

Sutilezas da Amada: Esboço de uma Mística Comparada entre a Via Iluminativa do *Cântico Espiritual* de João da Cruz e a filosofia de Blaise Pascal*

Subtleties of the Beloved Soul: An outline of a Comparative Mysticism between the Illuminative Way of *Spiritual Canticle* by John of the Cross and the philosophy of Blaise Pascal

Matheus Landau de Carvalho**
matheuslcarvalho@ig.com.br

Resumo

Este Artigo tem por objetivo contribuir para os estudos de mística comparada ao tentar esboçar um inventário das possíveis ressonâncias entre as vivências místicas de João da Cruz e Blaise Pascal no que tange aos limites de expressão linguística do intelecto humano e às sensações de sofrimento interior e perturbação íntima presentes principalmente na via iluminativa do *Cântico Espiritual* do frade carmelita e nos *Pensamentos* do filósofo francês.

Palavras-chave: *Mística Comparada. João da Cruz. Cântico Espiritual. Blaise Pascal. Pensamentos.*

Abstract

This Paper aims to contribute to the studies of comparative mysticism by trying to outline an inventory of some possible resonance between Blaise Pascal's and John of the Cross' mystical experiences regarding the limitations of linguistic expression of human intellect and the sensations of inner suffering and intimate disturbance, especially in the illuminative way of the Carmelite friar's *Spiritual Canticle* and the French philosopher's *Thoughts*.

Key-words: *Comparative Mysticism. John of the Cross. Spiritual Canticle. Blaise Pascal. Thoughts.*

* Este Artigo é uma extensão temática de outro Artigo publicado pelo mesmo autor na revista PLURA Vol. 6, n. 1, jan-jun de 2015, intitulado "Sutilezas da Amada: Esboço de uma leitura da Via Purgativa do *Cântico Espiritual* de João da Cruz pela ótica da filosofia de Blaise Pascal".

** Bacharel e Licenciado em História com Habilitação em Patrimônio Histórico pela Universidade Federal de Juiz de Fora em 2009. Especialista – 2010 – e Mestre – 2013 – pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), pela mesma Universidade.

O eterno silêncio desses espaços infinitos me apavora.

Quantos reinam nos ignoram!

Blaise Pascal

Introdução

O estudo da mística revela capítulos de intensa beleza e profundidade espiritual do ser humano, nos quais a estética do maravilhamento e o torpor da exaustão, por vezes, se consubstanciam reciprocamente. Não raro, é possível observar claramente uma dificuldade de discernir a condição do místico entre um protagonismo na expressão de uma busca espiritual de dimensões superlativas, e a coadjuvância gerada por um impacto avassalador causado por um *outro* que lhe incendeia o espírito e lhe refrigera a alma. Maria Clara Bingemer aponta para a mística como a experiência do amor que revolve as profundezas da humanidade pela presença e a sedução da alteridade que “move o eu em direção a uma jornada de conhecimento sem caminhos previamente traçados e sem outras seguranças do que a aventura da descoberta progressiva daquilo que algo ou alguém que não sou eu pode trazer.” (Bingemer, 2006, p. 40).

Blaise Pascal e João da Cruz se apresentam como dois capítulos fascinantes na mística cristã. Ambos reflexos de dois contextos históricos bem característicos, a saber, o “Século de Ouro” da Espanha (séc. XVI E. C.) e a “Idade da Razão” (séc. XVII E. C.) na França, o frade carmelita e o filósofo francês se revelam, ao mesmo tempo, como genuínos virtuosos de uma *cognitio Dei experimentalis* em suas respectivas vivências místicas. Apesar de pertencerem a momentos diferentes na história não só da Cristandade, mas também da Europa moderna, observa-se vibrações em uníssono que apontam para verdadeiras ressonâncias entre as experiências místicas da *Vítima do Cristianismo* e do *Doctor Mysticus*. A partir da ideia de que os místicos se auscultam no mergulho do abismo interior, oscilando na mesma frequência espiritual, é possível perceber uma sintonia fina através das sensações de sofrimento interior e perturbação íntima da alma, assim como dos limites de expressão linguística do intelecto humano, presentes não só nas semelhanças que suas biografias guardam entre si, mas também ao longo da via iluminativa do *Cântico Espiritual* do frade carmelita e dos *Pensamentos* do filósofo francês.

1 Biografias Místicas¹

1.1 *Doctor Mysticus*

Juan de Yepes y Álvarez nasceu em Fontiveros, na região de Castela e Leão, no ano de 1542, e faleceu em 1591 em Úbeda, na região da Andaluzia, na Espanha. Filho de Gonzalo de Yepes e Catalina Álvarez, ficou órfão de pai aos três anos, junto de seus irmãos mais velhos Francisco e Luís, ficando a cargo de sua mãe o sustento da família e a responsabilidade pela educação dos filhos. Durante sua infância pobre e difícil, sua família estabeleceu residência em Medina del Campo em 1551, onde João, designado para estudar no Colégio da Doutrina, procurou aprender sem sucesso os ofícios de alfaiate, carpinteiro, entalhador e pintor, no intuito de auxiliar futuramente sua família com alguma renda, já sem seu irmão Luís, então falecido. Sem as habilidades necessárias para quaisquer dos ofícios, os diretores do Colégio da Doutrina resolvem enviá-lo para o Mosteiro da Madalena na condição de acólito, onde “se sente muito bem e a todos encanta com a modéstia, a seriedade, a devoção e a habilidade com que desempenha seu trabalho. As monjas o encontram sempre disponível, perspicaz e inteligente” (Berardino, 1992, p. 37).

Um sentimento de inclinação à vida religiosa parece ganhar força neste momento de sua vida. Após deixar suas atividades no Colégio da Doutrina, passa a trabalhar como enfermeiro no Hospital da Conceição, para onde eram levados os variolosos e sífilíticos da cidade. Estuda Humanidades e um pouco de filosofia no Colégio dos Jesuítas, de onde sai para ingressar na Ordem dos Carmelitas com a designação de frei João de São Matias, em 1563. Em 1567 não só é ordenado sacerdote em Salamanca, como também tem seu primeiro encontro com Teresa de Ávila, que o persuade a permanecer entre os carmelitas, malgrado sua intenção de deixar o Carmelo para entrar na Ordem de São Bruno (Cartuxa) devido a certa insatisfação vocacional com o *modus vivendi* de seus confrades, pouco inclinados à vida retirada, austera e contemplativa que ele tanto buscava. A partir de então, adere ao projeto de Reforma dos

¹ O objetivo deste item não é explorar ao máximo os aspectos biográficos de Blaise Pascal e João da Cruz, em busca de uma irrefutabilidade exaustiva da descrição de suas vidas, mas, pelo contrário, é tentar identificar a maneira pela qual a mística acontece em suas existências, e de que modo ela se caracteriza e é construída tanto pelos aspectos individuais e idiossincráticos, como por influência dos respectivos contextos histórico-religiosos mais abrangentes, quais sejam, a Espanha do século XVI e a França do século XVII.

