

Obscuridade e Sofrimento como o Duplo Efeito da Contemplação Infusa – O Comentário de João da Cruz ao Verso Numa Noite Escura no Segundo Livro da Noite Escura¹

Darkness and Suffering as the Double Effect of Infused Contemplation – The John of the Cross' Comment to the Verse On a Dark Night in the Second Book of the Dark Night

*Marcelo Martins Barreira**

Resumo

Nosso objetivo neste artigo é o de apresentar o comentário de João da Cruz ao verso *Numa noite escura*. João da Cruz faz uma primeira abordagem da obscura noite de contemplação ao longo dos capítulos de 5 a 10. O início do cap. 5 enuncia os dois efeitos da *contemplação infusa* (2N 5, 1.3); a partir daí, os capítulos de 5 a 8 enfatizam a obscuridade e o sofrimento da alma, ou seja, a experiência e os elementos negativos da noite. Isso torna tais capítulos o coração da experiência e de todo o livro da *Noite Escura*. Em que pese o desinteresse de João da Cruz em escrever um tratado sistemático sobre a vida espiritual, os elementos de obscuridade e de sofrimento são tematizados como partes de um processo espiritual que apresenta seus traços fenomenológicos. Eis as grandes linhas de sua primeira aproximação da temática da “noite escura”: a raiz da obscuridade da contemplação está no tormento que engendra

¹ Artigo recebido em 03/09/2011. Corrigido em 03/10/2011. Aprovado em 10/11/2011.

* Professor no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Contato: marcelobarreira@ymail.com

nos adiantados na vida espiritual [caps. 5-6]. Tal sofrimento se concretiza numa sensação de abandono afetivo e de desesperança [cap. 7]. Devido à delicadeza da nova graça e ao estado de ânimo da alma, a alma fica então cega e inativa [cap. 8] para que, após as privações, venha a chegar à vida e à luz [cap. 9]. Por último, tudo isso é ilustrado pela metáfora do fogo e do madeiro [cap. 10].

Palavras-chave: *Noite Escura; João da Cruz; obscuridade; sofrimento.*

Abstract

Our goal in this article is to present the John of the Cross' comment on the verse *On a dark night*. John of the Cross does his first approach to the dark night of contemplation throughout the chapters 5 to 10. The beginning of the chapter 5 presents the two effects of the infused contemplation [2N 5, 1.3]. From that, chapters 5 to 8 emphasize the darkness and suffering of the soul, i.e., the experience and the negative elements of the night, which makes these chapters the heart of the experience throughout the book of the *Dark Night*. Despite the disinterest to write a systematic treatise about the spiritual life, the elements of darkness and suffering are thematized as part of a spiritual process which presents its phenomenological features. Here are the main lines of his first approach to the subject of "dark night": the root of dark contemplation is the torment that engenders in the earliest stages of spiritual life [chapters 5-6]. Such suffering happens in a sense of emotional abandonment and hopelessness [chapter 7]. Due to the delicacy and the new grace that change the mood of soul, the soul is now blind and inactive [chapter 8]. It will be allowed, after those purgations, to get life and light [chapter 9]. Finally, all this is illustrated by metaphors of fire and tree [chapter 10].

Keywords: *Dark Night; John of the Cross; darkness; suffering.*

Introdução

Ante o drama da injustiça, solidão e fragilidade na existência, o místico renascentista espanhol S. João da Cruz (1542-1591) cunhou a expressão *noite escura*, tornando-a indissociável de seu nome. A abordagem desses dramas

dilacerantes, que atingiram e atingem indivíduos e sociedades, indica a eficácia da análise de nosso autor quanto ao raio de ação desta noite. Noite que é capaz de arrancar as raízes das imperfeições morais num processo protagonizado por Deus e que culmina em seu mergulho na contemplação. Neste processo, a contemplação mística — distinguindo-se de uma contemplação meramente intelectual — é especificada como uma atenta e amorosa apreensão de Deus.

O livro *Noite Escura* se vincula ao poema de mesmo título e à *Subida do Monte Carmelo*, que foi concebida em conjunto com a *Noite*, sem separação e formando uma única obra. Ocorre que a incongruência entre a *Subida* e a *Noite* em suas estruturas e objetivos — com a primeira qualificando-se como tratado, e esta consolidando-se como um comentário — desembocou na posterior e legítima separação editorial, preponderante hoje em dia.

Para João da Cruz, a noite escura se divide em ativa e passiva. A *Subida* acentua a noite ativa do espírito, sendo a fé o meio privilegiado de a alma se unir com Deus. Após a purificação dos vícios capitais, no início do primeiro livro da *Noite*, a alma precisa de alimento substancial a fim de adiantar-se na vida espiritual. Contudo, a persistência de imperfeições atuais e habituais exige uma ainda mais intensa e espiritual purificação da alma para que elas sejam arrancadas pela raiz. Face a isto, nosso autor escreveu o segundo livro, em que procurou explicar a eficácia da contemplação mística.

Um detalhamento dos vários matizes da doutrina joãocruciana para o ser humano configurar-se-ia um campo de pesquisa amplo demais. Assim, dada a relevância da contemplação mística no itinerário da alma à sua comunhão com Deus, este nosso artigo aplicar-se-á em elucidar, no comentário feito por João da Cruz ao verso *Numa noite escura* no segundo livro da *Noite Escura*, a obscuridade e o sofrimento como o duplo efeito da contemplação infusa e obscura.

A Purificação dos Vícios Capitais

João da Cruz dá pouca atenção ao primeiro estágio da vida espiritual, o dos principiantes, talvez por acreditar já existir uma abundante bibliografia sobre o assunto [IN 8,2]², resultando num breve ensinamento sobre essa etapa. Tendo em vista que a purificação ativa do sentido não foi completa, restou na alma dos principiantes algumas imperfeições ligadas ao sensível. Essas imperfeições são abordadas de uma maneira geral especialmente nos capítulos de 1 a 7, em que são tratados os vícios capitais, quais sejam: a soberba; avareza; ira; gula; inveja e preguiça. Esses vícios não ocorrem nos principiantes de maneira igual mas em estilo e intensidade diferentes [IN 2,6]. De maneira geral, porém, o principiante na vida espiritual é aquele que dá os primeiros passos para ultrapassar suas limitações naturais, adiantando-se para encontrar-se espiritualmente com Deus, servindo-o [IN 1,2]. Para tanto, a noite do sentido visa purificar a dimensão sensível do homem, o que significa deixar a primeira prática espiritual, alicerçada na consolação sensível [IN 1,3]. Desse modo, a alma tem gostos e atitudes iguais aos das crianças [IN 3,1; 5,1; 6,3], conforme a equiparação feita por nosso autor em diversas vezes do segundo ao sétimo capítulo.

