que vive a partir do seu espírito. Com o mito das almas aladas, que perdem suas asas e, por isso, caem na terra, onde se aprisionam num corpo (*Fedro* 246a-d), o filósofo nos faz entender que há tanto uma pré-existência do sujeito, antes de sua encarnação, como uma memória de tudo quanto ele contemplou e viveu no mundo celestial<sup>77</sup>. Deste modo, o homem é constantemente atraído por aquela Beleza Absoluta de que ele se lembra e com a qual deseja se unir pela via do amor (*eros*), como diz McGinn (2012):

---

<sup>76</sup> A alegoria da caverna (*República*, livro VII, 514A-518B) demonstra justamente o itinerário pela busca do ideal. O filósofo, que contemplou a realidade luminosa e divina da região inteligível, nunca deve se esquecer do quão difícil (ascese) lhe foi sair da caverna (distanciar-se do mundo sensível) para se encontrar com as coisas tais como elas são à luz do sol (mundo das ideias). Nesse programa, conforme McGinn (2012, p. 60), encontramos “essencialmente uma descrição do caminho espiritual que começa com o despertar e prossegue através da purificação dolorosa e iluminação gradual para terminar na visão”. Não é em vão que a tradição da teologia espiritual, remontando a Dionísio Pseudo-Areopagita, vai estruturar o itinerário místico em três vias: a purgativa, dos iniciantes; a iluminativa, dos adiantados e a unitiva, dos perfeitos.

<sup>77</sup> No Diálogo *Mênnon*, Platão fala da imortalidade da alma e da sua capacidade de se recordar da vida anterior a sua encarnação: “A alma imortal, nascida muitas vezes, tendo contemplado todas as coisas sobre a terra e na morada de Hades, aprendeu tudo quanto é possível. Portanto, não é para se admirar que possua, quer acerca da virtude, quer de tudo o mais, reminiscências dos seus conhecimentos anteriores. Sendo solidária toda a natureza e tendo a alma prévio conhecimento de tudo, nada impedirá que, relembrando uma coisa qualquer (é a isto que os homens chamam de aprender), encontre todas as outras, por si mesma, sem que tenha coragem e não se canse de investigar. Com efeito, o que se chama investigar e aprender não é mais que recordar” (Platão, s/d, p. 41 [*Mênnon* 81cd]).

O amor do amante pelas coisas belas é essencialmente um desejo de felicidade (*eudaimonia*) que vem da posse permanente da verdadeira Beleza, que é idêntica ao Bem (*Banquete* 206d). Tal posse não pode ser perfeita se chegar ao fim e, portanto, o amor envolve uma saudade da imortalidade (McGinn, 2012, p. 55).

Desta maneira, a beleza, na realidade material – cuja Forma, na ordem metafísica, se identifica com a Verdade e com o Bem –, apresenta, em razão dessa identificação, um imperativo ético, já que “se a substância primeira é o Bem e toda beleza do mundo sensível a esta substância se dirige, só haverá verdadeira beleza onde existir obediência ao Bem” (Braille, 2006, p. 150). Assim dito, percebemos aqui uma proposta de transcendência da própria compreensão de belo, pois se o sujeito toma consciência de que a beleza do corpo, ou da matéria, é perecível e inferior Àquela Absoluta, então o caminho que lhe dará acesso à Beleza Formal está condicionado à superação do belo físico, moral, intelectual, para atingir a Beleza que é pura e absolutamente Bela em si mesma, conforme declara Platão, em *O Banquete*:

Tome-se como ponto de partida o que aqui é belo, não se perca de vista aquele belo, fonte de todos os corpos belos. Suba-se como por degraus, de um só a dois e de dois a todos os corpos belos e dos belos corpos aos belos ofícios e dos ofícios aos belos saberes e dos saberes até findar naquele saber que não é outro senão o saber daquele belo, sabendo, por fim, o que o belo é em si mesmo (Platão, 2014, p. 111 [*Banquete* 211c]).

O conhecimento do Belo em si diz respeito, portanto, à união<sup>78</sup> com aquilo que corresponde não mais a uma qualidade que apraz, senão a uma “essência” que supera a si mesma<sup>79</sup>. Essa união é progressiva, conforme pudemos perceber no trecho acima, é como subir uma escada, centralizada no amor (*eros*), o qual preside todas as operações desta ascensão. À medida que a alma “sobe” amando e desejando, mais ela entende e apreende a Beleza Divina, até que, chegado ao último degrau da contemplação, haja a plena posse do que se busca, e desta

---

<sup>78</sup> Entendemos a união, no sentido platônico, como posse, alcance e contemplação da Beleza.

<sup>79</sup> Nas primeiras linhas da *Teologia Mística*, Dionísio Pseudo-Areopagita usa uma palavra que nos parece bastante conveniente para expressar essa idade da essência que se supera, o termo *hyperkálon*, isto é, belíssimo, beldade mais bela que a beleza.

forma a alma se torne tanto amiga da divindade (*theophilé*) quanto imortal (*athanátos*) como ela<sup>80</sup>.

Não há como nos deparar com os termos contemplação, união, conhecimento, amor, explícitos ou intuídos no pensamento platônico, e não os identificar também no repertório conceitual da mística cristã. Para além desses elementos tidos como fundamentais em ambos os contextos, o percurso da ascensão pela escada do amor, no relato de Diotima<sup>81</sup>, encontra nova roupagem – porém conservando o mesmo fundamento – em João da Cruz, na sua “secreta escada disfarçada”. Ao comentar esse verso do poema “Em uma noite escura”, o Doutor Místico põe em evidência os mesmos elementos presentes na busca da alma amorosa pela Beleza Absoluta, de acordo com a filosofia platônica. Compilando-os em uma só declaração, o Santo diz:

A propriedade principal pela qual se chama *escada* é por ser a contemplação ciência de amor, que, como dissemos, é ciência infusa e amorosa de Deus. Ele vai iluminando e enamorando a alma ao mesmo tempo, fazendo-a subir degrau a degrau até chegar a Deus, seu Criador, porque só o amor une e junta a alma com Deus (João da Cruz, 2005, p. 505 [2 N 18, 5]).

Na descrição da escada amorosa, João da Cruz apresenta dez degraus pelos quais a alma amante sobe para se unir ao Amado. Essa ascensão espiritual é qualificada pelo crescimento do amor e do conhecimento de Deus e, portanto, por uma progressiva conformidade do contemplativo ao Ser contemplado. O religioso começa a detalhar a “secreta escada disfarçada” a partir do capítulo 18 do segundo do segundo livro da *Noite Escura*, mas é precisamente nos capítulos 19 e 20 que ele descreve os degraus. No primeiro escalão, o místico, movido por uma fagulha de amor, empreende um caminho de negação de tudo quanto possa lhe impedir de acessar a divindade. Tal amor, acrescido e qualificado, já no segundo degrau,

---

<sup>80</sup> “Não te parece que só quem tiver chegado lá, vendo o belo como convém, poderá produzir não simulacros de virtude – pois não é em sombras que estará tocando –, e sim virtudes autênticas, visto que o tocado é a própria verdade? Ora, a divindade preza os que geram e cultivam a verdade. Se convém que alguém se torne imortal, é esse” (Platão, 2014, p. 113 [212a]).

<sup>81</sup> Sacerdotisa de Mantinea, cujos ensinamentos sobre “as coisas do amor” (*ta erotika*) foram reportados por Sócrates, em seu discurso no *Banquete* 201d-212a. É a ela que se atribui o relato da escada erótica.

impele o contemplativo a sair em busca de Deus. Nesta altura da escada, o amante anda ansioso e obstinado, como um apaixonado que nada faz se não for em prol daquele que ama. No entanto, à medida que o enamorado toma consciência de tudo quanto Deus merece, mais ele se angustia e sofre pelo pouco que lhe dá, considerando, inclusive, insuficientes e imperfeitas as obras que faz por Deus. É então que, no terceiro degrau, o amor potencializa as boas ações e faz com que o contemplativo não fraqueje, mas que reanime suas forças para seguir adiante em busca do Amado. No quarto degrau, o místico padece um sofrimento permanente por já querer se ver na contemplação definitiva do Transcendente sem ainda o poder, porém a inflamação do amor é então mais intensa neste estágio, sendo também acompanhada de visitas consoladoras do Ser divino. No quinto degrau, a ânsia de contemplar a Deus é tamanha que a alma chega a desejar a morte, para que nada mais lhe separe da visão beatífica.

No capítulo 20, João da Cruz segue descrevendo os cinco últimos degraus da escada do amor. No sexto escalão, a alma já se encontra quase toda purificada, de modo que seu acesso a Deus se torna mais direto e mais frequente. A caridade que o místico adquiriu neste estágio potencializa os efeitos do amor, assim ele já não apenas corre em direção ao Amado, como voa para encontrá-lo. No sétimo degrau, a alma se atira sem medo para aquele que busca, sem que nada a limite ou a censure, e, em razão mesmo dessa ousadia, ela consegue de Deus tudo quanto deseja. No oitavo escalão, há a posse, a sensação, ainda que parcial, de satisfação do desejo. O nono degrau é já das almas perfeitas, nele o amor arde suavemente, isso significa dizer com maior inflamação e qualidade, mas com menor ímpeto e ânsia, posto que o amante já se uniu ao Amado definitivamente. Esse degrau corresponde ao mais alto estágio a que se pode chegar, em vida, em relação ao amor a Deus, o próximo já não pertence a esta vida:

*O décimo e último degrau desta escada secreta de amor faz com que a alma se identifique totalmente com Deus. Depois de, nesta vida, ter chegado ao nono degrau, a alma sai do corpo e possui imediatamente uma visão clara de Deus. Na verdade, os poucos que aqui chegam não entram no purgatório porque já se encontram totalmente purificados pelo amor. (...) Esta visão é causadora da semelhança perfeita da alma com Deus (...), não porque a alma adquira a mesma capacidade de Deus, pois é impossível, mas porque tudo nela se tornará semelhante a Deus. É por isso que se chamará, e será, Deus por participação (João da Cruz, 2005, p. 511 [2N 20, 5]).*

Na linguagem poética do *Cântico Espiritual*, em uma das últimas estrofes<sup>82</sup>, o Doutor Místico se vale do elemento beleza para identificar o décimo degrau da “secreta escada disfarçada”. Para o poeta, é nesse último estágio que se dá a mais profunda comunicação da doçura de amor e a visão sem véu da Beleza Absoluta, a qual a alma já não mais admira como uma essência diferente de si, senão idêntica a ela mesma, ou seja, o amante é já tão belo quanto o Amado, e ambos possuem em si a Beleza genuína.

Podemos dizer que a Beleza, tanto para Platão quanto para João da Cruz, é a razão e o coroamento de um itinerário amoroso (erótico) marcado por uma progressiva transformação do indivíduo. Nesse caminho em direção à Beleza, o ascetismo, enquanto exercício voluntário de purificação da dimensão sensível, é indispensável, seja para a filosofia platônica seja para a tradição cristã. Além desta, o Doutor Místico enfatiza, ainda, uma purificação não voluntária, ou não ativa (que ele chama de “noite passiva”), por meio da qual, ao mesmo tempo, Deus vai iluminando e unindo a alma a si, silenciosa e amorosamente. Essa influência divina é chamada por João da Cruz de contemplação, o que, em Platão, o mesmo termo designará “o modo em que o *Nous*<sup>83</sup>, em exílio divino no mundo de aparências, opiniões e tempo, une os dois reinos [mundo sensível e mundo inteligível] através do seu contato intuitivo com a presença do Absoluto” (McGinn, 2012, p. 54)<sup>84</sup>.

Em suma, a Beleza para o místico espanhol e para o filósofo grego, salvando as devidas especificidades e antes de quaisquer considerações, pode ser considerada como aquilo que

dura sempre, não surge nem perece, não aumenta nem diminui, não é belo aqui e feio acolá, não conhece sim e não sucessivos, não é belo em relação a isso e feio em relação àquilo, nem belo aqui e feio ali, nem belo para uns e feio para outros. Não imaginará o belo dotado de rosto, movendo mãos ou pés, não o representará corpóreo. O belo não lhe aparecerá falante ou pensante, nem pretenderá que o belo se mostre em algo: um vivente terrestre ou celeste, outro ser qualquer. O belo se revelará em si mesmo,

<sup>82</sup> “Gocémonos, Amado,/ y vámonos a ver en tu hermosura/ al monte y al collado,/ do mana el agua pura;/ entremos más adentro en la espesura” (Juan de la Cruz, 2009, p. 739 [CB estrofe 36]). [“Gozemo-nos, Amado,/ e vejamos-nos em tua beleza!/ no monte e na colina/ de onde mana a água pura,/ entremos mais adentro na espesura”].

<sup>83</sup> O termo *Nous* é uma palavra grega que pode ser traduzida como “intelecto” ou “mente”. Nos diálogos filosóficos de Platão, o *Nous* é frequentemente usado para se referir à parte mais elevada da alma humana e à capacidade de compreender a realidade em um nível mais profundo e intuitivo, sendo considerado uma capacidade intelectual superior à mera razão discursiva e à percepção sensorial.