Carmelitas Descalços, iniciado por Teresa entre as freiras carmelitas, fazendo-se conhecido como “Pai Espiritual do Carmelo Reformado” ao fundar, em 1568, o primeiro convento masculino de Carmelitas Descalços em Duruelo. Como primeiro Descalço da Ordem carmelitana, assume o nome de João da Cruz.

Sua vida intensa de mestre de noviços, formador espiritual e mistagogo do Carmelo Teresiano, dedicada à fundação de conventos baseados na proposta da Reforma Descalça, encontra um difícil mas frutífero obstáculo em 1577: sequestrado por um grupo de carmelitas calçados descontentes com a Reforma Teresiana, João da Cruz é encerrado por nove meses num cárcere no Convento dos Calçados de Toledo, sob a alegação de desobediência e rebeldia. Sua dieta reduzida a pão, água e sardinhas, aliada à proibição de sequer mudar suas roupas, durante um período, despertou profunda impressão em Teresa de Ávila, que numa carta endereçada ao padre frei Jerônimo Gracián, registrou que trazia presente à memória

o que fizeram a Frei João da Cruz. [...] Vossa Paternidade nem sabe de tudo. Todos estes nove meses estive num carcerezinho, no qual nem cabia direito, embora tão pequeno de estatura; e em todo este tempo não mudou de túnica, apesar de ter estado à morte. Três dias antes de sair de lá, deu-lhe o Superior uma camisa sua e umas disciplinas muito ásperas, e ficou sem ver pessoa alguma. [...] Uma informação se deveria lavrar do acontecido, para provar ao Núncio o que fizeram com esse santo Frei João, inocente de toda culpa. (Teresa de Jesus, 2008, Carta 254, p. 1422)²

Com efeito, esta proposta de reforma numa dimensão carmelitana pode ser vista como reflexo de um contexto maior de projeto de reforma eclesiástica, isto é, a denominada Contra-Reforma, estabelecida formalmente no Concílio de Trento (1545-1563), no intuito de assegurar a unidade da fé católica e a disciplina eclesiástica, assim como reagir à divisão político-confessional que a Europa testemunhava por causa da Reforma Protestante. O escritor e frei carmelita Pedro Paulo di Berardino enxerga na fundação do Carmelo de Duruelo o sinal de uma proposta de retorno às características “originais” da Ordem do Carmo, na direção de uma religiosidade mais eremítica e contemplativa de sua fundação, mais próxima de uma “espiritualidade do deserto”, provável alusão à experiência do profeta Elias no Monte Carmelo, pai da Ordem do Carmo como um todo:

² Em outra carta ao rei da Espanha, Teresa afirma que “esse Frade, tão servo de Deus, está de tal modo fraco, do muito que tem padecido, que temo por sua vida” (Idem, Carta 212, p. 1351).

O espírito de renovação permeia a Igreja pós-tridentina e a reconduz às fontes genuínas e autênticas de sua espiritualidade. [...] Para o Carmelo, a reforma que as esferas eclesiais desejam para toda a Igreja e que o rei da Espanha tanto incentiva em seus domínios, só poderia consistir no retorno ao espírito eremítico em plena pobreza. Duruelo é, por isso, o lugar mais adequado para se recomençar a vida carmelitana no espírito de silêncio, de oração e de penitência. (Berardino, 1992, pp. 82-83)

Em carta a dona Ana del Mercado y Peñalosa, de 19 de agosto de 1591, escreverá João que “a amplidão do deserto ajuda bastante a alma e o corpo, ainda que a alma esteja muito pobre. Deve o Senhor querer que também a alma tenha o seu deserto espiritual” (São João da Cruz, 2002, p. 985). Por isso mesmo que não seria de se admirar que seu cárcere em Toledo tenha sido somente uma fonte de estereis agruras e resignados sofrimentos físicos³, mas também um contexto de extravasamento dos primeiros esboços de uma das mais superlativas expressões estéticas da poesia mística universal no deserto que tanto buscava em seu itinerário espiritual ao escrever versos de um estupor contagiante na primeira redação de seu *Cântico Espiritual*. Federico Ruiz reconhece que mesmo “privado de todo horizonte exterior, abriam-se-lhe as profundas entranhas do sentido com imagens de luz e espaços místicos” (Ruiz, 1995, p. 29).

Além do *Cântico Espiritual* (1578-1584), destacam-se dentre as principais obras místicas que João da Cruz escreveu a *Chama Viva de Amor* (1582-1587), a *Noite Escura da Alma* (1582-1585) e a *Subida do Monte Carmelo* (1578-1585). A primeira redação do *Cântico Espiritual* constituía-se de trinta e uma estrofes redigidas no cativeiro de Toledo, adicionando-lhes João mais três em Baeza e cinco em Granada, após a fuga ocorrida em agosto de 1578, sendo acolhido em seguida por freiras carmelitas descalças. A décima primeira estrofe não compunha a primeira versão, sendo acrescentada posteriormente⁴. A Priora das Carmelitas Descalças de Beas, Madre Ana de Jesus, uma mulher da qual também se tem notícias de experiências místicas, pediu

³ De fato, existem notícias de que João da Cruz buscava voluntariamente em sua vida de frade algum tipo de sofrimento da carne como uma suposta purgação da alma através da prática de um hábito ascético muito frequente no cristianismo: “Ao aplicar-lhes os unguentos prescritos pelos médicos, frei Martinho descobre um cilício em torno de seu corpo, já com as pontas espetadas na carne. O santo consente em tirá-lo, mas exige o segredo. Frei Martinho se preocupa por ver sair muito sangue.” (Berardino, 1992, p. 188).

⁴ Sobre a gênese da composição do *Cântico Espiritual*, bem como das questões acerca da relação entre a estilística da poesia mística e os comentários teológicos em prosa das Explicações, ver Teixeira, 2006, pp. 57-101.

formalmente a João da Cruz a redação de um comentário completo do *Cântico Espiritual*, o que o frade carmelita fez através de Explicações em prosa das respectivas estrofes, destinando-lhe a obra cujo título original parece ter sido *Librico de las canciones de la Esposa*⁵. Pela composição do *Cântico Espiritual* e de outras obras, assim como por sua vida e conduta, foi canonizado em 1726 pelo papa Bento XIII, merecendo, por parte do papa Pio XI em 1926, a honra de ser o primeiro na história de sua Ordem a ser declarado Doutor da Igreja, sendo o único até hoje entre os atuais trinta e cinco Doutores a receber a alcunha de *Doctor Mysticus*.