Deus, ao vê-la mais forte e crescida [IN 2,8], faz a alma passar pela noite para que assim supere suas imperfeições. Há uma série de capítulos que mostram o caminho de purificação e cura por que passa a fim de atingir sua plenitude e união com Deus [IN 3,3]. Apenas na noite passiva do sentido, com sua respectiva purificação, será o tempo das primeiras curas divinas [IN 6,8; 11,2]. Para falar desse período de cura, João da Cruz

² Quanto às principais siglas e abreviaturas usualmente empregadas para as obras joãocrucianas: S = *Subida do Monte Carmelo*; N = *Noite Escura*, sendo que o número que precede a sigla indica o livro correspondente, por exemplo, 2S, 2N; em complemento, o capítulo e o parágrafo. Ainda podem constar, além das duas obras acima, CB = *Cântico Espiritual* e ChB = *Chama Viva de Amor*; ambas citadas em sua segunda redação ou versão B, onde os algarismos indicam a estrofe e o parágrafo.

usa a imagem do desmame da criança (IN 7,5), imagem que fora usada em IN 1,2-3. Seja como for, os textos que aludem ao desmame acham-se primordialmente entre os capítulos 7-13 do primeiro livro da *Noite*, capítulos que foram consagrados à descrição da alma em seu itinerário pela noite passiva do sentido. Diante do apelo à maior perfeição e adiantamento na vida espiritual, Deus faz a alma passar pela purificação ao lhe ocasionar treva no sentido (IN 8). Ao superar a etapa de crianças, a alma recebe de Deus um alimento mais forte; e de adultos, fortalecendo-a para pousar os pés no solo duro (IN 8,3). Essa situação é ordinária (IN 8,4), a despeito de o desmame não se fazer *de um golpe* (IN 9,9) ou, até mesmo, de alguns nunca saírem totalmente deste primeiro estado.

Ainda que não englobem o processo como um todo, três sinais indicam o começo da purificação espiritual (IN 9): 1) a falta de gozo nas coisas de Deus e do mundo; 2) colocar a memória em Deus com solicitude e cuidado; 3) a alma deixa a meditação e o discurso (IN 10-11) para que fique em sossego e quietude — livre de notícias e pensamentos —, com *advertência amorosa* (ChB 3,33) em Deus.

Digna de nota é a seguinte asserção: *A contemplação não é outra coisa que infusão secreta, pacífica e amorosa de Deus, que, se dão lugar a ela, inflama a alma em espírito de amor* (IN 10, 6). A contemplação tem dois elementos principais: a *infusão de Deus* — ressaltando-se que o termo *secreta* subentende a ideia de passividade — e o *espírito de amor*. Tenha-se em consideração ainda o cunho afetivo presente nesta passagem, pois trata-se de uma infusão amorosa que *inflama a alma em espírito de amor*, frase que resume o parágrafo. A alma não deveria fazer caso ao perder o modo usual de operação de suas potências, pois Deus infunde e precisa infundir a contemplação na alma de maneira *secreta, pacífica e amorosa*. Tais características significam, como indica sobretudo o termo *secreta*, que a ausência de operação ou intervenção das potências (2N 17,2-8) permite uma maior inflamação de amor na alma.

A purificação acarreta inumeráveis proveitos e frutos à alma (IN 12-13). Seu principal efeito é a superação dos vícios capitais (IN 1-7), pois deixa humilde e simples a alma (IN 13,7) que se desdobra em deleitação de paz; memória e solicitude em Deus; exercício das virtudes; granjear os doze frutos do Espírito Santo; livrar-se do demônio, mundo e carne. Os muitos frutos dessa purificação preparam a alma para a sua passagem à noite do espírito (IN 14). Uma vez fundamentada a necessidade da noite passiva dos sentidos pela situação da alma quando deixada à própria sorte, *tempo é, pois, de começar a tratar da segunda noite* (IN 14,6), a purificação do espírito (2N 1), cujo maior fruto será sua plena realização em Deus. A primeira noite purificou-lhe de seus vícios capitais, cortando-lhes os caules; agora, na passiva do espírito, descrita e explicada no segundo livro da *Noite Escura*, impõe-se o arrancar a alma de suas raízes (2N 2,1).

A Necessidade da Noite Passiva do Espírito

Falemos um pouco sobre o livro da *Noite Escura*. De acordo com a *Edição príncipe*, eis o título e subtítulo do segundo livro da *Noite Escura*: *Da Noite escura. Trata-se da mais íntima purificação que é a Segunda Noite do espírito*³. Embora escrito sem divisão, o livro apresenta certa estrutura formal. Para a descrição desta estrutura, seguiremos aqui a distinção feita por Amunarriz⁴. Ele distingue várias unidades temáticas menores agrupadas em duas seções.

Numa *primeira seção*, de tamanho reduzido, João da Cruz trata da inevitabilidade da noite passiva do espírito para os adiantados unirem-se com Deus. O primeiro capítulo situa o momento vivido pela alma e descreve como Deus a trata. O processo purificador envolve o sentido e o espírito. No início do segundo livro da *Noite Escura* (2N 1,1), a alma se acha

³ JUAN DE LA CRUZ. *Obras Completas*, 355, n. 1.

⁴ Antxon AMUNARRIZ. *Dios en la noche. Lectura de la Noche Oscura de San Juan de la Cruz*, pp.156-157.

num estado adiantado da vida espiritual, já tendo passado pela purificação sensível. Daí as imperfeições morais nos adiantados, cuja purificação será de ordem exclusivamente espiritual (2N 1,1). Deus conduz a alma à *obscura contemplação* e purificação espiritual *a fim de levá-la à divina união*. Pelo *sabor e gosto interior* (2N 1,2) das comunicações espirituais que refluem nos sentidos em *períodos interpolados*, Deus prepara os adiantados à *noite da contemplação* devido à *fraqueza e corrupção da sensualidade que participa deles* (2N 1,2).