<sup>84</sup> Sobre o tema da contemplação em Platão, é indispensável a leitura de Festugière (1975).

por si mesmo, sempre uniforme, ao passo que todos os corpos belos participam dele de tal maneira que nascimentos e mortes nada lhe aumentam nem diminuem, em nada o afetam (Platão, 2014, p. 111 [*Banquete* 211 a-b]).

A Beleza é intangível e imutável e está para além de qualquer possível alteração. Enquanto Forma, todos os demais seres belos parecem a ela tender porque, de algum modo, dela participam. Esse movimento de retorno à Beleza fonte é algo que, em Plotino, será apresentado como um itinerário de progressiva união com o Um, o que está em harmoniosa concordância com o pensamento sanjuanista sobre o caminho místico: a alma retorna a Deus, à medida que com ele se une.

### 3.1.2. Plotino

Em se tratando de união mística, Plotino surge como um dos primeiros e principais pensadores que abordam esse tema de modo explícito e pormenorizado. Em suas *Enéadas* temos, graças à organização de seu discípulo Porfírio<sup>85</sup>, um itinerário de ascensão intelectual cujo fim é a contemplação suprarracional. De fato, para o neoplatônico, prática filosófica e experiência mística podem ser consideradas sinônimas (Brandão, 2007)<sup>86</sup>, pelo menos foi por

---

<sup>85</sup> Não é possível falar da obra plotiniana sem nos referir a Porfírio, discípulo de Plotino, que se diz ter sido incumbido, pelo próprio mestre, de revisar e organizar seus escritos. No entanto, apesar de imprescindível, a edição porfiriana não foi a primeira, houve outra, organizada por Eustóquio, que compilou os textos de Plotino a partir do critério cronológico, portanto mais natural. Porém é a edição de Porfírio que ganha destaque e se estabelece como texto definitivo, justamente por organizar os tratados plotinianos em conjuntos temáticos afins, independente da ordem de seu surgimento. O discípulo teve acesso a cinquenta e quatro tratados, os quais dividiu em seis novenas ou *enéadas*. Cada grupo de nove tratados versa sobre um objeto comum e cada *enéada* trata de um tema diferente. Para um aprofundamento maior acerca dos aspectos formais e temáticos das *Enéadas*, bem como para uma leitura das primeiras três *enéadas*, conferir o trabalho de Baracat (2006).

<sup>86</sup> É preciso, no entanto, matizar o termo “mística” em Plotino. Como dissemos no capítulo anterior, a palavra “mística” é bastante polissêmica, de modo que, obviamente, nem todas atribuições do termo são convenientes e consoantes ao pensamento plotiniano. Brisson (2005), por exemplo, vê como problemático o emprego da palavra relacionada a Plotino, já que, quando usada pelo filósofo (em única ocorrência nas *Enéadas* III, 6, 19-26), “mística” refere-se a um tipo de interpretação dos mitos e não à união da alma com o Um. No entanto, desconsiderado o valor semântico da palavra usada pelo filósofo, é improvável não perceber uma grande aproximação entre as experiências descritas nas *Enéadas* e àquelas das tradições ditas místicas, sobretudo se estivermos nos referindo ao contexto cristão. Apoiados nisso, podemos pensar na relação entre mística religiosa e filosofia plotiniana, reiterando, ainda, que Plotino não era cristão, sequer adepto a alguma religião, de modo que seu pensamento não tem nenhum compromisso ou vinculação a qualquer doutrina religiosa que seja.

essa perspectiva que a posteridade, sobretudo a do início da cristandade, interpretou Plotino. Cristianizado por Gregório de Nissa, Agostinho e Dionísio Pseudo-Areopagita, o pai do neoplatonismo “entrou no mundo ocidental e se tornou uma das primeiras fontes literárias de toda mística teórica” (Velasco, 1999, p. 115; Brandão, 2013).

Não há evidências de que João da Cruz tenha tido contato direto com a obra plotiniana, pelo contrário, a probabilidade é de mínima a nula, embora Bord (1996), em seu estudo comparando ambos os autores, tenha levantado algumas hipóteses para um possível acesso direto do carmelita ao filósofo licopolitano. De acordo com Eulogio Pacho (1961), a aproximação entre o místico espanhol e o neoplatônico se deu, provavelmente, pela leitura dos teólogos dos primeiros séculos, os quais entendemos ser o bispo de Hipona e o Areopagita (podemos incluir também Tomás de Aquino), que sabemos terem sido lidos e citados explicitamente por João da Cruz. Em todo caso, é inegável que, confrontando o filósofo e o Santo, encontremos traços reminiscentes do pensamento de Plotino na obra do Doutor Místico, seja por meio de ideias, expressões ou mesmo termos específicos (Bord, 1996)<sup>87</sup>.

Antes de discutirmos como Plotino trabalha os temas da união mística e da beleza em sua obra, parece-nos importante apresentar, ainda que em linhas gerais, a metafísica das hipóstases, pressuposta em todo o pensamento plotiniano. Para o filósofo (*Enéadas* IV, 3), tudo provém de uma entidade superior e absoluta designada Um ou Bem, considerada o centro de tudo, em torno do qual há um círculo luminoso, gerado por seu esplendor<sup>88</sup>. Esse círculo é o

---

<sup>87</sup> Ainda sobre a influência plotiniana na obra sanjuanista, indicamos o artigo de Cicero Bezerra e Josilene Bezerra (2012).

<sup>88</sup> A imagem do centro aparece em João da Cruz no poema “Chama Viva de Amor”, especificamente no verso “*de mi alma en el más profundo centro*”, o qual ele comenta a partir de uma perspectiva antropológica. É curioso pensar que, para o místico espanhol, é no centro da alma que se dá a mais perfeita união com a divindade, ou o Um, como dirá Plotino. O Santo, inclusive, diz, claramente, que “O centro da alma é Deus. Quando ela [a alma] lá tiver chegado com toda a capacidade do seu ser, com a força da sua operação e inclinação, terá atingido o seu último e mais profundo centro em Deus, ou seja, quando entender, amar e saborear Deus com todas as suas forças” (João da Cruz, 2005, p. 744 [Ch B 1, 12]). Eulogio Pacho (1961), um dos maiores comentadores da obra sanjuanista, chamará atenção para a imagem do centro em Plotino e em João da Cruz: “A visão cósmica de Plotino, dando origem a hipóstases em forma de círculos sucessivos a partir do Um, passou para a espiritualidade cristã reestruturada por Pseudo-Dionísio em torno do ‘movimento circular’. A pessoa humana se expande em círculos concêntricos a partir de um centro radial. Esse centro será então o fundo, a parte mais íntima do ser, ou da alma, “o espírito”. Mais do que uma concepção oposta à anterior, é uma visão dimensional diferente de uma mesma realidade ontológica. Estrutura idêntica, mas com inversão de planos. Em vez do topo, ápice, ponto mais alto da alma, de acordo com sua arquitetura vertical, esféricamente o espírito forma o centro, o fundo ou a região mais interior. (...) Enquanto *espírito*, equivale a ‘centro mais profundo’, indica o limite extremo que pode atingir a capacidade ativa e receptiva da alma. Com este sentido também utiliza frequentemente a expressão ‘substância

Intelecto, ao qual corresponde a totalidade das formas inteligíveis que são os verdadeiros seres. Desta segunda hipóstase procede a terceira, a Alma<sup>89</sup>, que, em relação aos níveis de realidade, está entre a transcendência e a imanência, isto é, entre o mundo inteligível e o sensível, agindo como organizadora e intermediária de ambos. Para além dessa tríade, e ordenado pela Alma, está, por fim, a realidade material, onde se encontram os seres corpóreos (Brandão, 2007; 2022).

Como movimento correspondente ao da processão (*próodos*), há a conversão (*epistrophé*), que indica o caminho de retorno ao Um. Levando isso em consideração, a alma individual é vista como uma emanção da Alma Universal e a ela tende. Assim, em última instância, a alma (inclusive a humana) está orientada para o Um e, portanto, há algo nela de divino que anseia a união com o seu Princípio, como dirá Plotino: “É necessário, pois, remontar-se novamente em direção ao Bem, em direção ao qual tende toda alma” (Plotino, 2012, p. 55 [Enéadas I, 6, 7]). Deste modo, por meio da contemplação, a alma alcança o “êxtase” ou a fusão com o Um Absoluto (Ryke, 2005).

A ascensão filosófica, ou o itinerário místico plotiniano, não se diferencia da perspectiva platônica de busca pela Beleza, pelo contrário, a primeira etapa do retorno ao Um é marcada pela reordenação do desejo (*eros*), que será o responsável pelo avanço do sujeito no caminho em direção ao Princípio. Na verdade, como dirá McGinn (2012, p. 86), “o papel do amor no retorno da alma à sua fonte está entre os temas mais constantes no pensamento de Plotino. Atraída para cima pelo choque da beleza, a alma ao fim e ao cabo se torna o próprio amor”. Como na escada erótica de Diotima, para o neoplatônico (*Enéadas I, 6*), é preciso subir para a região superior, ou seja, passar do apreço pela beleza corporal ao reconhecimento da beleza dos tipos de conhecimento, em seguida ascender à beleza da alma purificada pela virtude,

---

espiritual’ ou ‘substância da alma’ para designar, não o suporte das potências, senão o mais íntimo, o mais interior do ser. Entre a rica terminologia inventada pela tradição espiritual para indicar o espírito como centro da alma, São João da Cruz move-se com grande liberdade” (Pacho, 1961, p. 63).

<sup>89</sup> A hipóstase Alma subdivide-se em duas: a Alma Universal superior (*psyché*) e a Natureza (*physis*), ou a Alma encarnada na matéria: “Existem, ao mesmo tempo, muitas e uma só Alma. Em primeiro lugar, existe a hipóstase Alma. Depois, como diversas espécies que provêm de um gênero, estão as almas individuais e a Alma do mundo” (Brandão, 2007, p. 154).

até chegar, por meio de um despojamento total do que não é a divindade, a estar só com o Só<sup>90</sup> (*Enéadas* I, 6, 7; McGinn, 2012).

A ordenação do *eros*, contudo, não se faz sem o progresso na virtude, e em seus mais variados níveis. Inicialmente, deve-se possuir as virtudes políticas<sup>91</sup>, que educam a alma no tratamento de suas paixões. Porém, para se alcançar a contemplação, é preciso aprofundar na vivência dessas virtudes e adquirir aquelas purificativas, a fim de que a alma, progressivamente, prescindida do mundo sensível<sup>92</sup>. Avançando, tendo já passado pela purificação, a alma atinge um estágio ainda mais elevado de virtude, o que a faz nomear as virtudes de contemplativas<sup>93</sup>. Por meio delas, a alma assemelha-se ao Intelecto<sup>94</sup> (Brandão, 2022).

---

<sup>90</sup> Encontramos em João da Cruz, já na etapa da união mística, a solitude como predisposição para o encontro com o Amado, e em uma belíssima estrofe sobre a solidão, canta o poeta: “En soledad vivía/ y en soledad ha puesto ya su nido/ y en soledad la guía/ a solas su querido,/ también en soledad de amor herido” (João da Cruz, 2009, p. 739 [CB estrofe 35]) [“Em solitude vivia/ e em solitude seu ninho foi construído/ e em solitude a guia/ a só, o seu querido,/ também em solitude de amor ferido”]. Plotino volta a usar a expressão “só com o Só” em *Enéadas* VI, 9, 11.

<sup>91</sup> Por serem aquelas apresentadas na *República*, de Platão: sabedoria, coragem, temperança e justiça (BRANDÃO, 2022). Essas virtudes também são conhecidas como “cardeais” e são princípios éticos fundamentais que têm origem na filosofia grega antiga, elas são chamadas assim porque são consideradas os alicerces ou pilares nos quais qualquer outra virtude natural se assenta. A única vez que João da Cruz faz referência às virtudes cardeais é quando fala dos benefícios da noite passiva dos sentidos: “Finalmente, nestas securas a alma exercita-se corporal e espiritualmente em todas as virtudes, tanto teologais como cardeais e morais” (João da Cruz, 2005, p. 450 [1N 13, 5]).

<sup>92</sup> “A sabedoria se torna a virtude de não mais compartilhar as opiniões que vêm do corpo; a temperança consiste agora em não mais compartilhar as paixões corpóreas; a coragem, não mais temer a separação entre a alma e o corpo que ocorre com a morte; a justiça, por fim, em deixar que a razão e o intelecto governem, sem oposição” (Brandão, 2022, p. 134).

<sup>93</sup> A escolástica, com Tomás de Aquino, cristianiza essa estruturação neoplatônica e apresenta-a assim: “acerca das virtudes políticas, purificáveis, purificadas e exemplares. As primeiras (*virtutes politicae*) seriam as cardinais de um bom cidadão na ordem puramente natural. As segundas (*virtutes purgatoriae*), as cardinais infusas em um cristão imperfeito. As terceiras (*virtutes iam purgati animi*), as heróicas dos santos. E as últimas (*virtutes exemplares*) são as mesmas tal como preexistem exemplarmente em Deus” (Royo Marín, 2018, p. 138. Tradução nossa).

<sup>94</sup> “Não é fácil interpretar os textos das *Enéadas* que falam da união com o Intelecto. Mas, fazendo uma síntese deles, podemos dizer que ela possui seis características básicas: (1) é uma experiência de união com a totalidade do mundo inteligível; (2) é uma visão direta e interior; (3) nela, a alma não conhece a partir de imagens; (4) é uma experiência de beatitude; (5) é uma experiência de posse inequívoca da verdade; (6) é como que uma possessão divina (BRANDÃO, 2008)” (Brandão, 2022, p. 137).