1.2 Vítima do Cristianismo

Blaise Pascal nasceu em 1623, na atual cidade de Clermont-Ferrand, e faleceu em Paris, em 1662. Filho de Etienne Pascal e Antoinette Bégon, seu pai era membro proeminente da classe dos advogados e do alto escalão dos funcionários do governo da coroa francesa (*noblesse de robe*). Etienne Pascal também foi humanista e matemático altamente fluente em grego e latim, decidindo se encarregar da educação e instrução intelectual de Blaise desde o falecimento de sua mãe, em 1626, após retirar-se oficialmente de suas funções legais ao ceder o seu cargo. Segundo Ben Rogers, “Etienne era provavelmente um bom católico de ideias modernas, que combinava, um pouco na linha de Montaigne, uma devoção à Bíblia e aos Antigos Padres com uma forte alergia à teologia especulativa, especialmente a variante escolástica.”⁶. Etienne teria instruído seus três filhos no estudo da Bíblia, da Patrística e da história da Igreja Católica (Rogers, 2003, p. 10). De acordo com sua irmã Gilberte Périer no texto *A Vida de Pascal*, Etienne sustentava uma espécie de irreconciliabilidade entre questões de fé e questões da razão humana⁷, perspectiva que influenciaria sobremaneira o pensamento de Blaise Pascal. Um dos traços característicos presentes em suas próprias obras e noutras que se lhe dedicaram é a propensão a uma busca exaustiva pelos princípios

⁵ Uma carta de 1584 parece confirmar o fato, quando, ao mencionar o comentário sobre o *Cântico Espiritual* e a *Chama Viva de Amor*, desculpa-se da demora em atendê-la, afirmando que “Devem ser comentadas com o mesmo espírito com que foram compostas; cumpre, pois, esperar que Deus o conceda novamente.” (São João da Cruz, 2002, p. 942).

⁶ “Etienne was probably a good modern-minded Catholic, who, somewhat in the tradition of Montaigne, combined a devotion to the Bible and the ancient fathers with a strong allergy to speculative theology, especially the scholastic variant.” (Rogers, 2003, p. 10).

⁷ “meu pai [...] inspirara [Pascal] desde criança dando-lhe por máxima que tudo o que é objeto da fé não o pode ser da razão e nem a esta submetido” (Périer, 1973, p. 17).

irrevogavelmente determinantes de tudo o que se pode saber e/ou conhecer de toda realidade perceptível que nos envolve.

Meu irmão [...] queria saber as razões de todas as coisas e como essas razões não são todas conhecidas, quando meu pai não lhas dizia ou dizia as que se alegam habitualmente e que são apenas confissões de ignorância, não se satisfazia com elas, pois teve sempre uma admirável nitidez de espírito no discernimento do falso, e pode-se dizer que, sempre e em todas as coisas, a verdade foi o único objetivo de sua mente, posto que nada o contentava jamais senão o conhecimento da verdade. Assim, desde a infância, só podia render-se ao que lhe parecia evidentemente verdadeiro; de modo que, quando não lhe forneciam uma razão válida, buscava-a ele próprio, e quando se interessava por alguma coisa não a abandonava enquanto não encontrasse uma razão capaz de satisfazê-lo. (Périer, 1973, p. 14.)⁸

Blaise Pascal viveu numa época bem característica para a constituição da Europa Moderna, principalmente na esfera religiosa. Uma das maiores potências europeias do século XVII, a França vivia um intenso movimento de renovação do catolicismo fortemente marcado por duas vertentes que se mostrariam equidistantes em suas propostas ético-teológicas, a saber, os jesuítas, estreitamente ligados ao papado romano, e os jansenistas, tradicionalmente vistos como uma vertente mais austera e fiel à Igreja Católica na França (Rogers, 2003, cap. 1, p. 5). Sediados ideologicamente no convento parisiense de Port-Royal des Champs, sob as orientações espirituais do abade Saint-Cyran, os jansenistas se tornaram o centro de um movimento teológico agostiniano nas décadas de 1630 e 1640, atraindo seguidores e amigos influentes: “Os agostinianos de Port-Royal definiam-se como contrários tanto às visões otimistas dos jesuítas quanto ao extremo oposto dos protestantes, e, conforme o que eles consideravam como sendo os ensinamentos de Santo Agostinho, enfatizavam a corrupção e a fraqueza do homem e sua necessidade de encontrar a salvação num amor abnegado a Deus.”⁹. Já imbuída da

⁸ Este ímpeto por um esgotamento dos meios eficientes de um exame minucioso e irrefutável das possibilidades epistemológicas humanas reflete-se nos objetivos almejados, num primeiro momento, em sua obra *Do espírito geométrico*: “Esse verdadeiro método, que formaria as demonstrações no mais elevado grau de excelência, se for possível chegar a isso, consistiria em duas coisas principais: a primeira, não empregar nenhum termo do qual não se tenha de antemão explicado claramente o sentido; a segunda, não adiantar jamais qualquer proposição de que não tenha sido demonstrada por verdades já conhecidas; ou seja, numa palavra, definir todos os termos e provar todas as proposições.” (Pascal, 2006, pp. 17-18, grifo meu).

⁹ “The Augustinians of Port-Royal defined themselves as much against the optimistic views of the Jesuits as they did against the opposite extreme of the Protestants, and in accordance with what they took to be the teachings of St Augustine, emphasised man’s corruption and feebleness and his need to find salvation in a self-abnegating love of God” (Rogers, 2003, p. 9).

propensão a uma vida religiosa, a família de Pascal resolve aderir ao *modus vivendi* dos jansenistas em 1646, após a leitura de algumas obras de Saint-Cyran a partir de contatos com alguns membros de Port-Royal, contexto que determinará fundamentalmente a conduta e as ideias de Blaise Pascal¹⁰.