O segundo capítulo justifica a purificação dos adiantados pelas imperfeições da alma com seus consequentes perigos. Neste capítulo são elencadas algumas imperfeições e perigos próprios aos adiantados (2N 2, 1-4). As imperfeições são apresentadas genericamente, valendo-se da distinção escolástica entre *hábitos* e *atos* para classificá-las. Com a purificação do sentido, limitando-se à *porta e princípio* (2N 2,1) da contemplação. Dentre as imperfeições habituais enumeram-se a *hebetudo mentis* (embotamento do espírito), a rudeza natural contraída pelo pecado e a distração e o derramamento do espírito (2N 2,2). Convém que cada uma seja corrigida pela iluminação, esclarecimento e recolhimento por meio do sofrimento e da angústia produzidos pela noite. O nível de exigência dessa purificação é similar à diferença no esforço em se retirar os ramos ou as raízes (2N 2,1). A purificação do sentido foi a primeira, acomodando o sentido ao espírito e preparando a alma para a união com Deus.

O caminho espiritual é sempre singular (2N 2,3). O demônio se aproveita das *comunicações e apreensões espirituais* que se utilizam de *visões imaginárias e espirituais*, dependentes do sentido, para fazê-los atrevidos com Deus; por isso que a *noite espiritual* purifica os adiantados de apegos naturais e de hábitos imperfeitos, chegando desse modo à união (2N 2,4). As imperfeições manifestam a dependência do sensível que o espírito tem. Infere-se então, reportando-se a essas imperfeições, que elas só foram percebidas agora, na passagem do sensível ao espiritual, ou seja, numa purificação ancorada na fé.

O terceiro capítulo mostra como Deus inaugura uma nova fase ao purificar o sentido e o espírito juntos. Ao desdobrar-se a contemplação, amplia-se a descrição das imperfeições dos *espirituais* (2N 3, 1-3). Entre essas duas partes da alma há íntima conexão de sorte que, unidas, formam uma única pessoa. Não se purifica totalmente o sentido sem o espírito estar, por completo, purificado; os dois devem ser purificados em conjunto. A razão disto é *todas as imperfeições e desordens da parte sensível* (2N 3,1) terem sua raiz na parte espiritual, onde se formam os hábitos bons e maus. As imperfeições dos adiantados são sintomas de sua debilidade para se unirem com Deus. Ainda que sejam percebidas pelos principiantes no início do caminho noturno, conforme o primeiro livro da *Noite* (IN 1-7), só nos adiantados verifica-se até que ponto essas imperfeições são nocivas.

Os apetites desordenados aludem à adesão habitual a passatempos “inofensivos” do *homem velho*. Adesão que, contudo, se reveste da maior gravidade por escravizar e paralisar o processo espiritual. O homem velho carece de fundamento por se firmar em atos e hábitos ancorados nos sentidos. Para Garcia⁵, o *segundo livro da Noite bate um verdadeiro recorde de alusões à antítese paulina homem velho-homem novo*. Isso ocorre, conforme Orcibal⁶, porque o comentário joãocruciano do *homem velho* – cuja *natureza é fraca e impura* (2N 9,4) — está relacionado com Tauler, autor que melhor tirou consequências universais da insuficiência da alma perante Deus pela combinação das tendências neoplatônicas com a teologia agostiniana⁷. João da Cruz, porém, matiza tais tendências, pois, uma vez ordenados pela razão e em harmonia entre si, as potências e os apetites não são impedimentos para a união com Deus.

Assim, fortalecida em Deus pela primeira noite e purificação, a alma se preparou para a segunda. Pois, sem o *doce e saboroso trato* (2N 3, 2) com Deus que obteve, *o natural não teria força*

⁵ C. GARCIA “San Juan de la Cruz entre la escolastica y la nueva teologia”. In: E. PACHO (org.) et al. *Dottore Místico San Giovanni della Croce*, p.105.

⁶ J. ORCIBAL. *San Juan de la Cruz y los Místicos Renano-Flamencos*, pp. 103ss.

⁷ Ibidem.

nem disposição para sofrê-la [2N 3, 2]. Dessa forma, Deus a purifica e despoja para revesti-la do *homem novo*. Há dois modos, contrários entre si, de os homens relacionarem-se com Deus. Alguns entendem, falam, saboreiam e sentem Deus igual aos pequeninos, imperfeitamente, com obras e potências meramente humanas; sua condição é a do homem velho. Outros, porém, percebem Deus como adultos, perfeitamente; *sendo então suas obras e potências mais divinas que humanas*, eis a condição do homem novo. Na noite do espírito, a vida espiritual dos adiantados será transformada de humana em divina.

O contraste entre essas maneiras de relacionar-se com Deus aparece desde o início da *Noite* (IN 1,2); no entanto, só com a transformação da alma em seu último e mais elevado bem, a alma fica inteiramente satisfeita, sem que em si se defronte qualquer contradição. Para Garcia⁸, ao se levar em conta o contexto, essa transformação não se aplicaria tanto à verdade ou ao bem enquanto objeto para o qual as potências da alma tendem naturalmente, mas à união com Deus através das virtudes teologais, o que torna as potências desnudas e vazias. Há portanto um agir vinculado ao caráter discursivo, típico da racionalidade humana (*modo humano*), e outro que se vincula à transcendência específica das virtudes teologais, que não é discursivo. Estes são os hábitos infusos criados pelo *modo divino*. A orientação teologal joãocruciana faz Deus ser o fim último da atividade interior pelo exercício intenso das virtudes teologais, centrando sua atenção imediata na comunhão com Ele. Prossegue Garcia⁹ de que o caráter infuso da contemplação mística decorre da capacidade que as potências têm de receber e acolher, diretamente e sem desvios, o dom divino, induzindo assim à conaturalidade e à união da alma com Deus. Por isso, a *noite escura* visa a união com Deus por meio de uma profunda transformação em seus níveis (*potências, afeições e sentidos*) e capacidades naturais. A contemplação parece incoerente e

⁸ C. GARCIA. *Op. Cit.*, p.179.

⁹ *Ibid.*, p.181.

desordenada, caso desfocada de seu principal objetivo, qual seja, o de introduzir no espírito a *forma espiritual* ou *união de amor*. Para tanto, Deus [agente] priva a alma [substrato] da forma que a revestia [gosto dos bens espirituais] a fim de, nela, introduzir a forma espiritual.