De modo paralelo, para João da Cruz, o meio imediato pelo qual a alma se une a Deus são as virtudes teologais, a saber, fé, esperança e caridade<sup>95</sup>. Sem elas, conforme a doutrina sanjuanista, não é possível chegar à posse da divindade porque cabe às três a purificação da alma e a iluminação necessária para a união<sup>96</sup>. Assim, as virtudes teologais, ao passo que simplificam o místico, conduzindo-o do mais sensitivo ao mais espiritual, embelezam-no sobremaneira, pois não apenas lhe devolvem a formosura primigênia – perdida, segundo a teologia cristã, em razão do pecado original –, como o transformam em Deus por participação. Plotino, por sua vez, não diferente do místico espanhol, apresenta uma lógica semelhante:

A alma purificada vem a tornar-se como uma forma, uma razão; torna-se toda incorpórea e intelectual, e pertence inteira ao divino, onde está a fonte da beleza, e de onde vêm todas as coisas do mesmo gênero (da alma). Reduzida à inteligência, é a alma muito mais bela. E a inteligência, e aquilo que com ela vem, é para a alma uma beleza própria e não estranha, porque então ela é só alma. Por isso se diz com razão que o bem e a beleza da alma consistem em se fazerem semelhantes a Deus, porque de Deus vem o belo e tudo o que constitui o domínio da realidade (Plotino, 2012, p. 54 [Enéadas I, 6, 6]).

O aformoseamento da alma é, por conseguinte, condição *sine qua no* para a visão da divindade. “Nenhuma alma veria o belo sem ser bela, dirá Plotino. Que tudo se faça, pois, primeiro divino e belo, se se quer contemplar a Deus e ao belo” (Plotino, 2012, p. 57 [Enéadas I, 6, 9]). Para João da Cruz, está claro que todo o itinerário místico é um crescente embelezamento espiritual, de modo que tornar-se belo é, acima de tudo, participar da beleza absoluta do Amado, como dirá o Santo: “Sendo assim, a sombra que a lâmpada da formosura de Deus produz na alma será outra formosura com a proporção e propriedades daquela formosura de Deus” (João da Cruz, 2005, p. 783 [Ch B 3, 14]). Para o místico, a beleza em

---

<sup>95</sup> Segundo Royo Marín (2018, p. 132): “As virtudes teologais são princípios operativos com os quais nos ordenamos direta e imediatamente a Deus com fim último sobrenatural. Têm ao mesmo tempo Deus por objeto *material* e um dos atributos divinos por objeto *formal*. Enquanto estritamente sobrenaturais, somente Deus pode infundi-las na alma e sua existência unicamente pode ser conhecida pela revelação”.

<sup>96</sup> “Assim como essas virtudes têm a missão de desunir a alma de tudo o que não é Deus, também têm a de uni-la com Deus” (João da Cruz, 2005, p. 515 [2N 21, 11]).

Deus não é apenas afirmação de um atributo divino, mas uma experiência concreta e imprescindível para a plena união.

De acordo com Brandão (2007), o neoplatônico apresenta, ainda, outro tipo de contemplação mística, que diz respeito a uma compreensão mais aguçada das realidades inteligíveis. Nessa segunda etapa, a alma passa da contemplação do Intelecto à união com o Um, por meio de uma experiência semelhante a uma possessão (*ékstasis*), a qual, segundo o filósofo, não corresponde a uma perda da consciência ou a um estado emocional intenso, senão o contrário, trata-se de uma suprarracionalidade e uma tranquilidade inalterável (*Enéadas* V 5, 12, 34).

Assim, a experiência mística do Um parece ser uma intuição da identidade pura, o que, longe de ser uma descida ao irracional, é a contemplação do fundamento da realidade e a vivência da própria vida interior desse fundamento: a alma não vê o Um como um objeto, o que é impossível, mas se torna uma só coisa com ele. Tudo o que existe é uma supraconsciência, semelhante à supraconsciência do Um, que é superior a todas as outras coisas e a qualquer modo de conhecimento ou pensamento (Brandão, 2007, p. 157).

Nessa identificação unitiva, a alteridade é superada, inclusive a percepção da própria alma, cujos movimentos desaparecem, de modo a não ter mais paixão, nem sensação, nem pensamento, sendo a união absoluta a única coisa que a alma conhece (Brandão, 2007). Nesse ponto, João da Cruz toma o caminho oposto ao de Plotino, pois, para o místico, a união com Deus não pressupõe anulação das identidades nem apagamento do outro, enquanto participe da união. O matrimônio espiritual diz respeito a uma união de amor que ao mesmo tempo que imprime um caráter indelével no ato unitivo não confunde a realidade substancial dos envolvidos<sup>97</sup>. Nessa experiência de união mística, o que há de semelhante em relação à união com o Um, segundo Plotino, é a tranquilidade, o apaziguamento e a solidão dos amantes:

A minha alma já está despida, desapegada, sozinha e alheada de todas as coisas criadas, celestes e terrestres, e tão metida contigo no recolhimento interior, que

---

<sup>97</sup> “Esta união dá-se quando Deus concede à alma esta mercê sobrenatural em que todas as coisas de Deus e da alma são uma mesma coisa por transformação participante. A alma, mais do que alma, parece Deus, sendo mesmo Deus por participação. Embora transformada, é verdade que o seu ser continua naturalmente tão diferente de Deus como antes, tal como diferente é o vidro do raio que o está a iluminar” (João da Cruz, 2005, p. 197 [2 S 5, 7]).

nenhuma delas consegue vislumbrar o íntimo deleite que gozo em Ti; quer dizer, nenhuma delas consegue mover a minha alma a gozar com a sua suavidade, nem a desgostar-se ou inquietar-se com a sua miséria e baixeza. A minha alma encontra-se tão longe delas e em tão profundo deleite contigo, que é impossível a qualquer uma delas alcançá-lo com a vista (João da Cruz, 2005, p. 723 [CB 40, 2]).

A beleza poética dos versos que correspondem à última estrofe<sup>98</sup> do *Cântico Espiritual* reflete, de alguma maneira, a beleza mesma da experiência unitiva. Ali, naquele lugar prometido e desejado, a alma transformada em Deus desfruta plenamente da glória que lhe foi prometida, numa atmosfera quase paradisíaca, em que há completa solidão, segurança e intimidade, paz inalterável e gozo ante a visão da descida de uma cavalaria, que galopa às margens de águas cristalinas. Para além da interpretação mística desses versos, vemos descrita, nas imagens evocadas, uma das cenas mais belas e mais reconfortantes de todo o poema.

No horizonte sanjuanista, a glorificação da alma pode significar, em outras palavras, sua total participação na Beleza divina. A relação que se pode estabelecer entre glorificação e beleza é percebida, na literatura do Santo, nos momentos em que a alma, em glória, é apresentada imbuída em prazeres e deleites divinos. O gozo e a abundância são o embelezamento daquela que é glorificada pela união com o Belo, conforme vemos no comentário da última canção do *Cântico*:

A sua alma está unida e transformada pela abundância de riquezas e dons celestiais. Sendo assim, ela encontra-se já bem disposta, preparada e forte, encostada ao seu Esposo (Cant. 8, 5), para subir pelo deserto da morte, repleta de delícias, até aos tronos e aposentos gloriosos do seu Esposo (João da Cruz, 2005, p. 723 [CB 40, 1])<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> “Que nadie lo miraba.../ Aminadab tampoco parecía;/ y el cerco sosegaba,/ y la caballería/ a vista de las aguas descendía” [“Ninguém o olhava.../ e nem Aminadab aparecia;/ e o cerco sossegava,/ e a cavalaria/ à vista das águas descia”] (João da Cruz, 2009, p. 740 [CB estrofe 40]).

<sup>99</sup> Para reiterar, citamos também um trecho da *Chama Viva de Amor*: “Além de não causares desfalecimento à minha fraqueza, és a força da minha vontade, com a qual te posso amar e gozar, estando eu toda transformada no amor divino; e também já não és pesadelo e aperto para a substância da minha alma, mas és a sua glória, delícia e ampliação, pois a meu respeito pode-se dizer o que se diz no Cântico dos cânticos: *Quem é essa que sobe do deserto, encostada ao seu amado* (Cant. 8, 5), carregada de delícias e derramando amor por todos os lados?” (João da Cruz, 2005, p. 752 [Ch B 1, 26]).

Em suma, tanto para o patrono dos poetas espanhóis como para o filósofo neoplatônico, a união com o Belo não é apenas alcance de meta, mas também engrandecimento pessoal. Para Plotino, aquele que contempla o Um realiza o propósito de sua vida, porque consegue chegar a sua fonte. O lucro desse caminho de ascensão e retorno é o aformoseamento da alma amante e a sua identificação com a Beleza contemplada. Em João da Cruz, a ideia se mantém, o matrimônio espiritual marca a contemplação do Outro, enquanto Beleza suprema, e o reconhecimento da própria formosura da alma, enquanto dignificada pela união transformante. Essa experiência é entendida por glorificação, justamente porque aponta para um embelezamento espiritual e para uma elevação da alma a qual não seria possível sem o que a teologia cristã entende por “graça”. Conforme a doutrina sanjuanista, enquanto Beleza que a tudo atrai e Amado para quem os apaixonados acorrem, Deus será sempre glória para a alma.

### *3.1.3. Patrística*

Dentre as fontes religiosas que influenciaram João da Cruz, percebemos, na leitura dos textos juancrucianos, rastros de sua aproximação com a patrologia grega e latina, tanto por referências explícitas aos Padres da Igreja, quanto pelos temas e linhas de pensamento que remontam à tradição patrística. Essa vinculação do Santo àqueles que por primeiro alicerçaram as bases do cristianismo iniciou-se, provavelmente, nos anos em que o jovem carmelita se dedicou aos estudos em Salamanca, e continuou por meio de seu contato frequente com os textos litúrgicos que traziam homilias, sermões e comentários bíblicos dos Padres da Igreja.

A estreita e mais evidente relação entre João da Cruz e os Padres se manifesta na forma como ambos leem as Escrituras, sobretudo porque alguns “temas místicos comuns dependem da linguagem bíblica que canaliza ou se torna veículo da experiência espiritual” (Sánchez, 1990, p. 87, tradução nossa). Obviamente o carmelita espanhol não foi o primeiro nem o único a se servir da Bíblia para fundamentar suas interpretações e ensinamentos acerca da vida espiritual, mas, sem dúvida, pela abundante ocorrência de citações bíblicas ao longo de suas obras, João da Cruz foi um dos principais autores espirituais que potencializou o estilo tradicional da linguagem mística, que considera o mistério revelado nas Escrituras Sagradas

porta-voz daquilo que da experiência pessoal de Deus não poder ser expresso em palavras ou discursos comuns (Sánchez, 1990).

O sentido espiritual do texto sagrado, ao qual está diretamente associado o discurso místico, é um dos níveis de leitura das Escrituras que Orígenes<sup>100</sup>, um dos mais influentes Padres gregos, apresenta em seu *Tratado sobre os princípios*. Para o alexandrino, o intérprete da Bíblia deve considerar os três sentidos que as Escrituras oferecem, os quais estão associados à visão que o apóstolo Paulo tem acerca do homem: um composto formado de corpo, alma e espírito<sup>101</sup>. Deste modo, para o Padre, o texto sagrado tem um sentido do corpo, cuja interpretação é no nível literal do texto; um sentido da alma, interpretado a partir do ponto de vista moral e, por fim, um sentido do espírito, que suscita uma interpretação alegórica da Bíblia e tem por finalidade comunicar as verdades espirituais por meio de revelações místicas (literalmente, dos mistérios), ou seja, é nesse nível de leitura que se dá o encontro com a mente divina, a transcendência do texto e a interpretação verdadeira das Escrituras.

Orígenes considera que cada um dos sentidos das escrituras corresponde a uma etapa de ascensão do crente nos conhecimentos sobre Deus. Assim, o nível do corpo é apropriado para aqueles que são os iniciantes, literalmente “sem cera” - *akeraioteroi*. Essa leitura adequa-se à sua capacidade inferior de compreensão dos mistérios do texto. Por sua vez, o nível da alma já é apropriado àqueles que “ascenderam um pouco” (*PA*, IV, 2, 4). Seu sentido já é apropriado para os que já “estão fora das realidades corporais e dos pensamentos deste mundo” (*PA*, IV, 2, 5). Por fim, resta o sentido espiritual, que é a última etapa e concedido apenas àqueles que podem compreender as realidades mais amplas da economia divina (Gripp, 2022, p. 230).

O esquema tripartite, tão valorizado na obra de Orígenes, se manifesta também em outros aspectos do pensamento do Padre como simbologia de ascensão e progressão do espírito. Dentre os livros bíblicos sapienciais, o exegeta alexandrino identifica três como o tríptico

---

<sup>100</sup> Orígenes de Alexandria foi um teólogo, filósofo e escritor cristão do período patrístico, nascido por volta de 185 d.C. em Alexandria, no Egito, e falecido em 254 ou 253 d.C. Ele é amplamente considerado um dos mais importantes pensadores da Igreja primitiva e um dos primeiros teólogos sistemáticos do cristianismo. Orígenes é conhecido por sua vasta obra escrita, que abrange teologia, exegese bíblica, apologética e filosofia, especialmente a platônica. Sua contribuição para o desenvolvimento do pensamento cristão e seu método de interpretação alegórica da Bíblia tiveram um impacto duradouro na história da teologia cristã, tornando-se referência até hoje.