Tanto a educação de seu pai quanto a inserção na corrente jansenista terão reflexos estruturais no pensamento e na teologia mística de Pascal, principalmente na duplicidade de natureza da qual o filósofo acredita se constituir o ser humano através do pecado, ou seja, a perfeição com que o homem foi criado, verdadeira imagem da glória de Deus, e a presunção na qual o homem transformou essa glória por ter se esquecido que lhe devia a Deus, e não a si mesmo, ou a “maneira como a religião cristã deve ser considerada como o único meio de penetrarmos nessas ‘espantosas contrariedades’ referentes à polarização constituinte da condição humana.” (Silva, 2001, p. 30). Salvaguardadas as devidas proporções, é possível observar nos escritos de Pascal que sua busca extenuante por um *modus vivendi* ascético¹¹ se estende ao *modus operandi* de sua vivência mística. Com efeito, num de seus *Pensamentos*, onde se pergunta o que é o ser humano na natureza, Pascal concluirá que é

Um nada com relação ao infinito, um tudo com relação ao nada, um meio entre o nada e o tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos; o fim das coisas e seus princípios estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável. Igualmente – incapaz de ver o nada de onde foi tirado e o infinito em que é engolido. (Pascal, 2005, 199 (72), p. 80)¹²

¹⁰ Assim se expressa Gilberte acerca deste momento na vida de Pascal: “[...] quando não tinha ainda vinte e quatro anos, tendo-lhe a Providência divina dado a oportunidade de ler escritos devotos, Deus o iluminou de tal maneira com essa leitura que ele compreendeu perfeitamente que a religião cristã nos obriga a viver tão-somente para Deus e a não ter outro objetivo senão Deus.” (Périer, 1973, p. 17). Existem fortes indícios de que João da Cruz era lido e conhecido em Port-Royal na época de Pascal: “[...] A inspiração mística também será encontrada em Teresa d’Ávila e em João da Cruz, que, por intermédio do Carmelo, serão conhecidos em Port-Royal.” (Magnard, 2013, p. 45).

¹¹ Pascal teria praticado um hábito ascético cristão em moldes semelhantes a João da Cruz, como registrou sua irmã: “[...] Mas o espírito de mortificação, que é o próprio espírito de caridade que tudo acomoda, veio em seu auxílio inspirando-lhe colocar sobre a carne um cilício cheio de pontas [...]. Assim fez e, quando alguma vaidade o invadia ou se sentia tomado pelo prazer da conversação, dava em si próprio cotoveladas para redobrar a violência das picadas e com isso recordar-se de seu dever. [...] Mas tudo era tão secreto que nada sabíamos, e só o descobrimos depois de sua morte por alguém de grande virtude, que ele amava e a quem fora obrigado a dizê-lo por motivos particulares.” (Périer, 1973, p. 21).

¹² Em outro fragmento, Pascal assim se expressa com relação à busca por um ascetismo de dimensões superlativas: “Quando se quer perseguir as virtudes até os pontos extremos de parte a parte, apresentam-se vícios que entre elas se insinuam insensivelmente em seus caminhos insensíveis do lado do pequeno infinito e apresentam-se vícios em multidão do lado do grande infinito, de maneira que se

Na busca por uma beatitude existencial oscilando entre extremos que comportam entre si uma irrevogável insuficiência das potencialidades intelectivas e espirituais da natureza humana, Pascal enxergará o homem como um ser que se move nas dimensões da graça que o eleva e da queda que o humilha, precisando se rebaixar na penitência para conseguir se elevar na graça. De fato, percebe-se que “Pascal sente-se feliz na posse da fé cristã – mas a sua vida espiritual é uma perene agonia metafísica... Mártir da sua própria espiritualidade – vive ele o delicioso tormento do Infinito...” (Rohden, 2003, p. 496). A maneira pela qual o filósofo decidiu viver sua ascese superlativa dentro do catolicismo, qual um penitente que cava o seu próprio vazio, abrindo um lugar claro para Deus, vivendo a miséria como grandeza em negativo (Magnard, 2013, p. 43), teria incitado o filósofo alemão Friedrich Nietzsche a enxergá-lo como a mais instrutiva vítima do cristianismo¹³.

De todas as obras de Blaise Pascal, publicadas ou não por ele, destacam-se, dentre aquelas de caráter teológico-filosófico, os *Pensamentos* (publicados postumamente em 1670), *Do Espírito Geométrico* (redigido em 1656, mas publicado na íntegra apenas em 1844), os *Escritos sobre a Graça* (redigidos em 1656, mas publicados somente em 1779), e as *Cartas Provinciais* (escritas e publicadas de 1656 a 1657). Os quase mil fragmentos de tamanhos e conteúdos diversos entre si que constituem os *Pensamentos* compõem um conjunto de anotações destinadas à redação da obra que Pascal planejara, num primeiro momento, sob o título de *Apologia da Religião Cristã*¹⁴.

João da Cruz e Blaise Pascal guardam entre si não apenas coincidências biográficas, tais como suas respectivas buscas radicais de retorno a um *modus vivendi*

fica perdido nesses vícios e não se vêem mais as virtudes – Cai-se na armadilha da própria perfeição.” (Pascal, 2005, 783 (357), p. 310).

¹³ “Que eu não leia Pascal, mas o *ame*, como a mais instrutiva vítima do cristianismo, lentamente assassinado, primeiro corporalmente, depois psicologicamente, toda a lógica desta mais horrível forma de crueldade desumana” (Nietzsche, 2008, II, § 3, p. 39, grifo do autor). Há quem se refira a Pascal como um “mestre da ansiedade”. (Phillips, 2003, p. 30).

¹⁴ Estes textos foram, num primeiro momento, anotados em folhas de papel dispersas contendo reflexões, opiniões, ideias e pensamentos sobre diversos temas e assuntos teológicos, morais, epistemológicos, políticos, linguísticos, místicos, dentre outros. A famosa edição póstuma de 1670 foi a segunda, posterior a de 1669, de pequena tiragem e restrita em seu conteúdo. As edições subsequentes divergiam entre si com relação à organização e quantidade destes papéis, com eventuais adições de alguns inéditos. As edições de Léon Brunschvicq (1897) e Louis Lafuma (1951), embora organizadas de maneiras diferentes, comportam praticamente o mesmo conteúdo, tornando-se duas das edições mais reconhecidas, utilizadas e traduzidas.

original, seja na esfera carmelita com a Reforma Descalça, seja na proposta agostiniana de matiz jansenista – ambas as vidas dotadas de intensos e coincidentes vetores de superlatividade – como também momentos de ressonância entre o itinerário místico presente no *Cântico Espiritual* e alguns *insights* de uma profunda espiritualidade presentes ao longo dos *Pensamentos*, tanto com relação aos limites de expressão linguística do intelecto humano, quanto no tocante às sensações de sofrimento interior e perturbação íntima vivenciados pelo doutor carmelita e pelo filósofo francês.