A Dinâmica da Noite do Espírito: a Experiência Central da Obscuridade

Com o interesse em examinar a primeira e segunda estrofes, nosso autor se aproxima do tema da noite do espírito numa segunda seção de sua obra, que é bem ampla (do capítulo 4 até o final da obra, o capítulo 25). Há, então, dois momentos e aproximações conforme a diferença na maneira de abordá-la, seja em seu efeito purificador-obscurificante, seja no iluminativo-unitivo. Enfocaremos a primeira aproximação do tema *noite escura*, onde nosso autor analisa a primeira estrofe, recolhendo a dinâmica interna da noite do espírito. Com este propósito, após uma breve introdução (2N 4), em separado e com certo detalhe, será analisado o v. 1 (2N 5-10). Capítulos estes que sobressaem no segundo livro da *Noite Escura*, pois relatam a experiência central da *noite*.

No início do capítulo 4, a *Declaração* ou introdução da *canção primeira* mostra como é necessária a *noite escura* para as potências naturais. A epígrafe do cap. 5, da *Edição Príncipe*¹⁰, prescreve seu conteúdo: elucidar por que *esta contemplação escura não só é noite para a alma, mas também pena e tormento*. O 1º § indica brevemente o caráter purificador da contemplação pela influência divina. A noite escura fornece à alma as condições indispensáveis para que ela se predisponha a ser ensinada por Deus em segredo, instruindo-a em perfeição de amor *sem ela nada fazer nem entender como*. De forma concisa, assinala-se o duplo efeito da contemplação na alma: purificá-la e iluminá-la *para a união de amor com Deus* (2N 5,1). A *noite escura* é o

¹⁰ JUAN DE LA CRUZ. *Obras Completas*, 92, n. 1.

lume divino que purifica e ilumina a alma dos bem aventurados (2N 5,2-8) pelo contraste entre o excesso da divina sabedoria com relação à baixeza e impureza da alma, o que acarreta os dois efeitos da noite escura: a obscuridade e o sofrimento. Com efeito, a contemplação é obscura em proporção ao seu nível de pureza e elevação espiritual. Afinal essa luz divina se infunde numa alma ainda não preparada o suficiente para recebê-la.

Três provas são elencadas pelo místico renascentista: a primeira, filosófica, dá a conhecer a *doutrina do Filósofo*; a segunda, de ordem teológica, toma por base *S. Dionísio e outros teólogos místicos*; a última, da Escritura, ao citar Davi. Sobre a primeira prova, retoma João da Cruz *certa doutrina* aristotélica:

Para a primeira prova, convém supor certa doutrina do Filósofo, que diz que quanto mais as coisas divinas são em si claras e manifestas, tanto [mais] são para a alma naturalmente escondidas e obscuras; assim como a luz, quanto mais clara é, tanto mais [cega e] ofusca a pupila da coruja; e quanto o sol se vê mais diretamente, mais trevas causam [à] potência visual e a priva, excedendo-a por sua fraqueza (2N 5,3).

Andrés de la Encarnación¹¹ entende que esta evocação de Aristóteles é referente ao livro II da *Metafísica* 1, 993 b 5-10, onde consta: *da mesma maneira que os olhos dos morcegos se comportam à luz do dia, igualmente o lume da nossa alma [se comporta] com as coisas por natureza mais claras*¹². Há, então, uma dupla orientação do conhecimento: as coisas mais inteligíveis são as primeiras e as de maior evidência; todavia, do ponto de vista do conhecimento natural, o mais inteligível em si é menos inteligível para nós. O conhecimento principia cronológica e estruturalmente pelo sensível — menos inteligível — e chega com dificuldade ao conhecimento do não sensível e mais inteligível; logo, as substâncias espirituais são precariamente conhecidas.

¹¹ JUAN DE LA CRUZ. *Obras Completa*, 148, n. 4.

¹² Andrés de la ENCARNACIÓN remete esta citação à *S. T. I, 79, 6, corpo, lect. I; Sobre a verdade X; IV Sent. 40, 2, 6 ad 3* e ao apócrifo aristotélico *Livro Das causas, lect. 1*, cujo autor é Proclo [C.L. de MATTOS. *As "auctoritates" em Alberto Magno e Tomás de Aquino*. v. 6, n. 2, p. 221].

O morcego — a pupila da coruja no texto joãocruciano — ilustra a procura da filosofia primeira pela verdade ou pela causa primeira. A fim de elucidar a transição que a inteligência faz do material ao imaterial nessa passagem, Tomás retoma a doutrina de Dionísio — como também o fez João da Cruz — porque Dionísio caracterizaria o conhecimento das substâncias espirituais, segundo Gilson¹³, *por causalidade, por ultrapassamento e por negação*. Apenas a coisa sensível é diretamente acessível pela experiência, não havendo experiência das perfeições infinitas (S. T. I, 86, 2); nem mesmo a revelação divina supera os limites estruturais do conhecimento intelectual humano: *embora sejamos elevados pela revelação para conhecer algo que de outro modo seria desconhecido para nós, não somos elevados para que conheçamos de outro modo que não pelos sensíveis* (Com. ao Sobre a Trind. de Boécio 6,3).

A obscuridade e o ocultamento das coisas divinas devem-se ao excesso de luz, excesso que dá origem à cegueira acima descrita. Segue-se daí a citação joãocruciana de *Dionísio e outros teólogos místicos*, que designam a contemplação infusa como *raio de treva* (2N 5,3). O autor espanhol aplicou o raciocínio aristotélico à contemplação infusa, alterando-lhe, porém, num ponto capital. Com efeito, Aristóteles falava do deslumbramento que acomete o entendimento perante as coisas, por natureza, mais claras ou divinas. É digno de nota nessa citação, a respeito da inteligência natural, o choque entre um entendimento — deslumbrado — e coisas que em si são pura luz. A sentença aristotélica sobre o olho do morcego foi interpretada por Tomás de Aquino conforme a asserção que segue, com a qual concordava: *ainda que o olho da ave noturna não veja o sol, o olho da águia, sim, o vê* (Met. II, 1, 286). Esta citação faz o elemento de inescrutabilidade — o ser das coisas ou a verdade do ser —, ao invés de coadunar-se com a ideia de inacessibilidade, impenetrabilidade ou escuridão das coisas, autorizando o aparente paradoxo: as coisas são incognoscíveis ao homem por sua excessiva cognoscibilidade ou inesgotabilidade.

¹³ E. GILSON. *La theologie mystique de Saint Bernard*, pp.40-41.