<sup>101</sup> “Que o próprio Deus da paz vos santifique, completos; e que todo o vosso espírito - e a alma e o corpo - irrepreensivelmente se conserve para a vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo” (1 Tessalonicenses 5, 23).

salomônico que ajuda a alma em sua elevação espiritual: o livro dos *Provérbios*, que instrui o homem na disciplina moral, organizando as regras da vida; o livro do *Eclesiastes*, distinguindo o que é válido do que não é; e, finalmente, o *Cântico dos cânticos*, que “incute na alma o desejo do amor das coisas celestes e divinas, sob a imagem do esposo e da esposa, ensinando-nos a chegar à comunhão com Deus pelos caminhos da caridade e do amor” (Orígenes, 2018, p. 113 [Com. *Cânt.* Prólogo, cap. 3, parág. 7]).

O clássico *Comentário ao Cântico dos cânticos* de Orígenes é o texto que vai fundamentar, na posteridade, uma compreensão erótica (ao modo platônico) da relação entre a alma e Deus, dando margem, assim, para uma mística amorosa ou sponsal. É indiscutível e inegável a influência dessa obra no âmbito da exegese bíblica e, sobretudo, da linguagem mística, já que Orígenes foi, certamente, o primeiro a fazer uma leitura personalizada do texto sagrado, abrindo passagem, portanto, para a interpretação mística do *Cântico dos cânticos*, a qual seguiram fazendo depois dele Padres e Doutores da Igreja, como Gregório de Nissa, Jerônimo, Gregório Magno, Bernardo de Claraval, Frei Luís de León, Teresa de Jesus, João da Cruz, dentre outros.

Deste modo, o ponto de encontro entre João da Cruz e Orígenes se dá, sem dúvida, no *Cântico dos cânticos*, apesar de não termos comprovação textual do acesso direto do carmelita espanhol aos escritos do Padre alexandrino. Entretanto, é evidente que a escrita sanjuanista se mantém em concordância e na mesma linha de interpretação origeneana do texto salomônico, não só por uma questão de permanência na tradição hermenêutica alexandrina, mas sobretudo por nos deparamos, ao longo do poema *Cântico Espiritual*, com expressões simbólicas que são bastante valorizadas e também interpretadas por Orígenes em seu *Comentário*, como matrimônio, beijo, leito florido, horto, adega, flecha, ferida de amor etc.<sup>102</sup>

Para o Padre da Igreja que trouxe para o cristianismo toda a riqueza da tradição intelectual grega, sobretudo a filosofia platônica, o texto do *Cântico dos cânticos* reflete um amor (*eros*) apaixonado e desejoso pela Beleza transcendente, que não só encanta a alma, movendo-a à sua busca, como também a fere de amor, ao encontrá-la:

---

<sup>102</sup> “Orígenes foi o primeiro a formular dentro do mesmo comentário ao *Cântico* a imagem da flecha ou dardo que provoca na alma uma ferida de amor” (Sánchez, 1992, p. 141, tradução nossa).

A alma é dirigida por um amor e um desejo celestes quando à vista da beleza e da graça do Verbo Divino amou a sua imagem, e dele lhe veio uma flecha que lhe fez uma ferida de amor. (...) Por conseguinte, se tivermos inteligência capaz de abranger e de considerar a beleza e a graça de todas as coisas que foram criadas nele, seremos atingidos pelo encanto dessas mesmas coisas; e golpeados pela magnificência do seu esplendor, ou pela “flecha penetrante”, como diz o profeta, receberemos dele uma flecha salutar e nos queimaremos no feliz fogo do seu amor (Orígenes, 2018, p. 99 [Com. *Cânt.* Prólogo, cap. 2, parág. 17]).

Na aventura amorosa juancruciana, a ferida de amor é causada pelo Amado que aparece à esposa às escondidas e, qual um cervo, foge sorrateiramente, deixando-a chagada e inflamada de desejo por ele. Esse dardo provoca na alma uma dor pela ausência de seu querido, ao mesmo tempo que aumenta nela a paixão e o desejo de ver e possuir seu Amado. A amada, doente de amor por causa dessa ferida ao mesmo tempo dolorosa e gozosa, implora pela morte que lhe virá através da visão da Beleza transcendente: “Se é tão grande o gozo causado pela vista do teu ser e formosura, ao ponto de a minha alma não a poder aguentar sem que eu tenha que morrer ao vê-la, então *matem-me tua vista e formosura*” (João da Cruz, 2005, p. 587 [CB 11, 6]). A morte é, então, a solução definitiva para as crises interiores provocadas pela imprevisibilidade da aparição e do desaparecimento do Amado e as feridas de amor são os lampejos da Beleza divina, a qual se revela à alma e a encanta em cada visita, deixando-a acendida em amor e em desejo pelo esposo, como dirá João da Cruz:

Além de muitas outras espécies de visitas que Deus faz à alma, com as quais a fere e levanta em amor, costuma fazer-lhe uns toques escondidos de amor que, como setas de fogo, ferem e trespassam a alma, deixando-a totalmente abrasada em fogo de amor. Estas são precisamente as feridas de amor, de que fala aqui a alma. Elas inflamam de tal maneira a vontade na afeição que a alma se abrasa na chama e fogo de amor; até parece que aquela chama a consome, pois, fazendo-a sair de si, renova-a totalmente e transforma-a num novo ser. É como a ave fênix que se queima e nasce de novo (João da Cruz, 2005, p. 554-555 [CB 1, 17]).

Ademais, é preciso entender que essa comunicação de Deus em forma de ferida, além de confirmar a alma no amor e provocar nela ânsias de busca, é também um modo de aformoseá-la. Orígenes é claro ao afirmar que o embelezamento da amada é proporcional a seu

progresso no conhecimento de Deus, conhecimento esse que, já sabemos, advém pelos toques da divindade, os quais, sob forma de ferida, comunicam à alma amor e beleza.

Anteriormente, ele não tinha elogiado os olhos dela, talvez porque ainda não tivesse progredido na inteligência espiritual. Mas agora diz: “Teus olhos são como pombas”. Mostra-se, assim, que fora grande o seu progresso, a tal ponto que aquela, que antes era somente “graciosa entre as mulheres”, agora é chamada amiga e graciosa, sem dúvida porque recebe do próprio esposo o brilho do seu encanto, e dele recebendo a beleza continua bela, mesmo quando sofre a ausência do esposo (Orígenes, 2018, p. 266 [Com. *Cânt.* Livro 3, cap. 1, parág. 3]).

Entretanto, o mesmo Padre afirma que a formosura da alma não é apenas algo que ela vai adquirindo em seu aprimoramento espiritual, mas, como um dom inato, é uma porção de graça que lhe foi concedida em sua criação e que é constituinte do seu ser, uma vez assemelhada à imagem do Criador. Tal consideração pode parecer conflitante, num primeiro momento, com a própria ideia de pecado original, sustentada pelo catolicismo até hoje, porém o que Orígenes pretende dizer é que, apesar da herança da queda de Adão e Eva, a dignidade da alma em ser criada à imagem e semelhança de Deus é a maior beleza de sua essência, a qual não será manchada ou afeada por pecado algum.

Se não te conheceres a ti mesma, ó a mais bela entre as mulheres, se não reconheceres que a origem da tua beleza vem de seres feita à imagem de Deus, e que por isso há em ti um encanto natural; e se não perceberes como és bela desde o teu início, apesar de que agora ultrapassas em beleza as outras mulheres, e só tu és chamada a bela entre elas; e se mesmo assim não souberes quem és - e eu não quero que a tua beleza pareça excelente por comparação com as outras que são inferiores, mas que estejas em consonância contigo mesma, e te coloques no nível da tua própria dignidade (Orígenes, 2018, p. 217 [Com. *Cânt.* Livro 2, cap. 5, parág. 2]).

A consciência da dignidade humana associada à beleza interior é um tema que também é considerado pelos místicos espanhóis. Teresa de Jesus, no *Castelo Interior*, apresenta, já nas primeiras moradas, o valor e a formosura da alma criada à imagem de Deus como argumento central de sua obra. Para a mística, a alma humana é tão valiosa que pode ser comparada a uma pedra preciosa, a um castelo de diamantes; sua beleza é grandiosa e seu valor,

inestimável, mesmo com os numerosos pecados que ela venha a cometer, e por isso mesmo, em razão de sua beleza inalterável, Deus habita em seu interior<sup>103</sup>.

João da Cruz, por sua vez, dirá que “um só pensamento do homem vale mais do que o mundo inteiro, [e que] por isso só Deus é digno dele” (João da Cruz, 2005, p. 89 [Ditos 34]). Desta forma, o carmelita reitera a beleza primigênia do ser humano, aqui representada sob o aspecto de sua primazia frente a todo o criado. Como já falamos em outro momento, para o místico espanhol, glória e beleza andam juntas, e tanto para uma quanto para a outra foi o homem predestinado por Deus. No entanto, o distanciamento da alma desse propósito de glorificação e aformoseamento escandaliza o Santo, que, depois de ter discorrido sobre a mais profunda experiência de união mística, exclama:

Ó almas, criadas para estas grandezas e a elas chamadas, que fazeis? Em que vos entretendes? As vossas pretensões são baixeiras e os vossos haveres, misérias. Ó miserável cegueira dos olhos de vossa alma, pois para tanta luz estão cegos e, para vozes tão sublimes, estão surdos, não vendo que ao procurar grandezas e glórias vos tornais miseráveis e baixos, ignorantes e indignos de tantos bens! (João da Cruz, 2005, p. 718 [CB 39, 7]).

A mística da interioridade, tão presente na escola carmelitana, deve muito a Agostinho de Hipona, bispo norte-africano e Padre da Igreja do século IV, que abordou, sob diversos prismas, o tema da interioridade em seus escritos. Em sua obra *Confissões*, Agostinho explora sua própria jornada espiritual, destacando a importância da introspecção, do autoconhecimento e da busca interior como caminho para encontrar a verdade e a Deus. Além disso, em outras obras, o bispo africano discute temas como consciência, livre-arbítrio, natureza da pessoa humana, graça divina, todos relacionados à experiência interior do indivíduo.

---

<sup>103</sup> “Pensemos que a nossa alma é como um castelo, todo de um diamante ou puríssimo cristal, onde há muitos aposentos, tal como no céu há muitas moradas. E se bem o considerarmos, irmãos, a alma do justo não é outra coisa senão um paraíso onde Deus, segundo Ele diz, tem suas delícias. Que tal vos parece que será o aposento onde um Rei tão poderoso, tão sábio, tão puro e tão cheio de todos os bens se deleita? Eu não encontro outra coisa a que compare a grande formosura e capacidade de uma alma. O nosso entendimento, por mais agudo que seja, mal poderá compreendê-la, tal como não consegue pensar Deus, pois Ele mesmo disse que nos criou à Sua imagem e semelhança. Ora, se isto é assim, como na verdade o é, não há razão para nos cansarmos em querer compreender a formosura deste castelo. Embora haja entre ele e Deus a mesma diferença que existe entre o Criador e a criatura - porque realmente trata-se de uma criatura - basta Sua Majestade dizer que é feita à sua imagem para que mal possamos entender a grande dignidade e formosura da alma” (Teresa de Jesus, 2015, p. 445 [1M 1, 1]).

A presença agostiniana nos escritos sanjuanistas é comprovada tanto por algumas citações diretas do bispo de Hipona (ver 1S 5,1; 1N 12, 5; 2N 19,4; CB 1,6. Indiretas em CB 4, 1; 5,1) quanto, sobretudo, pelas ressonâncias e aproximações temáticas que se pode perceber entre ambos os Doutores, as quais enumera Pacho (2009):

O certo é que têm origem agostiniana as ideias sanjuanistas sobre a ascensão a Deus através da consideração das criaturas (CB 4, 1); a distância “imensa” que separa o homem de Deus (1S 4-5); a incitação a buscar a Deus dentro de si, não fora (CB 1, 6); o autoconhecimento como passo prévio para conhecer a Deus (1N 12, 5). Muitas das frases e considerações juancrucianas sobre o amor parecem ser assentadas em Agostinho (*De Ordine*, 2, 28. 48), como quando fala da força assimiladora e unitiva do amor (1S 4, 3; 5, 1; 1N 13, 9). Também é agostiniana a ideia do pecado exposta em *Subida* (1S 12, 3) (Pacho, 2009, p. 34, tradução nossa).

No tocante ao tema da beleza, vale a pena recordar que a própria expressão *música callada* da estrofe quinze do poema “Cântico Espiritual” tem fundamentos agostinianos (Pacho, 2009). Para João da Cruz, o Amado é *música callada* “porque Nele se conhece e saboreia esta harmonia de música espiritual”, isto é, “a alma começa a descobrir uma admirável harmonia e disposição da sabedoria de Deus em todas as criaturas e obras”<sup>104</sup> (João da Cruz, 2005, p. 614 [CB 14/15, 25]). Essa percepção da ordem, da simetria e da proporcionalidade no cosmos é, para Agostinho, reflexo do esplendor, da beleza e da própria natureza de Deus, o qual, embora seja uno, é “formado” por três pessoas distintas, demonstrando, assim, por sua própria existência, que a harmonia entre as partes consiste na beleza e na perfeição do todo<sup>105</sup> e que a unidade dos elementos, ainda que diferentes, é o que torna uma coisa coesa e bela<sup>106</sup>.