2 Sintonias entre a *inteligência mística* de João da Cruz e o *espírito de sutileza* de Blaise Pascal enquanto instrumentos de percepção e experiência mística da alma

Uma parte fundamental para a compreensão do *Cântico Espiritual* de João da Cruz é seu Prólogo, no qual o *Doctor Mysticus* explica algumas dificuldades de se traduzir em palavras a profundidade e intensidade das experiências místicas relatadas nas quarenta estrofes ou Canções que compõem o *Cântico*. Ao se dirigir à Madre Ana de Jesús, assim se exprime o Pai Espiritual do Carmelo Reformado:

Como estas Canções, Revma. Madre, parecem ter sido escritas com algum fervor de amor de Deus, cuja sabedoria amorosa é tão imensa que atinge de um fim até outro, e a alma se exprime, de certo modo, com a mesma abundância e impetuosidade do amor que a move e inspira, não penso agora em descrever toda a plenitude e profusão nelas infundida pelo fecundo espírito de amor. Seria, ao contrário, ignorância supor que as expressões amorosas de inteligência mística, como são as das presentes Canções, possam ser explicadas com clareza por meio de palavras: é o Espírito do Senhor, que ajuda a nossa fraqueza, no dizer de São Paulo, e, habitando em nossa alma, pede para nós com gemidos inenarráveis, aquilo que nós mesmos mal podemos entender ou compreender para manifestá-lo. (São João da Cruz, 2002, p. 575)

O que salta aos olhos na mística de João da Cruz é o modo pelo qual a religiosidade mais profunda vivida pelo ser humano se expressa, numa intensidade tal que foge à interpretação inteligente devido à plenitude e profusão infundidas pelo que se reconhece como espírito de amor, o que mal se entende ou compreende quando se tenta explicar racionalmente e com clareza por meio de palavras ou através de conceitos familiares, nítidos, definíveis e acessíveis ao pensamento humano, restando apenas as ainda insuficientes expressões amorosas de inteligência mística. Ao tentar responder às perguntas que surgem da inquietação provocada nas almas inflamadas que querem

escrever o que o Espírito do Senhor dá a conhecê-las no seu amor, a quem é possível exprimir por palavras o que lhes dá a experimentar, e quem diz os desejos que este espírito nelas desperta, João da Cruz admite a impossibilidade de alguém ou alguma coisa o conseguir. Por isso emprega

figuras, comparações e semelhanças, para com elas esboçar apenas algo do que sentem; e da abundância do espírito transbordam segredos e mistérios, mais do que procuram, por meio de razões, explicá-los. Tais semelhanças, se não forem lidas com a simplicidade do espírito de amor e inteligência nelas encerrado, antes parecerão disparates do que expressões razoáveis. (São João da Cruz, 2002, p. 576)

Daí a importância de se apontar para sinais duradouros ou símbolos conceituais aquilo que flutuava em oscilante aparição do mero sentimento, numa tentativa de esboçar o que se sente na experiência mística através de figuras, comparações e semelhanças, lançando-se mão de alusões, ao invés de tentar explicar por meio de conceitos exatamente correspondentes. João da Cruz procura valorizar o sentimento em sua vivência mística, pois ao reconhecer a sabedoria mística como sabedoria de amor, o carmelita declara não pretender explicar completamente as quarenta Canções, pois tendo sido compostas em amor de abundante inteligência mística, quer somente dar uma luz geral, ao invés de limitar os ditos de amor a um só sentido; prefere declará-los “em toda a sua amplitude, a fim de deixar cada alma aproveitar-se deles segundo seu próprio modo e capacidade espiritual” (Idem).

Blaise Pascal também é conhecido por sua vivência mística no Cristianismo, e pode nos oferecer instrumentos que nos permitam perceber vibrações em uníssono com a experiência mística de João da Cruz. Em alguns de seus *Pensamentos*, encontramos uma profunda sintonia de Pascal com a vivência amorosa de Deus:

O coração tem razões que a razão desconhece; sabe-se disso em mil coisas. Digo que o coração ama o ser universal naturalmente e a si mesmo naturalmente, conforme ao que se dedica. (Pascal, 2005, 423 (277), p. 164)
É o coração que sente a Deus e não a razão. Eis o que é a fé. Deus sensível ao coração, não à razão. (Idem, 424 (278), p. 164)
A fé é um dom de Deus. Não creia que digamos que é um dom de raciocínio. (Ibidem, 588 (279), p. 257)¹⁵

¹⁵ Em outro de seus *Pensamentos*, Pascal ainda ressalta que “O coração tem sua ordem, o espírito tem a sua que procede por princípio e demonstração. O coração tem outra. Não se prova que se deve ser amado expondo por ordem as causas do amor; isso seria ridículo.” (Pascal, 2005, 298 (283), p. 122).

Portanto, também Pascal estava imbuído de uma necessidade cristã de se sentir e amar a Deus, antes mesmo que se procurasse entendê-lo. E não só isso: o filósofo francês também enxergava uma impossibilidade da expressão de certos sentimentos captados somente por uma sensação específica que o entendimento nítido e acessível ao raciocínio humano pudesse determinar de maneira clara e distinta, e que haveria, por conseguinte, “longa distância entre conhecer a Deus [e] amá-lo.” (Pascal, 2005, 377 (280), p. 143). Blaise Pascal utiliza as expressões espírito de geometria (*esprit géométrique*) e espírito de sutileza (*esprit de finesse*)¹⁶ como modos intelectivos de apreensão dos princípios que condicionam toda realidade perceptível que nos envolve ou determina (Magnard, 2013, p. 23): “O primeiro é o espírito lógico, que procede por definição e demonstração; o segundo é o espírito intuitivo, que julga pelo sentimento.” (Pascal, 2003, p. 39, nota). Nas palavras de Blaise Pascal, os princípios segundo o espírito de geometria (*esprit géométrique*)

são palpáveis mas afastados do uso comum, [...] e seria preciso ter o espírito totalmente falso para raciocinar mal sobre princípios tão patentes que é quase impossível que eles escapem. [...]