João da Cruz, contudo, diverge de Aristóteles e de Tomás, que acompanha àquele, por concluir pela superação do limite natural por meios não racionais e intelectuais, tal como indicam os verbos *privar* e *obscurecer*. Ora, é diferente negar o exercício da racionalidade e afirmar seu deslumbramento por uma luz que a supera. Neste ponto, de acordo com Stinissen¹⁴, percebe-se certa mudança de pensamento de nosso autor no que se refere ao conhecimento natural. Enquanto a versão A do *Cântico* (terminada em 1584) afirmava que tal conhecimento, embora não se extinga, nada significa se comparado com o que a alma recebe na união com Deus (CA 18,11-12), a segunda (escrita em 1586, ou seja, após a *Noite*), mais conforme a Aristóteles e Tomás, diz que o conhecimento natural se aperfeiçoa por uma sabedoria nova e superior. Assim, o conhecimento natural se uniria com a sabedoria divina da mesma forma que uma luz fraca se une com uma luz forte: *a [luz] menor não se perde, antes se aperfeiçoa [na maior], ainda que não seja a que brilhe de maneira principal* (CB 26,16).

Vale observar que, nas quatro citações de Dionísio ao longo de suas obras, João da Cruz sempre usa a expressão *raio de treva* como nesta frase: *Por este motivo, São Dionísio e outros teólogos místicos chamam a esta contemplação infusa de raio de treva* (2N 5,3). Decerto, a contemplação infusa é *raio* porque, decorrendo de Deus, ilumina internamente a alma, e *treva*, uma vez que a força intelectual natural da alma é vencida, e a alma fica privada desta força. Com isso, a expressão *raio de treva*, adotada indiretamente de Dionísio Areopagita — talvez do terceiro livro da *Subida do Monte de Sião* de Laredo, que, por sua vez, o autor espanhol teria tomado de Harphius¹⁵ —, expressa a fase passiva da vida espiritual, em especial no contexto da noite do espírito. Enfim, diante das três razões apontadas — as de Aristóteles, Dionísio e uma dupla citação de Davi —, João da Cruz conclui que, de fato, a divina sabedoria é noite e treva

¹⁴ W. A. STINISSEN. *A Noite Escura segundo São João da Cruz*, p.117.

¹⁵ J. ORCIBAL. *Op. Cit.*, 255, n. 19.

para a alma. Nesta mesma linha, segundo Eulogio Pachó¹⁶, os caps. 2N 6 e 12, que apresentam a noite purificatória, seriam uma paráfrase de Dionísio em *Hierarquia Celeste* 13 (e em seus textos paralelos).

A Contemplação Mística como Padecimento da Alma

A contemplação infusa ou divina sabedoria, além de escura, é *pena e tormento* (2N 5, 2) para a alma. As qualidades da divina contemplação infusa — *excelências em extremo boas* — opõem-se às *misérias em extremo más*; o advérbio *extremamente* e sua variante *em extremo* dão ideia de intensidade. Os *contrários* são *majestade, grandeza e excelência*, opostos a *pobreza e miséria*, que equivalem a *Criador/criatura* e *divino/humano*, oposição que gera a terceira espécie de sofrimento (2N 6, 1). Temos aqui polos conceituais que são incompatíveis entre si. Assim, *não podendo caber dois contrários no sujeito da alma*, num axioma que se tornou paradigmático para nosso autor, posto que, segundo Orcibal¹⁷, ele seria um axioma aristotélico que foi assumido pela patrística e pela escolástica.

O combate na alma, operado pela contemplação, a faz padecer e se purificar das imperfeições. *Prova-se* a necessidade deste tipo de sofrimento (2N 5,2) percorrendo uma a uma [*por indução*] suas penas (2N 5,5-8), cuja longa enumeração, conforme 6, 6, é uma espécie de descida aos infernos. O *primeiro* gênero de sofrimento fundamenta-se pelo contraste entre a impureza da alma e a pureza da contemplação, recebida infusa e passivamente. A maior das penas é a impressão e o pensamento da ausência de Deus e do abandono por ele. O *segundo* gênero de sofrimento da alma é a *sua fraqueza natural, moral e espiritual*, chegando a tomar *por alívio e favor o morrer* (2N 5,6); apesar disso,

¹⁶ VV.AA. *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique – Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, tome III, col. 405.

¹⁷ J. ORCIBAL. *Op. Cit.*, 103-104.

o sofrimento não é um castigo divino, mas um sinal da debilidade humana, que é incapaz de suportar o toque purificador do divino. *A terceira maneira de paixão e pena que a alma aqui padece é por causa de outros dois extremos, convém saber, o divino e o humano.*

A oposição entre a substância e seus acidentes é o traço que marca a *forma do sofrimento*. O divino age sobre o humano. O divino atinge a *substância espiritual* da alma para renová-la e convertê-la em divina, desnudando-a das afeições habituais e propriedades do homem velho com as quais se conformou. Deus destrincha e dissolve a substância espiritual para absorvê-la em espessa e profunda treva. A alma, então, sente desfazer-se e se derreter à vista de suas misérias [2N 6,1]. Isso decorre da distinção entre a *substância espiritual* e seus acidentes [*afeições e propriedades*], evidenciada pela *morte do espírito* de Jonas, com quem a alma se assemelha no ventre do monstro. Neste ponto, Orcibal¹⁸ apresenta o estudo de Alois Winklhofer, que insiste no paralelo entre 2N 6, 1-3 e a obra de Tauler intitulada *Primeiro Sermão para o quinto Domingo depois da Trindade* (nº. 10). Apesar de o sermão mostrar semelhanças de ideias e imagens dos sofrimentos que a alma padece, estas, se tanto, seriam paralelismos por demais aproximativos; corroboraria isso, por exemplo, que o texto paralelo de Tauler não faz referência ao símbolo de Jonas mas ao caminho [*via*] escuro e desolado além de não citar Davi – o mesmo se poderia dizer de outros paralelismos, tais como 2S 17, 8; 1N 12, 5; 2N 7, 2-3; onde o que haveria de mais próximo entre eles seria o símbolo das trevas.

Os dois parágrafos seguintes [2N 6,2-3] desvendam o *modo* de seu sofrimento. O *quarto* gênero de padecimento da alma advém de que a excelência da obscura contemplação, sua majestade e grandeza, fazem a alma ter o sentimento de sua íntima pobreza e miséria. Eis um dos principais tormentos sofridos pela alma nessa purificação. Sofrimento que provém

¹⁸ Ibidem, 136-138.

do vazio e da pobreza ante as três espécies de bens — temporais, naturais e espirituais — dispostas segundo seu gosto. Deus purifica a alma em sua substância espiritual e sensível, em suas potências internas e externas, o que a deixa em vazio, pobreza e desamparo, isto é, com a parte sensível na segura ou aridez; com as potências no vazio das apreensões e o espírito, em treva escura.