<sup>104</sup> Interessante pensar, paralelamente a isso, que, “para Santo Agostinho, o fim último do contacto do homem com a beleza é o conhecimento, não a fruição lúdica” (Castro, 2013, p. 140).

<sup>105</sup> Esse pensamento se aproxima da teoria do belo de Aristóteles. Para o filósofo grego, desconsiderando o idealismo platônico, “a beleza de um objeto não depende de sua maior ou menor participação numa Beleza suprema, absoluta, subsistente por si mesma no mundo suprassensível das Essências Puras. Decorre, apenas, de certa harmonia, ou ordenação, existente entre as partes desse objeto entre si e em relação ao todo. Quanto àquela forma especial de Beleza que mais interessava aos gregos, o Belo, exigia ele, ainda, outras características, entre as quais as mais importantes eram uma certa grandeza, ou imponência, e, ao mesmo tempo, proporção e medida nessa grandeza” (Suassuna, 2013).

<sup>106</sup> Para Santo Agostinho, a unidade é o lugar da beleza, uma vez que a “unidade” é a nota central comum a vários termos com os quais Agostinho descreve a beleza de uma coisa: a ‘semelhança’ [*likeness*] de suas partes, ‘igualdade’ [*equality*], ‘consonância’, ‘simetria’. Porque o uno, enquanto medida de beleza, é simultaneamente o princípio dos números, o autor é capaz de associar a beleza, no sexto livro de *De musica*, a uma teoria dos números.

Consequentemente, o ser humano, por um exercício natural da razão, encontra beleza em tudo que possui proporção, harmonia e simetria. Deste modo, onde os números inteligíveis<sup>107</sup> atuam, onde há “igualdade numerosa” (*aequalitas numerosa*), aí estão representadas a ordem e a harmonia da criação, refletindo a Sabedoria divina:

Contempla, agora, a beleza de um corpo bem formado: são os números a ocupar o seu lugar. Observa a beleza dos movimentos corporais: são os números atuando no tempo. Penetra na região de onde procedem os números. Examina aí o tempo e o espaço: a arte não está em nenhum lugar e em tempo algum. Contudo, aí reina o número. Sua mansão não está no espaço nem sua duração, nos dias. Contudo, os aprendizes, dobrando-se às regras da arte, a que estão a aprender, com o desejo de se tornarem artistas, movem seu corpo no tempo e no espaço. Ao passo que a alma só se move no tempo, pois é com o andar do tempo que a arte é aperfeiçoada.

Ultrapassa, agora, a mesma alma do artista e fixa-te até vislumbrar o número sempiterno. A sabedoria então resplandecerá diante de ti, vinda de seu trono mais secreto, e do próprio santuário da Verdade. E se teu olhar, ainda muito fraco, ficar ofuscado à sua vista, reconduz o olhar de teu espírito na direção daquele caminho onde ela se revelava tão amigavelmente (Agostinho, 1995, p. 129 [*O livre-arbítrio* Livro II, parte III, cap. 16, n. 42]).

A estética da ordem não está apenas ligada à ideia de proporcionalidade, mas também à de finalidade. De acordo com o conceito aristotélico de *congruentia partium*, o ser é belo quando é harmonioso, e é harmonioso quando suas partes estão integradas entre si, desempenhando exatamente a função para a qual foram destinadas. Essa estética aristotélica aproxima-se do pensamento agostiniano acerca da criação, uma vez que, para o bispo hiponense, todo o universo, e o que nele há, foi arquitetado a partir de um propósito divino e, ademais, favorecido com as condições necessárias para o cumprimento desse propósito, de modo que o ente que não age de acordo com o fim para o qual foi criado não pode ser belo.

Para João da Cruz, Deus é o paradigma e o propósito final do homem e de toda a criação, assim, qualquer desvio do modelo divino repercute para o ser humano num

---

O fato de que ela é determinada por números significa que ela possui um múltiplo em unidade, ou seja, igualdade ou consonância” (Aertsen, 2008, p. 7).

<sup>107</sup> Para Agostinho, Deus criou a tudo com *número, peso e medida*, assim, “esta presença dos números na criação remete-nos todavia para uma origem transcendente, de inspiração pitagórica. No *De Musica*, o autor apelida Deus de «número sempiterno». E através de uma concepção muito plotiniana, afirma que os números existem na criação porque são emanados pelo Uno, o número absolutamente indivisível que é Deus, que da mesma forma os transmite à alma humana, capacitando-a a reconhecê-los na criação” (Castro, 2013, p. 143-144).

distanciamento da verdadeira beleza, como dirá o Doutor místico: “A alma que se afeiçoa à formosura de qualquer criatura é, diante de Deus, sumamente feia. Portanto, esta alma feia não poderá transformar-se na formosura de Deus, porque a fealdade não engloba a formosura” (João da Cruz, 2005, p. 154 [1S 4, 4]).

Porém, a participação da beleza de Deus não é um privilégio reservado somente à criatura racional. Toda a criação, enquanto produto do artífice divino, goza de uma formosura natural apenas pelo fato de ter sido criada conforme à vontade do Pai e à imagem do Filho<sup>108</sup>. No entanto, é no evento misterioso da encarnação de Cristo, ou seja, quando o Verbo divino e espiritual se une inseparavelmente à matéria criada, que Deus comunica a plenitude da beleza à sua criação. Assim, no Filho de Deus feito homem, toda criatura é redimida, regenerada, glorificada e embelecida.

Ao vê-las, não lhes deu apenas o ser e a graça naturais, como dissemos, mas também, com esta única imagem de seu Filho, deixou-as vestidas de formosura, comunicando-lhes o ser sobrenatural. Isto aconteceu quando se fez homem, elevando-o à formosura de Deus; por conseguinte, elevou também todas as criaturas, porque no homem uniu-se à natureza de todas elas. (...) Assim, com esta elevação da Encarnação do seu Filho e da glória da sua ressurreição segundo a carne, o Pai não só embelezou parcialmente as criaturas, mas, podemos dizer, deixou-as totalmente vestidas de formosura e dignidade (João da Cruz, 2005, p. 570 [CB 5, 4]).

A participação do homem no esplendor da beleza divina e a irradiação dessa beleza em todos os entes é uma das razões que Dionísio Pseudo-Areopagita apresenta para atribuir o nome “Beleza” a Deus. Para o pai da mística cristã, Deus chama<sup>109</sup> os seres a si e reúne tudo em tudo, de modo que toda harmonia e beleza tem nele sua origem (Aertsen, 2008). Conforme o Areopagita, a beleza apresenta duas propriedades: consonância e esplendor. A primeira remonta a Platão, e por ela se entende que a beleza reside apenas em coisas que possuem partes

---

<sup>108</sup> Os textos bíblicos são claros: “Deus viu tudo que tinha feito: e era muito bom” (Gênesis 1, 31). “Ele é a Imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda a criatura, porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis: Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades, tudo foi criado por ele e para ele. É antes de tudo e tudo nele subsiste” (Colossenses 1, 15-17).

<sup>109</sup> “Dionísio emprega uma etimologia que remonta a Platão, segundo a qual o nome ‘Beleza’ [*kallos*] é derivado do termo grego para ‘chamar’ [*kallein*]” (Aertsen, 2008, p. 8).

e que são compostas; a segunda, por sua vez, está associada ao nome “Luz” também atribuído a Deus, o qual

é celebrado pelos sagrados autores como belo e beleza, como amor e amado, sem mencionar todos os outros nomes divinos que convêm à formosura embelezadora e cheia de graça. Seguramente, o belo e a beleza não se podem separar na causa que compreende todos os seres em um. De fato, em todo ser, nós distinguimos participação e participado e dizemos que é belo aquilo que participa da beleza, e a beleza é a participação que vem da causa que torna belas todas as coisas belas. O belo supersubstancial é chamado beleza por causa da beleza que, de sua parte, é outorgada a todos os seres segundo a medida de cada um e porque, como causa da harmonia e do esplendor de todas as coisas, lança sobre todos, à maneira de luz, as efusões desta fonte irradiante que brota dele mesmo, chama a si mesmo todas as coisas - donde justamente se diz também beleza - e reúne em si tudo no todo (Pseudo-Areopagita, 2022, p. 97 [*Dos nomes divinos* 4, 7]).

Outra característica acerca do belo, segundo Dionísio, é sua estreita relação com o bem/bom, relação essa que, juntamente com a ideia de verdadeiro, será melhor desenvolvida e aprofundada pelos teólogos e filósofos medievais, principalmente considerando a doutrina dos transcendentais. No tocante ao belo e ao bem, para o Areopagita, a identificação desses dois atributos deriva da percepção de que todo ente está orientado, ao mesmo tempo, para essas duas realidades, como um fluxo inerente ao ser, subsistindo em toda a criação e em todos os tempos, conforme dirá: “todas as coisas, qualquer que seja o motivo que as mova, tendem para o belo e para o bem, e não existe nenhum ser que não participe do belo e do bem” (Pseudo-Areopagita, 2022, p. 98 [*Dos nomes divinos* 4, 7])<sup>110</sup>. O Padre ainda reitera que o acesso a esse bem-beleza (*ágathon-kalón*), situado acima de todos os seres, se dá por meio de um movimento circular<sup>111</sup> de descida da alma para o interior de si mesma, em busca de uma unificação espiritual que resguarda as faculdades intelectuais de todo erro e move a alma a um desprendimento externo

---

<sup>110</sup> Na tradução de Bento Silva Santos, encontramos a mesma declaração de Dionísio acerca do par belo-bem atribuída agora ao belo-bom: “Em uma palavra, todo ser vem daquilo que é belo e bom e subsiste naquilo que é belo e bom e se converte naquilo que é belo e bom” (Pseudo-Areopagita, 2022, p. 101 [*Dos nomes divinos* 4, 10]).

<sup>111</sup> Segundo Dionísio, a alma se move de três modos em direção a Deus, unindo-se a Ele por formas variadas de conhecimento. Há o movimento helicoidal, em que a alma é iluminada pelos conhecimentos divinos racional e discursivamente, por atos complexos e progressivos. O movimento longitudinal ou retilíneo supõe a atividade de construção dos conceitos, a alma, diferente do movimento circular, se volta para o exterior e, apoiada por um conjunto complexo de múltiplos símbolos, se eleva para contemplações simples e unificadas. O movimento circular, como indicamos acima, diz respeito ao itinerário interior e caracteriza a contemplação mística, a visão e a união com Deus (Pseudo-Areopagita, 2022, [*Dos nomes divinos* 4, 9]).

em prol de um recolhimento interior e uma unidade com as potências<sup>112</sup> (Pseudo-Areopagita, 2022 [*Dos nomes divinos* 4, 9]).

Esse movimento circular em direção ao interior da alma se assemelha ao itinerário místico proposto por Teresa de Jesus em sua obra *Castelo Interior ou Moradas*, na qual a Doutora apresenta um caminho progressivo de interiorização sugerindo também uma forma circular de adentramento, por meio de uma representação em camadas das habitações do castelo da alma<sup>113</sup>. Na doutrina sanjuanista, por sua vez, encontramos igualmente o destaque do interior como “espaço” privilegiado do encontro e da união com Deus, embora João da Cruz ressalte que a estrutura da alma humana não dá margem para se pensar em espacialidade, como dentro, fora, baixo, alto, profundo, superficial, conforme são considerados os corpos físicos (Ch B 1, 10). Não obstante a isso, o Doutor místico continua falando não apenas de uma interioridade, mas de uma centralidade para a qual a alma mesma é atraída por uma força gravitacional que é o próprio Deus-Luz-Beleza:

O que denominamos nas coisas como o centro mais profundo é o máximo a que se pode chegar o seu ser, a sua capacidade, a força da sua operação e movimento, sem poder ir mais além.

(...) O centro da alma é Deus. Quando ela [a alma] lá tiver chegado com toda a capacidade do seu ser, com a força da sua operação e inclinação, terá atingido o seu último e mais profundo centro em Deus, ou seja, quando entender, amar e saborear Deus com todas as suas forças. Enquanto não o alcança, como sucede nesta vida mortal em que não se pode unir a Deus com todas as forças, a alma permanece neste seu centro, que é Deus, pela sua graça e comunicação; contudo, não está ainda satisfeita porque lhe resta movimento e força para mais. Está no centro, mas não no centro mais profundo, pois ainda pode aprofundar mais em Deus.

(...) Se chegar ao último grau, o amor de Deus ferirá a alma no seu último e mais profundo centro; quer dizer, há de transformá-la e iluminá-la na sua substância, potência e força, conforme for capaz de receber, até chegar ao ponto de se parecer a Deus. É o que acontece quando a luz bate no vidro limpo e cristalino: quanto mais

<sup>112</sup> Sobre essas potências, discorre Bento Santos: “Se interpretarmos a passagem em sentido psicológico, identificamos essas potências unidas com as potências da alma, devemos concluir que a alma se torna uniforme enquanto reúne todas as suas faculdades. Acontece, porém, que, segundo Dionísio, as almas chegam a Deus através dos anjos (CH VIII, 240 D-241 C; X, 260 B); por essa razão, é mais plausível identificar essas potências unidas com os anjos” (Pseudo-Areopagita, 2022, p. 99, nota de rodapé 73).