Os geômetras que só são geômetras têm, pois, o espírito reto, mas desde que lhes explique bem todas as coisas por definições e princípios [...], pois apenas são retos sobre os princípios bem esclarecidos. (Pascal, 2005, 512 (1), pp. 235.237)

Com relação ao que denomina espírito de sutileza (*esprit de finesse*), assim descreve Blaise Pascal:

mas o que faz com que geômetras não sejam [sutis] é que eles não vêem o que está diante deles e que, estando acostumados aos princípios claros e grosseiros de geometria e a não raciocinar senão depois de ter visto e manuseado bem os seus princípios, perdem-se nas coisas de [sutileza], em que os princípios não se deixam manusear assim. Mal se consegue vê-los,

¹⁶ Optou-se aqui pelo uso do vocábulo *sutileza* ao invés de *finesse* (no original francês) e *finura* (presente na principal tradução portuguesa aqui utilizada) pelo fato dos sentidos e funções que sua polissemia comporta na língua portuguesa se aproximarem mais dos sentidos e funções que ela desempenha na filosofia de Pascal, qual seja, de designar, em sentido objetivo e subjetivo, a aptidão dos sentidos ou do entendimento para discernir coisas de extrema delicadeza, quase imperceptíveis, portanto sutis. Paralelamente, a sutileza mental caracteriza uma aptidão para discernir as diferenças ou as relações que o comum dos mortais não discerne [podendo ser, por vezes, fugaz a um projeto epistemológico fundado na razão humana assistida]. A ênfase está colocada na distinção das nuances no ato de uma percepção perspicaz de toda realidade sensível que nos envolve ou determina. (Magnard, 2013, pp. 29-30).

pode-se senti-los mais facilmente do que vê-los, têm-se infinitas dificuldades para fazer com que aqueles que não o sentem por si mesmos passem a senti-los. São coisas tão delicadas e tão numerosas que é necessário ter um senso bem delicado e bem claro para as sentir e julgar de modo justo e correto, segundo esse sentimento, sem poder, no mais das vezes, demonstrá-lo por ordem como em geometria, porque não se possuem assim os seus princípios, e seria uma tarefa infinita tentar possuí-los. (Pascal, 2005, 512 (1), p. 236)

O que Pascal denomina de espírito de sutileza (*esprit de finesse*) lida com coisas tão incontáveis e de uma suavidade tão fugaz que seus princípios não se deixam manipular, são antes sentidos do que claramente discernidos, advindo disso uma dificuldade em demonstrá-los por ordem como em geometria e fazer com que outros captem e percebam o mesmo que se sente por meio de tal espírito:

E assim, é raro que os geômetras sejam [sutis], e que os [sutis] sejam geômetras, por quererem os geômetras tratar geometricamente essas coisas [sutis], e se tornam ridículos, querendo começar pelas definições e em seguida pelos princípios, o que não é a maneira de agir nesta espécie de arrazoado. Não é que o espírito não o faça, mas ele o faz tacitamente, naturalmente e sem arte. Pois a sua expressão ultrapassa todos os homens e o seu sentimento pertence apenas a poucos homens. (Pascal, 2005, 512 (1), pp. 236-237)

O que Pascal classifica aqui como ridículo na tentativa dos geômetras tratarem geometricamente as coisas sutis estende-se ao que João da Cruz expressa no Prólogo acerca dos dislates inevitavelmente advindos de explicações racionais sobre os segredos do espírito de amor no esforço de acessar os âmbitos do misterioso e inefável na experiência mística:

da abundância do espírito transbordam segredos e mistérios, mais do que procuram, por meio de razões, explicá-los. Tais semelhanças, se não forem lidas com a simplicidade do espírito de amor e inteligência nelas encerrado, antes parecerão disparates do que expressões razoáveis. [...] Daí vem que os santos doutores da Igreja, por muito que digam, e por mais que queiram dizer, jamais poderão acabar de explicar com palavras o que com palavras não se pode exprimir; portanto, o que desses livros se declara, ordinariamente fica muito abaixo do que eles em si contêm. (São João da Cruz, 2002, p. 576)

Mais adiante João da Cruz dirime qualquer dúvida acerca das habilidades humanas exigidas para se experimentar seu *Cântico Espiritual*, que, a despeito do exercício de entendimento de verdades divinas e do trato interior da alma com seu Deus

segundo alguns princípios de teologia escolástica, é melhor percebido pela “teologia mística que se sabe por amor, e na qual não somente se sabem, mas ao mesmo tempo se saboreiam tais verdades.” (São João da Cruz, 2002, p. 577). Malgrado o reconhecimento dos limites de expressão linguística do intelecto humano, Blaise Pascal oscila na mesma frequência de João da Cruz ao reconhecer a possibilidade de recurso a *figuras* que esbocem algo do que se sente no mergulho místico do abismo interior, num contexto de deriva semântica que transforma o místico em verdadeiro artesão do vernáculo a explorar a polissemia do indevassável. Para o Professor Franklin Leopoldo e Silva, existiria um otimismo pascaliano na defesa destas *figuras* pelas quais Deus deu-se a conhecer, através das quais seria possível à experiência mística situar-se a meio caminho da clareza meridiana da razão analítica e da total obscuridade, exatamente no momento em que a própria vertigem da razão nos adverte da realidade e da verdade daquilo que contemplamos ao nos debruçarmos sobre os mistérios e olharmos o abismo (Pascal, 2005, p. XII)¹⁷. Para Pierre Magnard, a noção de *figura* em Pascal é o

operador de uma hermenêutica intelectual ou espiritual, baseada na constatação de que o sensível não emite espontaneamente a plenitude de um sentido, que ele dissimula ao mesmo tempo que o manifesta. A figura simultaneamente anuncia e vela a verdade que exprime. A hermenêutica se desdobra a partir do momento em que nos lembramos que à inteligência da razão deve se acrescentar a inteligência da fé. (Magnard, 2013, p. 28)¹⁸

3 Sutilezas da Amada e suas percepções e experiências do Verbo de Deus na Via Iluminativa do *Cântico Espiritual*

Estes aspectos apresentados no Prólogo do *Cântico Espiritual* ecoam ao longo das Explicações e Anotações que o carmelita fez a pedido da Madre Ana de Jesús, Priora das Descalças em São José, Granada. Após escutar a resposta das criaturas acerca do suposto endereço do Amado, O qual as havia concebido em sua grandeza e excelência divinas, dotando-as de várias graças e virtudes, revestindo-as de formosura

¹⁷ Para Franklin Leopoldo e Silva, “esse limite da explicação aponta, do próprio interior da racionalidade, para uma dimensão que a razão, ainda que não podendo abarcar, deve aceitar como real. Porque se o racional se revela fictício, no próprio jogo de suas possibilidades, então é legítimo supor que a compreensão do real se situaria numa dimensão além dessas possibilidades racionais. De modo que, embora a razão não possa ir além de si mesma, ela pode ao menos reconhecer esse limite, e de alguma maneira ‘compreender’ que é racional submeter-se aquilo que ela não pode dominar pelos seus próprios meios.” (Pascal, 2005, pp. X-XI).