O fim do sexto capítulo [2N 5-6] parece retomar globalmente a descrição da *forma*, a obscura contemplação, e do *modo* de sofrimento da alma, por uma experiência de asfixia [2N 6,5] e por outra similar à ação *do fogo na escória e ferrugem do metal*, imagem tirada de Ezequiel 24, 11. Depara-se com a necessidade de que a alma se aniquile e se desfça por estar naturalizada nestas paixões e imperfeições. Correspondente a essa necessidade, há um sentimento de vazio experienciado dolorosamente pela alma na contemplação que a faz sofrer com uma intensidade tal que João da Cruz descreve como um *sobrepadecer*. Retoma-se, no 6º §, através de Sb 3, 6, a imagem do fogo que purifica. Esse parágrafo faz entrever a intensidade do sofrimento. É preciso notar que, no segundo livro da *Noite*, há diversos verbos que expressam uma experiência desconcertante: *consumir; desfazer; expelir; desfalecer; descozer; digerir; derreter; desprezar; extenuar; desmamar; desolar; despojar; desnudar*. Sem necessidade de entrar nos matizes próprios de cada um, percebe-se nestes prefixos (*ex, des, de*) uma igual pretensão: apresentar uma purificação processada por desintegração e despojamento.

Sobre isso, numa passagem de difícil interpretação [2N 7,7] — e que os primeiros editores, sequer com emendas, atreveram-se a publicar —, João da Cruz ousadamente chegou a considerar tal purificação, devido à intensidade de sofrimento, similar ao inferno quanto à percepção subjetiva vivida pela alma. Orcibal¹⁹ faz ver que o emprego de *inferno* — talvez fosse melhor *purgatório* — justifica-se pela ideia que nosso autor

¹⁹ Ibidem, 135, n. 129.

faz dele. As almas do purgatório, habitualmente providas das virtudes teológicas, carecem do gozo atual que estas fornecem por causa das penas e privação que ainda sofrem, a ponto de duvidarem de sua libertação. João da Cruz transfere ao plano escatológico a experiência da alma nas últimas provas da noite. Segue a tese segundo a qual a noite do espírito é uma purificação tão completa quanto a escatológica; pois, por essa purificação, a alma entra na glória imediatamente após a morte (2N 12,1.6; 6,6; 20,5). A este propósito, apoiou-se talvez na autoridade de Tauler²⁰ ou na concepção de purgatório de Santa Catarina de Gênova, cuja ideia central é essa tese. Tese esta pela qual nosso autor podia conhecê-la, pois as obras da genovesa, em especial as obras intituladas *Diálogo entre Alma e Corpo* e *Tratado sobre o Purgatório*, foram traduzidas ao português em 1534, servindo de leitura aos *alumbrados* da Extremadura – diga-se de passagem que também os *alumbrados* de Sevilla diziam que sua doutrina evitava a passagem pelo purgatório. Com a recepção dessas obras por grupos suspeitos de heresia, elas foram proibidas pelo *Index* de 1583 do cardeal Gaspar Quiroga.

O cap. 7 continua a descrição das potências espirituais na noite da contemplação. As aflições e angústias da vontade são imensas. A despeito de tantos males, acrescenta-se ainda outros dois: a lembrança das prosperidades passadas que se conjuga com a incerteza quanto ao remédio para essa situação. Nos parágrafos 2 e 3, continua o testemunho destes sofrimentos mediante novas autoridades: Jeremias, Jó e Davi. Sendo grandes, em número e intensidade, as penas da noite, falta tempo e forças para nosso autor descrevê-las: *tudo o que se pode dizer é menos* (2N 7,2).

A verdadeira purificação contemplativa dura alguns anos. Por isso, há alívios ocasionais por dispensação de Deus. A alma, então, goza e sente suave *paz e amigabilidade amorosa com Deus, com fácil abundância de comunicação espiritual* (2N 7,4); psicologicamente falando, de como sente as comunicações

²⁰ Ibidem.

em seu interior [análise prolongada até o 6º §], parecem-lhe cessadas suas provações. Isto acontece *porque a posse atual de um contrário, no espírito, por si mesma remove a posse atual e sentimento do outro contrário*. Os que jazem no purgatório padecem graves dúvidas no que tange ao término das penas, mesmo com a posse habitual das três virtudes teológicas. Ao amar e pôr sua solícitude em Deus, vê-se miserável a ponto de não se persuadir do amor que Ele lhe tem, nem encontra motivo, presente ou futuro, para amá-lo; aliás, vê razões de ser aborrecida por Deus e por toda criatura. O fato de perceber em si motivos para ser rejeitada por quem intensamente ama e deseja é a sua maior dor.

O cap. 8 é denso e complexo. O 1º § e a primeira metade do 2º retomam a ideia de purificação das três potências espirituais, com uma referência especial à memória, explicitamente ressaltada no 2º §. Continua a enumeração de *penas que afligem a alma neste estado*. Ao rezar, é sem gosto e força; parecendo-lhe que Deus não a ouve ou lhe é indiferente. A oração é posta em relevo no 1º § devido à sua ligação com a esperança — único ponto de apoio à alma em tais circunstâncias — e, portanto, com a memória. Nesta ocorrem *muitas vezes tais alheamentos e [tão] profundos esquecimentos na memória, que passa longo tempo sem saber o que fez nem no que pensou, nem o que faz nem o que vai fazer, nem pode prestar atenção, ainda que o queira, em nada daquilo em que se ocupa* [2N 8,1]. O 2º § defende que as três potências purificam-se pela noite consoante as especificidades de cada uma: o entendimento em sua luz, a vontade em suas afeições, a memória em seus discursos e notícias. Desde então parece antecipado o tema dos efeitos positivos da noite escura. Em seguida, há uma retomada do paradoxo presente em 5, 3 e que lá se provou verdadeiro: *a luz sobrenatural e divina tanto mais obscurece a alma quanto mais tem clareza e pureza; quanto menos, menos lhe é obscura* [2N 8,2]. Os parágrafos 3 e 4 desenvolvem uma metáfora