<sup>113</sup> “Mas voltemos agora ao nosso castelo de muitas moradas. A estas, não as deveis imaginar em fila, uma atrás da outra [longitudinal], mas olhai para a do centro, que é a sala ou o palácio onde está o Rei. Imaginai um palmito em que, para se chegar ao que se come, é preciso ir tirando as várias camadas que envolvem o saboroso rebento. Nas moradas acontece o mesmo: à volta da morada do Rei há muitas outras; e por cima também” (Teresa de Jesus, 2015, p. 452 [1M 2, 8]).

graus de luz for recebendo, tanto mais nele vai convergindo a luz e tanto mais o vai iluminando (João da Cruz, 2005, p. 744-745 [Ch B 1, 11-13]).

Essa luz da beleza divina, que irradia desde o centro mais profundo da alma, é a mesma que, segundo o Areopagita (2022 [*Dos nomes divinos* 4, 6]), ilumina toda inteligência, a angélica e a humana, renovando suas potencialidades, unindo a si os seres que ilumina e tornando-os perfeitos pelo esplendor de sua luz. Essa mesma luz, enquanto nome de Deus, é também pessoa divina, pois se identifica com Cristo, fulgor luminoso da glória do Pai<sup>114</sup>, o qual, uma vez participando da natureza humana sem perder sua condição divina, “nos permitiu, como a membros da mesma família, entrar em comunhão com a Deidade e participar de sua mesma formosura” (Pseudo-Areopagita, 2007, p. 198, tradução nossa [*La jerarquía eclesiástica* 3, 11]).

Após revisar os textos dos Padres da Igreja que mais influenciaram o pensamento juancruciano, percebemos que, para eles, a beleza está no fundamento dos atributos divinos, como característica imprescindível da deidade<sup>115</sup>. Ademais, Deus mesmo compartilha sua formosura com a criação, enquanto extensão de sua presença e sinal de sua passagem por ela<sup>116</sup>, redimindo, assim, homens e criaturas por meio do esplendor e da beleza do Verbo encarnado. Com isto, os Padres estabelecem bases para se pensar numa teologia da beleza, que em João da Cruz tocará o vértice mais alto da experiência, resultando numa mística da beleza.

### 3.2. Mística e poesia

---

<sup>114</sup> No Evangelho, Jesus se denomina luz do mundo: “Eu sou a luz do mundo. Quem me seguir não andará na escuridão, mas terá a luz da vida” (João 8, 12). Na carta aos hebreus, o hagiógrafo escreve: “[Filho] que é refulgência da sua glória [do Pai] e caráter fiel de sua substância” (Hebreus 1, 3).

<sup>115</sup> Para João da Cruz também, como deixará entender Ruiz (1978, p. 345): “Quando [João da Cruz] pronuncia ‘formosura’, o âmbito da divindade se enche de ressonância e luminosidade. Ele tem a impressão de ter encontrado a palavra feita à medida da imensidade de Deus”.

<sup>116</sup> “Mil gracias derramando/ pasó por estos sotos con presura/ y, yéndolos mirando,/ con sola su figura/ vestidos los dejó de hermosura [Mil graças derramando,/ passou por estes bosques pressuroso,/ e à medida que os ia olhando,/ apenas com suas feições,/ a tudo revestia de beleza]” (Juan de la Cruz, 2009, p. 735 [CB est. 5]).

Em um artigo sobre poesia e misticismo, Villalba (2011) levanta um questionamento que, a princípio, parece desafiar um dos traços mais característicos do fenômeno místico: a inefabilidade. Para o pesquisador, é lícito se perguntar se a experiência mística é realmente incomunicável, já que o que sabemos a respeito da aventura interior, descobrimo-lo justamente por aqueles que preferiram falar sobre o que vivenciaram, sendo eles mesmos os melhores críticos e exegetas de seus próprios relatos. No entanto, Villalba admite que, embora a experiência mística seja de fato comunicável, ela jamais será comunicada de maneira plena e completa, a despeito dos esforços das testemunhas, em razão de sua natureza profunda e transcendente.

Desta forma, o que se consegue comunicar do inefável? O que fica de palavra daquilo que silencia a linguagem? A resposta é imediata: “Ante esse deslumbramento, surgirá primeiro o balbuceio, o paradoxo, a antítese e, em geral, a poesia que (...) não depende da lógica racional específica, mas de outros mecanismos substanciais de relação interna entre o sensível e o racional” (Villalba, 2011, p. 15). Isto é, entre a experiência e o discurso há um conteúdo que, para ser verbalizado, precisa se acomodar – ainda que parcialmente – aos moldes lógico-conceituais dos seres humanos, mesmo que não se enquadre, na maior parte das vezes, em um parâmetro linear, temporal e referencial da linguagem.

Ao ler os místicos, percebemos que os conteúdos principais da vida espiritual só conseguem ser comunicados por meio dos símbolos, das figuras de linguagem e de outros recursos estilísticos, os quais, em quase cem por cento das vezes, apontam para o sentido conotativo da língua. Em João da Cruz, especificamente, encontramos símbolos fundamentais para a compreensão de sua doutrina, como a noite, a chama, a busca; figuras como o paradoxo, a metáfora, a aliteração, a hipérbole são também frequentes na estética do místico de Fontiveros. Além disso, na literatura sanjuanista, todo o investimento rítmico, próprio de um texto rebuscado, como a rima e a métrica dos poemas, revela um artista que, apesar de atribuir suas composições a uma inspiração divina<sup>117</sup>, não é amador no que faz nem sujeito passivo face à

---

<sup>117</sup> “Ora, como vi tão pouco em mim, fui adiando até agora [a escrita do livro], quando o Senhor parece ter-me aberto um pouco o entendimento e dado algum calor” (João da Cruz, 2005, p. 737 [Ch B Prólogo 1]).

sua produção poética. Isso novamente reitera o fato de, em alguma medida, o inefável pode ser comunicado, como afirma Villalba:

Aqui devemos aprofundar se queremos ‘entender’ o processo místico dentro dos poemas, no efeito estético e não no lógico-discursivo, e descobriremos que a experiência é comunicável, mas em outro nível. Isso romperia por completo o preconceito fomentado de que a linguagem não pode comunicar certas experiências, quando na verdade se deveria dizer que a linguagem não pode comunicar de maneira lógico-discursiva dentro do universo linguístico linear certas experiências, mas pode fazê-lo de outra maneira indireta, diferente da formalização científico-lógica, uma vez que o homem tem também outros níveis de compreensão da realidade além do racional (Villalba, 2011, p. 17, tradução nossa).

Agora é certo, se o místico, na tentativa de comunicar sua experiência, chega ao limite do que ele consegue compreender sobre aquilo que ele viveu, não esperamos dele menos do que uma linguagem que se caracteriza como limite da expressão. De acordo com Nancy, essa linguagem do limite é necessariamente poética, pois “se compreendemos, se acessamos, de uma maneira ou de outra, um limiar de sentido, isso se dá poeticamente” (Nancy, 2013, p. 416).

Porém, de que sentido estamos falando? Por um lado, do sentido da mística, o qual sabemos ser de outra ordem, porque alcança o âmbito do excesso de significação e qualificação da realidade. Isto é, a experiência mística, enquanto acontecimento de sentido outro, não é senão um instante transformador, em meio ao curso ordinário da vida, a partir do qual tudo muda sem deixar de ser o que era, e tudo do mesmo passa a ser outro porque alguma coisa excedeu da ordem do sentido. Por outro lado, a poesia também reflete um acontecimento de excesso de sentido, sobretudo no âmbito da expressão. Para Nancy, a poesia não tem sentido, não porque lhe falta algum, mas porque nenhum a define completamente. Como a Deus<sup>118</sup>, a poesia também não tem uma definição fechada, por isso, com uma linguagem não pouco apofáticas, é preciso dizer que a ausência de sentido da poesia reflete a possibilidade de atualização de todo e

---

<sup>118</sup> Identificar convergência entre Deus e poesia é algo que Valéry já o fez: “Imagino, sobre a essência da Poesia, que ela tenha, de acordo com as diversas naturezas dos espíritos, valor nulo ou importância infinita: o que a assimila ao próprio Deus” (Valéry, 1991, p. 179).

qualquer sentido que ela possa ter, ou em outras palavras, que o sentido de excesso que a poesia apresenta é já um excesso de seu próprio sentido.

“Poesia” não tem exatamente um sentido, mas, antes, o sentido do acesso a um sentido a cada vez ausente e adiado. O sentido da “poesia” é um sentido sempre por fazer. A poesia é, por essência, mais e outra coisa que a própria poesia. Ou ainda: a *própria* poesia pode muito bem ser encontrada ali onde sequer há poesia. Ela pode até mesmo ser o contrário ou a recusa da poesia, e de toda a poesia. (...) Disso decorre que a poesia é, igualmente, a negatividade, no sentido em que ela nega, no acesso ao sentido, aquilo que determinaria esse acesso como uma passagem, uma via ou um caminho, e que também o afirma como uma presença, uma invasão. Mais que um acesso ao sentido, é um acesso de sentido (Nancy, 2013, p. 416-418).

Entre a experiência e a expressão há uma perda de sentido que não somos capazes de mensurar tampouco recuperar. Deste modo, o que sobrevive na linguagem lógico-conceitual daquilo que o místico viveu é tão diferente da experiência em si, que as palavras ou dizem pouco ou nada revelam sobre aquilo a que elas se reportam. É nesse momento que a poesia surge como transgressão e salvação, não porque explicita os segredos do mistério, mas porque talvez seja a única linguagem que mais se aproxima daquela comunicação inefável que a língua dos homens se atreve a verbalizar<sup>119</sup>.

Dámaso Alonso (1958), numa obra clássica sobre a poesia de João da Cruz, não hesita em afirmar que os mais puros e autênticos ensinamentos místicos do carmelita espanhol se encontram não em seus tratados e comentários, fruto de sua reflexão, mas em seus poemas, justamente porque entre o êxtase e a inspiração poética a distância é muito curta, e as condições emocionais tanto do contemplativo em seu arrebatamento quanto do poeta no momento de sua produção, bastante semelhantes<sup>120</sup>. Assim, dirá o catedrático:

---

<sup>119</sup> Dámaso Alonso, ao tratar da poética sanjuanista, em algumas ocasiões, afirma a primazia da poesia no testemunho da experiência mística: “Não toda a obra de São João da Cruz, senão precisamente a lírica, é a expressão (e a única possível na língua humana) de sua experiência mística. (...) É a poesia lírica, com sua poderosa força elevadora, a única que na língua dos homens pode dar um esboço, ainda que pálido e imperfeito, do divinamente vivido. (...) A glória da poesia - repito - consiste em ser a única articulação da língua humana que pode se aproximar dos mistérios da Divindade” (Alonso, 1958, p. 146, 163).

<sup>120</sup> Acerca da aproximação entre poeta e místico, Staiger (1997, p. 61) escreve: “O poeta lírico comove-se, enquanto o místico conserva uma serenidade imperturbável em Deus. Pode ser que a disposição lírica se clarifique em serenidade mística, como na vida uma coisa passa imperceptivelmente a outra. Porém a ciência, necessária e obrigada à distinção dos conceitos, terá que definir claramente o que vem a ser ‘lírico’ e ‘místico’, para que seja possível alguma orientação dentro da realidade que se transforma e flui”.

A alma “recorda como num sonho”, e próxima ainda ao transe, profere em grito, arremessa [a palavra]. Em São João da Cruz, o poema é sempre o que está mais perto da experiência: a força extraordinária da poesia reside em que nela adivinhamos uma proximidade mais imediata do que nunca. A alma está ainda como transpassada pelas chamas do amor vivido e não deseja senão que o incêndio complete sua obra (Alonso, 1958, p. 165, tradução nossa).

Isso nos leva a concluir, portanto, que a hermenêutica do inefável se manifesta num dizer poético ainda em transe, o qual, apesar de transgressivo, em nenhum momento tem a pretensão de esgotar a experiência no dito. Em contrapartida, a prosa, o discurso especulativo e reflexivo de João da Cruz, embora seja o gênero mais abundante em sua literatura, é o que menos está sob o efeito da experiência mística, mesmo a ela se referindo. Para Alonso (1958), os admiráveis comentários do Santo não passam de um fracasso, uma tentativa frustrada de dizer algo sobre a misteriosa aventura do espírito, ainda que esses textos sejam de um gigantesco e genial empenho e valor, apresentando, inclusive, algumas vezes, um estilo afetivo e poético, mesmo em prosa.