¹⁸ Num de seus *Pensamentos*, Pascal escreverá: “Figura traz em si ausência e presença, prazer e desprazer.” (Pascal, 2005, 265 (677), p. 105).

somente com Sua figura, a Amada inicia sua via iluminativa plena de sensações de perturbação interior da alma expressas nas sexta e sétima estrofes do Cântico Espiritual. Sua peregrinação de compulsiva afetividade, ansiosa por ver a formosura invisível manifesta na beleza visível da criação, induz a alma a extravasar as frustrações de seu coração enamorado: “Quem poderá curar-me?! [...] Não queiras enviar-me / Mais mensageiro algum, / Pois não sabem dizer-me o que desejo.” A simultaneidade de realidades tão desproporcionais entre a vontade e as possibilidades da alma circunscrevem-se à redundância de se contentar com os rastros deixados pelo Amado enquanto espólio possível do conhecimento e fruição plenos da essência divina.

A mesma insuficiência expressa por esta dimensão irracional da criação estende-se até os anjos e os homens, únicas criaturas que “se ocupam em Deus com a capacidade de o conhecer” (São João da Cruz, 2002, p. 626), das quais o *Doctor Mysticus* cantará na sétima Canção “E todos quantos vagam / De ti me vão mil graças relatando / E todos mais me chagam”, pois só fazem adiar o momento do encontro definitivo entre Amado e Amada e revitalizar a lancinância da ferida já transformada em chaga, permanente e aberta devido à notícia das realizações do Verbo e mistérios da fé. Com efeito, João da Cruz escreverá alhures que “Uma só coisa é necessária: saber realmente renunciar-se interior e exteriormente, abraçando o sofrimento e o mais completo aniquilamento, por amor a Cristo.” (Aquino, 2003, p. 100).

Neste desesperado rastreamento da invencível fugacidade de Deus, o místico é encerrado numa verdadeira reedição de sua agonia, perturbando-se na maviosidade de paixão divina. Este *amor Dei*, tão *sui generis* quanto irrevogável da alma angustiada, é a expressão da condição padecente do místico que encontra em Pascal palavras tão lacônicas quanto profundas ao descrevê-la como um estado de inconstância e inquietação (Pascal, 2005, 24 (127), p. 8), condição de um homem específico que tenta sobreviver à superlatividade da própria “Dependência, desejo de independência [e] necessidades” (Pascal, 2005, 78 (126), p. 28.), espiritualmente afligido por uma verdadeira prisão sem muros.

Ao exclamar “E deixa-me morrendo / Um ‘não sei quê’ que ficam balbuciando”, a Amada revela outro momento de uma dinâmica insólita, na qual as sensações de perturbação interior da alma e os limites de expressão do intelecto se transmutam reciprocamente. Para além dos elementos irracionais e racionais alusivos à magnitude e

excelência do Amado por quem a Amada tanto anseia, ainda existe uma terceira dimensão amorosa, experimentada por uma alma já toda afistulada induzida à exaustão por um toque de altíssima notícia de Deus, “matando-a o amor, [fazendo-a] viver vida de amor, transformando-a em amor” (São João da Cruz, 2002, p. 626). O que resta à Amada, então, são migalhas de um balbuciar catafático, característico da semântica celeste dos ideogramas da linguagem mística, “graças a este próprio não-conhecimento, conhecendo para além de toda inteligência.” (Pseudo-Dionísio, 2004, p. 132), devido ao elevadíssimo rastro de Deus desvelando-se para a alma mas permanecendo, entretanto, somente num rastro. De fato, o próprio João da Cruz reconhecerá em algum momento que “Deus é inacessível. Não repares, portanto, no que as tuas faculdades podem compreender, nem teus sentidos experimentar, para que não te satisfaças com menos e assim perderes a presteza para chegar a ele.” (Aquino, 2003, p. 99)¹⁹, sendo forçado a contemplar a obra-prima de sua pintura enquanto poesia muda.

Nesta mesma atmosfera de intuição mística, que capta vibrações que alienam o instrumental grosseiro da consciência exclusivamente intelectual, abrindo caminho para uma sutileza e uma receptividade *sui generis* da alma, também Pascal compreendeu que a experiência mística é “uma experiência suprarracional e supralinguística vivida para mais além das coordenadas opressivas do espaço-tempo.” (Bingemer, 2004, p. 58). Com efeito o filósofo francês reconhece que

A nossa inteligência ocupa, na ordem das coisas inteligíveis, a mesma posição que o nosso corpo na extensão da natureza. Limitados em todo gênero, esse estado que ocupa o meio entre dois extremos encontra-se em todas as nossas potências. Nossos sentidos não percebem nada de extremo, barulho demais nos ensurdece, luz demais nos ofusca, distância demais e proximidade demais nos impedem de enxergar. (Pascal, 2005, 199 (72), p. 82)

Pascal também tinha consciência deste estado limite da experiência mística advindo de sentimentos exaustivos de amor pela sensação de uma inefabilidade divina, pois ao tentar encontrar as causas e efeitos do amor, o filósofo admite que “A causa é um não sei o quê [...] E os efeitos são espantosos. Esse não sei o quê, tão pouca coisa

¹⁹ Na Introdução ao Cântico Espiritual o Pe. Felipe Sainz de Baranda escreve apropriadamente que o doutor carmelita “sentiu a desilusão que atormenta todos os artistas que não puderam plasmar sua imagem como sonhara” (São João da Cruz, 2002, pp. 571-572).

que nem se pode reconhecer, movimentada a terra toda, [...] o mundo inteiro.” (Pascal, 2005, 413 (162), pp. 156-157).

Nas estrofes VIII e IX da via iluminativa a Amada expressa momentos magníficos de sincronia de sensações contraditórias de sua desesperada nevrálgia espiritual. Ao entoar “Mas como perseveras, / Ó vida, não vivendo onde já vives? / Se fazem com quem morras / As flechas que recibes / Daquilo que do Amado em ti concebes?”, a alma se regozija das maravilhas que sente e misticamente entende de Deus no momento mesmo em que recebe toques e feridas que matam de amor por meio de flechas divinas. O *Doctor Mysticus* explica esta resiliência de vida no morrer da alma através da marcante desproporção entre a fruição espiritual da grandeza, da formosura, da sabedoria, da graça e das virtudes do Amado em tão frágil condição mortal, “a ponto de impedir-lhe o gozo de outra vida em Deus por natureza e amor” (São João da Cruz, 2002, p. 630), em plena alma pasteurizada entre os polos diametralmente opostos da vida natural do corpo e da vida espiritual em Deus. Na doce resignação de melíflua amargura da alma, a Amada sente a experiência mística como um hiato imponderável que rompe com uma doce violência o fluxo da existência de um cotidiano previsível, mergulhada numa simultaneidade de antônimos espirituais também contemplados por Blaise Pascal ao reconhecer que “Apesar da visão de todas as nossas misérias que nos tocam, que nos apertam a garganta, temos um instinto que não podemos reprimir e que nos eleva.” (Pascal, 2005, 633 (411), p. 270).