ótica que pretende contribuir para melhor compreensão deste paradoxo. Trata-se do raio de Sol que entra por uma janela. Quanto mais limpo de átomos e penugens estiver o ar, tanto menos se vê o raio; ao inverso, com maior quantidade de átomos e penugens no ar, com maior clareza se vê o raio. Isto acontece porque *a luz não é a que por si mesma se vê, senão o meio com que se veem as demais coisas que ela investe*. A luz é vista por sua reverberação nas coisas; não incidindo nas coisas, nem elas nem a luz se veem. Se o raio de Sol entrasse num aposento por uma janela e saísse por outra, em posição oposta, sem incidir em coisa nenhuma, e sem átomos no ar que o reverberassem, não haveria nesse aposento mais luz que antes e nem o raio seria visto. O parágrafo 4 explicita os efeitos do *divino raio de contemplação na alma*: ao investir nela com seu lume divino, excede a luz natural da alma, sendo a sua consequente ofuscação o efeito negativo desse lume divino. Na sequência há o inverso, do 5º § até o fim do cap. 8, ou seja, o efeito positivo da obscura luz espiritual e divina: a alma entende acerca de qualquer coisa superior ou inferior que lhe seja apresentada para que emita um juízo. Este trecho configura-se como que um hino em louvor a essa luz. Sendo ela simples, pura e geral, não se vincula à afeição ou a qualquer inteligível particular, nem natural nem divino.

Os Efeitos Iluminativos da Noite Escura

Os capítulos 9 e 10 trazem a finalidade e os efeitos positivos e iluminativos da purificação na noite, conforme a epígrafe do capítulo 9: *Explica-se como esta noite é destinada a esclarecer e dar luz ao espírito, embora o obscureça* — indica os dois efeitos da contemplação [2N 5,1]: trevas e iluminação, enfatizando o último. A conexão entre esses efeitos é estabelecida pela preposição *para*. Ainda que, a princípio, se negue qualquer identidade entre a alma e Deus, esta postura altera-se; mesmo díspares, *trevas* e *luz* coincidem. A contemplação humilha e

torna miserável o espírito *para exaltá-lo e levantá-lo*. Livres de particularidades — cor, odor ou sabor —, os elementos da natureza se adaptariam a quaisquer sabores, cheiros e cores; portanto, paralelamente, *uma só afeição que tenha ou particularidade a que o espírito esteja preso, atual ou habitualmente, basta para não sentir, nem degustar a delicadeza e íntimo sabor do espírito de amor nem comunicar com ele, que contém em si todos os sabores com grande eminência* [2N 9,1]. Aqui se empregou *eminência* em seu sentido técnico, isto é, fez-se uma *analogia de eminência*. Segundo Urbina²¹, o espírito de amor está numa relação de eminência analógica com os sabores: *na mística a analogia de eminência é um simples ato do espírito pelo qual descobre como o ser intuído na experiência mística contém eminentemente as bondades e perfeições dos seres conhecidos na experiência ordinária*; a contemplação percebe as coisas eminentemente em Deus.

A noite escura de contemplação, através da luz divina, conduz o entendimento à divinização; para tanto, deixa sua luz natural no estado de trevas. Da mesma forma, a afeição de amor é divina quando vem da divina união. Por esta razão convém à vontade, graças à união de amor — aonde não se chega naturalmente —, *ser purificada e aniquilada em todas suas afeições e sentimentos* [2N 9,3] para que assim desapareçam *todas as contrariedades atuais e habituais, como dissemos, que antes tinha* [2N 9,4], deixando-a em disposição e gosto para sentir os elevados e peregrinos toques do amor divino. A alma terá *um sentido e notícia divina* pelo refinamento do espírito em seu *comum e natural sentir*.

A transformação da alma no modo divino é um renascimento, dispondo-a para chegar à paz que excede todo entendimento [2N 9,2]. Por isso, a intervenção divina na noite contemplativa tira-lhe o falso sentimento de paz. Vislumbra-se, por essa intervenção, o desgosto seguido de protesto. Depois, a noite de contemplação purificadora irá dispôr *à tranquilidade e à paz interior que [como diz*

²¹ F. URBINA. *La persona humana en san Juan de la Cruz*, p.251.

a Igreja] *excede todo sentido* [2N 9,6]²². Aqui se expressa a postura e o pensamento joãocruciano em matéria de negação, seu alcance e suas motivações. Denominou-se *paz* ao fato de obter sabor e gosto; entretanto, esta “paz” é uma calma superficial e frágil, dependente dos sentimentos e das circunstâncias. No 9º §, evidencia-se que a luta e guerra da alma será tanto mais feroz, quanto mais íntima e profunda for a paz que ela espera de Deus. Em outras palavras, a consecução e conquista da paz só será obtida após superada a luta entre dois contrários. A luz da contemplação, suave e aprazível, une a alma com Deus; mas, por que estes primeiros tempos produzem *efeitos tão penosos e estranhos?* [2N 9,10].

Parece que o cap. 9 não tem desenvolvimento linear. Depois de um início (primeiro e segundo parágrafos) bem estruturado, seguem-se parágrafos [2N 9,3-5] que discorrem livremente sobre o entendimento, a vontade e a memória. Os parágrafos finais [2N 9,6-11] retomam, talvez um pouco repetitivamente, o tema da necessidade de passar pela purificação para chegar à comunhão divina. A metáfora do fogo e do madeiro, no décimo capítulo, ilustra e sintetiza o capítulo anterior. O primeiro e segundo parágrafos alegorizam a ação da *purificadora e amorosa notícia* na alma pela comparação com a ação do *fogo material* no madeiro. O 1º § descreve o agir do fogo no madeiro. A absorção e transformação do madeiro pelo fogo exemplifica e por meio dela melhor se compreende a ação purificadora, unitiva e transformadora da alma na contemplação pelo amor. O fogo no madeiro ilustra isso: o fogo seca, escurece, enfeia e deixa com mau odor o madeiro. Ao consumirem-se os elementos contrários, o madeiro adquire as propriedades e ações do fogo: *porque está seco, seco está; quente, [quente] está; claro, esclarece; está muito mais leve do que antes; operando o fogo nestas propriedades e efeitos.* [2N 10,1] Prossegue João da Cruz nesta linha de raciocínio no parágrafo seguinte, onde é apresentado o modo de ação do *divino fogo de amor da*

²² Constava dessa forma na liturgia do IIIº Domingo do Advento (JUAN DE LA CRUZ, 1982, 375, n. 9); diferente do texto bíblico (Fl 4, 7), sem esta adaptação litúrgica: *a paz de Deus, que excede toda compreensão.*

contemplação: purifica a alma de seus acidentes contrários, à semelhança do fogo material, removendo *os humores maus e viciosos* que, de tão arraigados e assentados, a alma não os via. Indigna do olhar de Deus, percebe-se merecedora de *que a aborreça e que agora esteja aborrecida*. Elencam-se então, do próximo parágrafo até o término do capítulo 10, as diversas *consequências* dessa purificação.