Desta forma, o poema se torna realmente a única palavra possível para o testemunho do indizível, não porque ele explica ou representa alguma coisa, senão porque simplesmente apresenta a coisa; tampouco porque alude à realidade, mas porque recria aquele instante original em que tudo muda e tudo permanece o mesmo (Paz, 1982)<sup>121</sup>. A poesia é a outra margem (que está para além desta em que ordinariamente transitamos), a qual poetas e leitores acessam por um ato de transcendência, ou de êxtase. Por essa razão que o ritmo, as imagens, os recursos poéticos, tudo nos leva a inserir a poesia no âmbito do misterioso e, portanto, do sagrado. Nesse lugar do acontecimento poético, onde a experiência é, ao mesmo tempo, total abstração e total concretude (posto que é transformadora), o poeta encontra-se consigo mesmo, com sua essência mais profunda, e se volta para si como amigo. A poesia, portanto, reintegra e humaniza o ser humano e se apresenta também como um acontecimento de purificação e de catarse, assim

---

<sup>121</sup> Em outro texto, Paz escreve: “A linguagem do poema é a linguagem de todos os dias e, ao mesmo tempo, essa linguagem diz coisas diferentes das que todos nós dizemos. Esta é a razão do receio com que viram a poesia mística todas as Igrejas. S. João da Cruz não queria dizer nada que se afastasse dos ensinamentos da Igreja; contudo, sem o querer, os seus poemas diziam outra coisa” (Paz, 1995, p. 11).

como o são os ritos religiosos mais antigos. Neste sentido, não é possível não se convencer de que a poesia é tão mística quanto o êxtase, como nos faz entender Octavio Paz (1982):

A poesia é um penetrar, um estar ou ser na realidade. (...) Em virtude de ser inexplicável, exceto por si mesma, a maneira própria de comunicação da imagem não é a transmissão conceitual. A imagem não explica: convida-nos a recriá-la e literalmente a revivê-la. O dizer do poeta se encarna na comunhão poética. A imagem transmuta o homem e converte-o por sua vez em imagem, isto é, em espaço onde os comentários se fundem. E o próprio homem, desenraizado desde o nascer, reconcilia-se consigo quando se faz imagem, quando *se faz outro*. (...) A poesia coloca o homem fora de si e simultaneamente o faz regressar ao seu ser original: volta-o para si. O homem é sua imagem: ele mesmo e aquele outro. (...) A poesia é entrar no ser (Paz, 1982, p. 137).

Tanto a poesia quanto o êxtase são portais que dão acesso a uma realidade superior, na qual poetas e místicos *entram* por um simples ato de contemplação e de amor. O passo definitivo é penetrar no *ser*, ter comunhão com aquilo que *é* e que dispensa nomes e definições. Deus mesmo se diz ser aquele que *é*, e apenas saber de sua existência e substância se torna suficiente para aquele que tende a crer. As coisas são e, antes de tudo e para além de qualquer outro objetivo e função, existem para ser o que são. Contemplar uma bela paisagem, admirar os movimentos de um mero inseto ou horrorizar-se com o hediondo são realidades que podem nos comover apenas pelo fato de serem, de existirem, e isso basta.

João da Cruz, após um arroubamento místico, tenta registrar seu êxtase numa poesia encabeçada por um terceto bastante interessante: *Entréme donde no supe/ y quedéme no sabiendo,/ toda sciencia trascendiendo*<sup>122</sup> (João da Cruz, 2009, p. 80). Os três primeiros versos apresentam o argumento de toda a composição e o resumo: é o poema um balbucio de quem *entrou* nas tramas misteriosas de um *ser* superior e, enquanto durou aquele instante de revelação, o místico apreendeu do *totalmente outro* de quem ele é a imagem um saber que ultrapassa qualquer conhecimento e qualquer expressão. Porém, a poesia testemunha, sem a pretensão de nos fazer entender ou decifrar segredos, que ela está e é ela o portal pelo qual João da Cruz entra no *ser* como místico e dele sai como poeta.

---

<sup>122</sup> “Entrei no desconhecido/ e permaneci sem saber,/ todo o conhecimento transcendendo” (tradução nossa).

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência dos místicos nos atestam que o caminho do conhecimento de Deus se fundamenta, sobretudo, no crescimento do amor, o qual deve ser entendido não a partir de uma lógica exclusivamente afetiva, mas como uma decisão livre da pessoa de conformar sua vontade à vontade de Deus<sup>123</sup>. Além dessa dimensão, mais humana, o amor místico é entendido também como manifestação da presença da divindade e como forma de sua comunicação com a alma, partindo do princípio de que todos os atos divinos são emanações de amor<sup>124</sup>. Assim, é por uma influência constante de amor que Deus purifica, ilumina e transforma a alma em si, já que “só o amor une e junta a alma com Deus” (João da Cruz, 2005, p. 505 [2N 18, 5]).

Além do amor, como elemento fundamental do itinerário místico, a beleza também se apresenta como indispensável na vida espiritual. Atributo de Deus, a formosura é a razão pela qual a alma sai de si e vai em busca daquele que ama, como bem definiu o filósofo ao conceituar o amor como o próprio desejo de gozar da Beleza. Por esse motivo, o objetivo deste trabalho foi discorrer sobre o conceito de beleza a partir da perspectiva da mística cristã.

A abordagem literária sobre a interface entre beleza e experiência mística se justifica por meio do autor com o qual trabalhamos, João da Cruz, poeta e místico espanhol, do século XVI. A partir da produção escrita do carmelita de Fontiveros, fomos rastreando e construindo uma constelação de conceitos acerca da beleza mística que se pode concluir desde uma leitura atenta e transversal da obra sanjuanista.

Assim, no primeiro capítulo desta dissertação, discorreremos sobre a definição de mística, abordando-o a partir de seus elementos caracterizadores. O caráter sublime da experiência interior é pressuposto em cada um dos traços que nesse capítulo abordamos à luz dos textos sanjuanistas. A sublimidade – ou o caráter numinoso da divindade, como prefere dizer Otto (2021) – está diretamente ligada à reação de encantamento ou embevecimento do

---

<sup>123</sup> “Amar não consiste no maior deleite, mas na maior determinação de querer agradar a Deus em tudo” (Teresa de Jesus, 2015, p. 476 [4M 1, 7]).

<sup>124</sup> “O olhar de Deus é amar e fazer mercês” (João da Cruz, 2005, p. 632 [CB 19, 6]).

contemplativo face à grandiosidade do mistério que se revela. Uma reação de enlevo semelhante também pode se dar quando nos deparamos com o belo em suas mais diversas expressões. A sublimidade da beleza parece ser igualmente “produtora” de êxtase. Neste sentido, experiência estética e experiência mística têm muito a dialogar.

Tal diálogo se estabelece com mais clareza no segundo capítulo, no qual apresentamos as fontes filosóficas, teológicas e bíblicas que influenciaram João da Cruz em seu trabalho estético. No enfoque temático que demos em cada uma dessas áreas, percebemos que a compreensão de beleza para os autores destacados pressupõe uma realidade transcendente, isto é, existe uma Beleza maior, mais pura, mais digna a partir da qual todas as outras belezas são modelo e emanção. Em João da Cruz, essa ideia se confirma em várias passagens, sobretudo no itinerário de transformação interior apresentado no *Cântico Espiritual*. Para o místico, a transformação em Deus se dá à medida que a alma vai se aformoseando por um processo de purificação e iluminação interior, até chegar plenamente à transparência espiritual e à imagem perfeita de Cristo: “É por isso que nos veremos um ao outro na tua formosura” (João da Cruz, 2005, p. 703 [CB 36, 5]).

Abordando o tema da beleza na obra sanjuanista, esta dissertação pretende se somar a outros que, a partir do âmbito literário, se dedicam a trabalhar o alcance artístico da obra mística do santo carmelita. Especificamente no Brasil, faltam ainda pesquisas que se debruçam sobre a literatura de João da Cruz, fazendo com que a obra do místico espanhol seja um vasto terreno de aprofundamento e discussão. Assim, como sugestão de novas pesquisas, a partir do tema da beleza, poder-se-ia adentrar na temática a partir do itinerário espiritual apresentado pelo Santo, em todas as suas fases, como podemos vislumbrar ao longo do *Cântico Espiritual*.

Inicialmente, nosso trabalho tinha essa pretensão, contudo, por razões de força maior, demos outro rumo à abordagem de nossa pesquisa, apresentando, neste momento, um rastreio do tema da beleza na literatura sanjuanista, dialogando com os textos do autor, a partir de uma abordagem transversal de sua obra. Nessa perspectiva, identificamos como limitação nossa a falta de um aprofundamento das fontes bíblicas e literárias que formam o substrato da produção literária de João da Cruz, lacuna esta que esperamos, em algum momento, sanar e aprofundar.

## REFERÊNCIAS

- AERTSEN, Jan. A tríade “Verdadeiro-Bom-Belo”: O lugar da beleza na Idade Média. **Viso: Cadernos de estética aplicada**, v. II, n. 4, jan./jun. 2009, p. 1-19. Disponível em: [https://revistaviso.com.br/pdf/viso\\_4\\_janaertsen.pdf](https://revistaviso.com.br/pdf/viso_4_janaertsen.pdf). Acesso em: 24 abril 2024.
- AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo Sacer, II. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGOSTINHO. **Comentário aos Salmos (Enarrationes in Psalmos)**: Salmos 1-50. São Paulo: Paulus, 1997.
- AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.
- AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995, Coleção Patrística.
- ALONSO, Dámaso. **La poesía de San Juan de la Cruz** (desde esta ladera). Madrid: Aguilar, 1958.
- ANDIA, Ysabel de. Philosophie et mystique. **Le Philosophoire**, n. 49, 2018, p. 11-41. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2018-1-page-11.htm>. Acesso em: 16 fev. 2023.
- ARINTERO, Juan González. **Evolución Mística**. Campinas: Livre, 2020.
- BALTHASAR, Hans Urs von. Juan de la Cruz. *In*: BALTHASAR, H. U. **Gloria**: una estética teológica, vol. 3. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000 [1961].
- BARACAT JR., José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino**: Introdução, tradução e nota. 2006. Tese (Doutorado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 684 p. 2009. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalhe/374748>. Acesso em 12 setembro 2023.
- BATAILLE, George. **A experiência interior**. Tradução de Celso Coutinho, Magali Montagné e Antonio Ceschin. São Paulo: Ática, 1992.
- BATAILLE, George. **O erotismo**. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- BÉCQUER, Gustavo Adolfo. Desde mi celda: cartas literarias. *In*: BÉCQUER, G. A. **Obras de Gustavo A. Bécquer**. Madrid: Librería de Fernando Fe, 1915, p. 179-336. Disponível em: <https://data.cervantesvirtual.com/manifestation/7565722>. Acesso em 10 jan. 2024.

BEZERRA, Cicero Cunha; BEZERRA, Josilene Simões Carvalho. A experiência negativa do “sagrado”: elementos neoplatônicos na poesia San Juan de la Cruz. **Ipotesi** - Revista de Estudos Literários, Juiz de Fora, vol. 16, n. 2, jul/dez 2012, p. 215-225. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/ipotesi/article/view/25775>. Acesso em 28 agosto 2023.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2011.

BINGEMER, Maria Clara. O conceito. *In*: LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis. **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 23-36.

BORD, André. **Plotin et Jean de la Croix**. Paris: Beauchesne, 1996.

BRAILE, Leila Jurema. **Os sentidos do belo no Banquete de Platão**. Dissertação (Mestrado em Letras). Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 165 p. 2006.

BRANDÃO, Bernardo G. dos S. Lins. O problema do misticismo em Plotino. **Revista Estudos Filosóficos**, n. 10, 2013, p. 29-39. Disponível em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/estudosfilosoficos/article/view/2188>. Acesso em 27 agosto 2023.

BRANDÃO, Bernardo G. dos S. Lins. Plotino. *In*: LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis. **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 131-139.

BRANDÃO, Bernardo G. dos S. Lins. Só em direção ao só: considerações sobre a mística de Plotino. **Horizonte**, Belo Horizonte, vol. 6, n. 11, p. 151-158, dez. 2007. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/401>. Acesso em 27 agosto 2023.

BRISSON, Luc. Peut-on parler d’union mystique chez Plotin? *In*: DIERKENS, Alain; RYKE, Benoît Beyer de. **Mystique: la passion de l’Un, de l’Antiquité à nos jours**. Belgique: Éditions de l’Université de Bruxelles, 2005, p. 61-72.

CANTÓN, Francisco Javier Sánchez. ¿Cabe hablar de San Juan de la Cruz y las artes? **Escorial**: revista de cultura y letras, vol. 9, n. 25, 1942, p. 301-314. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8820274>. Acesso em: 16 setembro 2023.

CARDENAL, Ernesto. **Telescopio en la noche oscura**. Madrid: Trotta, 1993.

CARVALHAL, Tânia Franco. Literatura comparada. 4ª ed. São Paulo: Ática, 2006.

CASTRO, Gabriel. Noche oscura del alma. *In*: PACHO, Eulogio (org.). **Diccionario de San Juan de la Cruz**. Burgos: Monte Carmelo, 2009. Disponível em: <https://sanjuandelacruz.online/diccionario/>. Acesso em 29 fev. 2024.

CASTRO, José Acácio. A Estética em Santo Agostinho. **Humanística e Teologia**, v. 34, n. 2, 2013, p. 137-147. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/humanisticaeteologia/article/view/9092>. Acesso em: 14 abril 2024.

CERTEAU, Michel de. **A fábula mística**: séculos XVI e XVII. Volume I. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**: Introdução a uma espiritualidade sem Deus. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CUEVAS, Cristóbal. Estudios Literarios. *In*: ROS, Salvador *et al.* **Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz**. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1993.

DECOTELLI, André; PINHEIRO, Marcus Reis. Elêusis, dionisismo e orfismo. *In*: LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis. **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022a, p. 94-104.

DECOTELLI, André; PINHEIRO, Marcus Reis. Platão. *In*: LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis. **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022b, p. 105-117.

DOURADO, Saulo Matias. A via negativa de Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino. **Griot: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 39–49, 2020. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1642>. Acesso em: 26 fev. 2023.

FERMÍN, Francisco Javier Sancho. “Tu misma hermosura será mi hermosura” (CB 36, 5): La belleza como lugar de encuentro en Juan de la Cruz y Edith Stein. *In*: SERRANO, Maria del Carmen Azaustre. **Descubriendo la belleza que nos salva**. Colección Cátedra Josefa Segovia, nº 10. Ávila: CITEs - Universidad de la Mística, 2022, p. 101-128.

FERNÁNDEZ, Maribel Rodríguez. Noche oscura y depresión. **Revista de Espiritualidad**, Madrid, vol. 78, n. 310, p. 85-105, 2019. Disponível em: <https://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/2662articulo.pdf>. Acesso em 08 março 2024.

FESTUGIÈRE, André Jean. **Contemplation et vie contemplative selon Platon**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.

FIORIN, José Luiz. **Elementos de análise do discurso**. 15ª ed. São Paulo: Contexto, 2014.

FLORISOONE, Michel. **Esthétique et mystique d’après Sainte Thérèse d’Avila et Saint Jean de la Croix**. Paris: Seuil, 1956.

GARCÍA, Ciro. Antropología sanjuanista. *In*: PACHO, Eulogio (org.). **Diccionario de San Juan de la Cruz**. Burgos: Monte Carmelo, 2009. Disponível em: <https://sanjuandelacruz.online/diccionario/>. Acesso em 29 fev. 2024.

GARCÍA-SETIÉN, Emeterio. **Extáticos y estéticos**. Burgos: Monte Carmelo, 1950.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. **As três idades da vida interior**. Tomos I e II. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

GIRALDO ROJAS, José Jeymis. **Dios, hombre y bella en San Juan de la Cruz**. 2016. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade de Teologia e Instituto Universitário de Espiritualidade, Pontifícia Universidade de Comillas, Madri, 153 p. 2016. Disponível em: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/16109/DEA000151.pdf?sequence=1>. Acesso em: 16 setembro 2023.

GRIPP, Bruno. Orígenes de Alexandria. *In*: LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis. **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 225-240.

GUILLÉN, Jorge. **Lenguaje y poesía: algunos casos españoles**. Madrid: Alianza Editorial, 1972.

HERRÁIZ, Maximiliano. Contemplación. *In*: PACHO, Eulogio (org.). **Diccionario de San Juan de la Cruz**. Burgos: Monte Carmelo, 2009. Disponível em: <https://sanjuandelacruz.online/diccionario/>. Acesso em 11 março 2024.

HULIN, Michel. **La mística salvaje: en los antípodas del espíritu**. Tradução do francês de María Tabuyo e Agustín López. Madrid: Siruela, 2007.

ISABEL DA TRINDADE. Último Retiro. *In*: ISABEL DA TRINDADE. **Obras completas**. Tradução de Carlos H. do C. Silva. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2008, p. 151-182.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. São Paulo: Cultrix, 2017.

JOÃO DA CRUZ. Cântico Espiritual (B). *In*: SÃO JOÃO DA CRUZ. **Obras completas**. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2005, p. 537-725.

JOÃO DA CRUZ. Chama de amor viva (B). *In*: SÃO JOÃO DA CRUZ. **Obras completas**. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2005, p. 737-822.

JOÃO DA CRUZ. Noite Escura. *In*: SÃO JOÃO DA CRUZ. **Obras completas**. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2005, p. 415-524.

JOÃO DA CRUZ. Subida do Monte Carmelo. *In*: SÃO JOÃO DA CRUZ. **Obras completas**. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2005, p. 141-402.

JUAN DE LA CRUZ. Cántico Espiritual (B). *In*: SAN JUAN DE LA CRUZ. **Obras completas**. Edição crítica preparada por Lucinio Ruano de la Iglesia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 733-899.

JUAN DE LA CRUZ. Llama de amor viva (A). *In*: SAN JUAN DE LA CRUZ. **Obras completas**. Edição crítica preparada por Lucinio Ruano de la Iglesia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 911-1039.

JUNGMANN, Josef Andreas. **Missarum sollemnia**: origens, liturgia, história e teologia da missa romana. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2008.

LACAN, Jacques. **O Seminário**: Livro 20: Mais, ainda. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LISPECTOR, Clarice. **Água Viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 2020a.

LISPECTOR, Clarice. **Um sopro de vida**. Rio de Janeiro: Rocco, 2020b.

LISPECTOR, Clarice. **Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LÓPEZ-BARALT, Luce. **Asedios a lo Indecible**: San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante. Madrid: Trotta, 1998.

MARTÍNEZ, Gabriel Castro. La propuesta estética de San Juan de la Cruz. **Revista de Espiritualidad**, vol. 82, n. 326, 2023, p. 69-98.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Bailando com o Senhor”: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). **Revista de Antropologia**, 46 (1), 2003, p. 10-40. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27172>. Acesso em 26 julho 2024.

MCGINN, Bernard. **As fundações da mística**: das origens ao século V. Tomo I. Tradução de Luís Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. La estética platónica en los místicos de los siglos XVI y XVII. *In*: MENÉNDEZ PELAYO, M. **Historia de las ideas estéticas en España**, vol. 2, tomo 1. Madrid: Santander, 1947, p. 77-113.

MUÑOZ, María Teresa Gil. **La noche oscura de Teresa de Jesús**: aproximación fenomenológica, teológica y mistagógica. 2016. 360 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdade de Teologia, Instituto Universitário de Espiritualidade, Universidade Pontifícia Comillas de Madri, Madri, 2016. Disponível em: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/17289/TD00236.pdf>. Acesso em 29 fev. 2024.

NANCY, Jean-Luc. Fazer, a poesia. **ALEA**. Rio de Janeiro, vol. 15/2, jul-dez 2013, p. 414-422. Disponível em:  
<https://www.scielo.br/j/alea/a/QJ6dhd8dBMCkydMPq9MSnDr/?format=pdf&lang=pt>.  
 Acesso em: 09 maio 2024.

NIETO, José C. **San Juan de la Cruz, poeta del amor profano**. Madrid: Swan Avantos & Hakeldama, 1988.

ORÍGENES. **Homilias e Comentário ao Cântico dos cânticos**. Tradução de Heres Drian de O. Freitas e João E. P. B. Lupi. São Paulo: Paulus, 2018, Coleção Patrística.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2021.

PACHO, Eulogio. Agustín, S. y J. de la Cruz. *In*: PACHO, Eulogio (dir.). **Diccionario de San Juan de la Cruz**. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009.

PACHO, Eulogio. Alma humana. *In*: PACHO, Eulogio (org.). **Diccionario de San Juan de la Cruz**. Burgos: Monte Carmelo, 2009. Disponível em:  
<https://sanjuandelacruz.online/diccionario/>. Acesso em 03 março 2024.

PACHO, Eulogio. Belleza, deleite y ascesis en San Juan de la Cruz. *In*: PACHO, E. **Estudios Sanjuanistas**. Vol. II: Pensamiento - Mensaje. Burgos: Monte Carmelo, 2000, p. 387-412.

PACHO, Eulogio. La antropología sanjuanista. **Revista Monte Carmelo**, vol. 69, enero-abril 1961, p. 47-90.

PAZ, Octavio. **A chama dupla**: amor e erotismo. Tradução de José Bento. Lisboa: Assírio & Alvim, 1995.

PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PEREIRA, Marcos Villela. O limiar da experiência estética: contribuições para pensar um percurso de subjetivação. **Pro-Posições**, Campinas, v. 23, n. 1 (67), p. 183-195, jan./abr. 2012. Disponível em:  
<https://www.scielo.br/j/pp/a/sQFMpDZ3pfqhFYjwQVmLVQL/?lang=pt&format=pdf>.  
 Acesso em: 12 jan. 2024.

PESSOA, Fernando. **Livro do desassossego**. Barueri, SP: Novo Século Editora, 2018.

PLATÃO. Fedro. *In*: PLATÃO. **Diálogos I**: Mênon, Banquete e Fedro. Tradução de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

PLATÃO. **Ménon ou da virtude**. Tradução, prefácio e notas de A. Lobo Vilela. Lisboa: Editorial Inquérito, s/d.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução, notas e comentários de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2014.

PLOTINO. Sobre o belo (Enéadas I, 6). *In*: DUARTE, Rodrigo (org.). **O belo autônomo**: textos clássicos de estética. Belo Horizonte: Autêntica; Crisálida, 2012, p. 47-58.

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido**: No caminho de Swann. Volume 1. Tradução de Mario Quintana. 4ª edição. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016.

PSEUDO-AREOPAGITA, Dionísio. **A Teologia Mística de Dionísio, o Areopagita**: um obscuro e luminoso silêncio. Tradução e comentários em francês de Jean-Yves Leloup. Tradução para o português de Karin Andrea de Guise. Petrópolis: Vozes, 2014.

PSEUDO-AREOPAGITA, Dionísio. **Dos nomes divinos**. Tradução, introdução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2022.

PSEUDO-AREOPAGITA, Dionísio. **Obras completas**. Tradução de Hipólito Cid Blanco e Teodoro Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

RODRÍGUEZ, José Vicente. **San Juan de la Cruz**: La biografía. Madrid: San Pablo, 2012.

ROVELLA, Ricardo Prado. **Belleza y experiencia mística**: impulso amoroso y atracción estética en Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

ROYO MARÍN, Antonio. **Teología de la perfección cristiana**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

RUIZ, Federico. **Introducción a San Juan de la Cruz**: el escritor, los escritos y el sistema. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.

RUIZ, Federico. **Místico e Mestre**: João da Cruz. Tradução de Patrício Sciadini. Petrópolis: Vozes, 1995.

RYKE, Benoît Beyer de. Introduction - La mystique comme passion de l'Un. *In*: DIERKENS, Alain; RYKE, Benoît Beyer de. **Mystique**: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours. Belgique: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2005, p. 9-20.

SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique Rodríguez. **La formación universitaria de San Juan de la Cruz**. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1992.

SÁNCHEZ, Manuel Diego. **Bibliografía sistemática de San Juan de la Cruz**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.

SÁNCHEZ, Manuel Diego. **Historia de la espiritualidad patristica**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1992.

SÁNCHEZ, Manuel Diego. La herencia patristica de Juan de la Cruz. *In*: RUIZ, Federico *et al.* **Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990, p. 83-111.

STACE, Walter Terence. **A Critical History of Greek Philosophy**. London: Macmillan & Company Limited, 1960.

STAIGER, Emil. **Conceitos fundamentais da poética**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

STEIN, Edith. Acto y potencia. *In*: STEIN, Edith. **Obras Completas**: Escritos filosóficos, vol. 3. Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2007, p. 225-536.

STEIN, Edith. Caminos del conocimiento de Dios. *In*: STEIN, Edith. **Obras selectas**. Org.: Francisco Javier Sancho Fermín. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2012, p. 1151-1229.

STEIN, Edith. Ser finito y ser eterno. *In*: STEIN, Edith. **Obras Completas**: Escritos filosóficos, vol. 3. Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2007, p. 589-1200.

SUASSUNA, Ariano. **Iniciação à estética**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

TEÓFILO DE LA VIRGEN DEL CARMEN. Estructura de la contemplación infusa sanjuanista. **Revista de Espiritualidad**, Madrid, vol. 23, nº 92-93, p. 347-423, 1964. Disponível em: <https://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/1121articulo.pdf>. Acesso em 11 março 2024.

TERESA DE JESUS. Cartas. *In*: SANTA TERESA DE JESUS. **Obras completas**. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2015, p. 1021-1958.

TERESA DE JESUS. Castelo Interior. *In*: SANTA TERESA DE JESUS. **Obras completas**. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2015, p. 443-590.

TERESA DE JESUS. Contas de consciência. *In*: SANTA TERESA DE JESUS. **Obras completas**. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2015, p. 789-850.

TERESA DE JESUS. Livro da Vida. *In*: SANTA TERESA DE JESUS. **Obras completas**. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2015, p. 31-299.

URBINA, Fernando. **Comentario a Noche oscura del espíritu y Subida al Monte Carmelo de San Juan de la Cruz**. Madrid: Marova, 1982.

VALÉRY, Paul. **Variedades**. São Paulo: Iluminuras, 1991.

VELASCO, Juan Martín. **El fenómeno místico**: estudio comparado. Madrid: Trotta, 1999.

VILLALBA, Afhit Hernández. Misticismo y poesía: elementos retóricos que conforman la estética mística. **Revista de El Colegio de San Luis**, ano 1, número 2, jul./dez. 2011.  
Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4988854>. Acesso em: 05 maio 2024.

WEIL, Simone. **A fonte grega**: Estudos sobre o pensamento e o espírito da Grécia. Tradução de Filipe Jarro. Lisboa: Cotovia, 2006.