Em *primeiro* lugar (2N 10,3), a luz e sabedoria amorosa de Deus (o fogo), que se une à alma (o madeiro) e a transforma, é a mesma que no princípio a purificou dispondo-a para este efeito. Em *segundo* lugar, as penas sentidas pela alma, ao invés de procederem da divina sabedoria, vêm de si (2N 10,4). Em *terceiro* lugar, a alma tem uma ideia do sofrimento dos que estão no purgatório (2N 10,5). Em *quarto* lugar, o amor divino investe na alma para transformá-la; nasce nela a *inflamação em amor* que a purifica e a prepara pelo fogo de amor, inflamando-a (2N 10,6). Em *quinto* lugar, *depois destes alívios*, a alma volta a padecer com maior intensidade e sutilidade. O fogo do amor purificou-a das *imperfeições de fora*; quando retorna a *ferir*, irá purificá-la em suas imperfeições mais profundas, para tanto agirá *com mais força e furor dispondo ao mais interior para possuí-lo* (2N 10,7). Em *sexto* lugar, *parece à alma que todo bem se acabou para ela*, não lhe vindo outra coisa *senão amarguras em tudo*; pois o madeiro, uma vez ardendo em tal fogo consumidor, o *ar, como outra coisa, não dá nele a não ser fogo* (2N 10,8). Em *sétimo* lugar temos a última consequência. O que resta purificar-se e iluminar-se não fica escondido, à semelhança do madeiro, pois, nele, a parte que arde no fogo é diferente da que já foi inflamada (2N 10,9). Por fim, no décimo e último parágrafo desse capítulo, cabe descrever e *sair destas coisas tristes da alma*, ou seja, da comparação com o madeiro e da análise do primeiro verso da primeira canção sobre a noite escura e suas terríveis propriedades, passando ao próximo capítulo; onde se examinará o segundo verso: *com ânsias em amores inflamada*.

Considerações Finais

João da Cruz tornou-se uma referência para a espiritualidade ocidental por causa de sua doutrina acerca da *noite escura*. Por meio de uma certa fenomenologia da vida espiritual, nosso autor mostrou as implicações e o processo em vista de uma plenitude da alma em via de sua união com Deus.

Não há uma causalidade inexorável entre o ativo e o passivo da experiência de noite, bem como à passagem da purificação do sentido para a do espírito. Assim, partindo da purificação dos vícios capitais em vista de uma inevitável purificação completa do sentido, houve uma mais intensa purificação espiritual para a união de amor da alma inteira com Deus. O valor da contemplação mística reside exatamente em sua capacidade de unir a alma com Deus. Eficácia proporcional à passividade da alma numa obscuridade e num sofrimento que a transforma por completo, sobretudo nas poências do entendimento e da vontade. Por isso, a *noite passiva do espírito*, quando há o predomínio da ação divina na alma, é a “noite escura” por antonomásia.

O livro da *Noite Escura*, mesmo perante a sua precária estrutura enunciativa quando comparada com a experiência vivida, disserta sobre o programa da ação divina e místico-contemplativa. O relato longo e circular da experiência da noite possibilitou a nosso autor uma reflexão, em específico, a respeito do que ocorre à alma pela purificação e iluminação da contemplação mística. Uma parte dessa dissertação foi o que procuramos apresentar ao longo do artigo. Após uma apresentação geral do primeiro livro da *Noite Escura*, visou-se, no segundo livro, uma análise da ação místico-contemplativa na alma, que é causa de noite, daí a experiência de obscuridade [2N 4-5], que trouxe à alma, ainda, pena e tormento [2N 6-8]; no entanto, como efeitos, essa ação místico-contemplativa trouxe-lhe a sua iluminação [2N 9-10].

Referências

AMUNARRIZ, Antxon. *Dios en la noche. Lectura de la Noche Oscura de San Juan de la Cruz*. Roma: Collegio S. Lorenzo da Brindisi, 1991.

ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1994.

FERREIRA, A. D'Arc. "A abstração em Santo Tomás de Aquino: uma investigação sobre a importância da abstração nos modos de inteligência". In: *Ágora Filosófica* 2 (2001)120-135.

GARCIA, C. "San Juan de la Cruz entre la escolastica y la nueva teología". In: PACHO, E. [org.] et alii. *Dottore Mistico San Giovanni della Croce*. Simpósio no IV Centenário de sua morte (4-8 de novembro de 1991), Teresianum, Roma 1992, 94-113.

GILSON, E. *La theologie mystique de Saint Bernard*. Paris: J. Vrin, 1986.

_____ & BOEHNER. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1982.

JOÃO DA CRUZ, S. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 1996.

JOÃO PAULO II. Carta apostólica *Mestre na Fé*. Petrópolis: Vozes, 1991.

JUAN DE LA CRUZ, S. *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1982.

MATTOS, C. L. de. As "auctoritates" em Alberto Magno e Tomás de Aquino. v. 6, n. 2, abr./jun. 1956, pp. 213-223.

ORCIBAL, J. *San Juan de la Cruz y los Místicos Renano-Flamencos*. Madrid: Fund. Univ. Esp./Univ. Pont. de Salamanca, 1987.

OTTO, R. *O Sagrado*. Sobre o Irracional na Idéia do Divino e sua Relação com o Irracional. Lisboa: Edições 70, 1992.

PACHO, E. "Antropologia Sanjuanista". In: *Monte Carmelo* 69 (1961) 47-90.

RUIZ SALVADOR, F. *Místico e Mestre São João da Cruz*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Unidade de contrastes: Hermenéutica sanjuanista. In: RUIZ, F. (org.) *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: EDE, 1990, 17-52.

STINISSEN, W. *A Noite Escura segundo São João da Cruz*. São Paulo: Loyola, 1996.

TORRELL, J. P. *Iniciação a Sto. Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1999.

URBINA, F. *La persona humana en san Juan de la Cruz*. Madrid: Instituto Social León XIII, 1956.

VV.AA. *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique – Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. Paris: Beauchesne, 1971.