Esta agonia latejante estende-se até a estrofe seguinte, quando a Amada lamenta sua condição de irrevogável vítima de Deus, questionando-Lhe “Por que, pois, hás chagado / Este meu coração, o não saraste? / E já que mo hás roubado, / Por que assim o deixaste / E não tomas o roubo que roubaste?”. Este paradoxo exaustivo para a qual a alma se sente inevitavelmente arrastada não é senão a expressão da suspensão que a Amada sente na própria insuficiência intelectual, por não compreender a lógica subjacente à vontade de Deus, e afetiva, por ressentir-se com uma compromissada leviandade de Deus para com a significância de seus sentimentos, chamando o místico a realidades interiores e imergindo-o profundamente num labirinto de luz e sombras dos mistérios divinos. O próprio doutor carmelita expressa esta inquietação nas explicações da Canção IX, perguntando por que o Amado não curou o coração chagado com a morte, a fim de levar a termo o processo de angústia das feridas de amor, tão suaves e

regozijantes que não satisfazem a alma senão quando a fazem morrer, “de tal modo saborosas, que a mesma alma desejaria que a chagassem até acabarem por matá-la” (São João da Cruz, 2002, p. 632)²⁰; ou ainda, questiona o porquê de um paradoxo tão compulsoriamente impingido sobre a Amada, pois uma vez que o Amado lhe roubou o coração por amor, “tirando-o da sua posse e poder, por que o deixou assim, sem se apoderar de todo, e não o tomou inteiramente para si, como faz o ladrão com o objeto roubado, levando-o de fato, consigo?” (São João da Cruz, 2002, p. 633). Ao refletir sobre as dimensões místicas de Blaise Pascal, Huberto Rohden percebeu bem estas sensações de perturbação interior da alma especialmente vivenciadas no coração:

A inteligência trilha estradas e veredas multiformes para encontrar a Deus, no vasto cenário da Natureza externa e interna – o coração espera-o pacientemente na antecâmara de vozes que julga perceber por detrás do misterioso véu que lhe oculta o *sancta sanctorum* da Divindade... [...] Verdade é que mesmo para o coração tem a fé as suas misteriosas reticências, os seus grandes enigmas, os seus profundos abismos, as suas excelsitudes (Rohden, 2003, pp. 498-9)

Na esteira desta atmosfera de cardiopatia espiritual João da Cruz diz alhures que “Para buscar a Deus, requer-se um coração despojado e forte, livre de tudo o que não é puramente Deus” (Aquino, 2003, p. 97). O doutor carmelita afirma que a alma só ama puramente a Deus quando Nele se encontrar o coração roubado, não o tendo para si mesma, nem sequer para fazer a si mesma a mínima vontade, mas apenas para honra, gosto e glória de Deus. Blaise Pascal vivenciou ressonâncias destas mesmas sensações místicas ao confessar, entre outros de seus *Pensamentos*, que “Não me procurarias se não me possuísses” (Pascal, 2005, 929 (555), p. 384), num momento em que parece também ter recebido uma visita interior. Assim como João da Cruz, o filósofo francês sentia veementemente que no coração se enraíza a experiência espiritual, como o parece atestar um de seus fragmentos:

O Deus dos cristãos é um Deus que faz sentir à alma que ele é o seu único bem; que todo o seu repouso está nele, que ela só terá alegria em amá-lo; e que a faz ao mesmo tempo abominar os obstáculos que a retêm e a impedem

²⁰ João da Cruz assim se expressa a este respeito: “És tu a causa da chaga, produzindo doença de amor: sê também a causa da saúde, em morte de amor; desta maneira, o coração que está chagado com a dor de tua ausência, ficará curado com o deleite e glória de tua doce presença” (São João da Cruz, 2002, pp. 632-3, grifo meu).

de amar a Deus com todas as suas forças. [...] Esse Deus fá-la sentir que ele tem esse fundo de amor-próprio que a perde, e que só ele a pode curar. (Pascal, 2005, 460 (544), p. 192)²¹

A partir da décima Canção, a via iluminativa adquire uma dimensão particular não só no modo, como também na intensidade deste *itinerarium mentis in Deum*. A fadiga de uma insuficiência sempre reiterada aliada ao fastio e aborrecimento pela frustração dos fracassos, ainda presentes quando a alma pede “Extingue os meus anseios, / Porque ninguém os pode desfazer”, só vêm a confirmar um monopólio divino sobre a condição de excelência afetiva da alma. Para além disto, a Amada renova as exigências que transcendem sua própria vontade e começa a conjecturar sobre uma possível mirada, necessária para que os apaixonados intercambiem suas almas, ao exclamar “E vejam-te meus olhos, / Pois deles és a luz, / E para ti somente os quero ter”. Com isso, fica claro não só que Deus é a luz sobrenatural da alma, mas também que a Amada jamais alcançará a suficiência da plenitude espiritual se desviar seu olhar para onde quer que seja exceto o Amado, como bem expressou o *Doctor Mysticus* ao escrever que “O amor não consiste em sentir grandes coisas, mas em despojar-se e sofrer pelo Amado” (Aquino, 2003, p. 101). Em sua espiritualidade, Pascal definitivamente oscilou na mesma frequência de João da Cruz quando expressou que

houve outrora no homem uma felicidade verdadeira, da qual só lhe resta agora a marca e o vestígio totalmente vazio que ele inutilmente tenta preencher com tudo aquilo que o cerca, procurando nas coisas ausentes o socorro que não encontra nas presentes, mas que são todas incapazes de fazê-lo porque esse abismo infinito não pode ser preenchido senão por um objeto infinito e imutável, isto é, por Deus mesmo. (Pascal, 2005, 148 (425), p. 60)²²

Bem se poderia dizer que a décima-primeira Canção é uma verdadeira prolação da alucinada vontade de Deus vivida pela alma em seu itinerário desde a Canção X

²¹ De modo muito semelhante, assim o *Doctor Mysticus* explica o último verso desta nona estrofe: “Por assim dizer: por que não tomas o coração que roubaste por amor, a fim de o encher e fartar, fazendo-lhe companhia, curando-o, e, enfim, concedendo-lhe estabilidade e repouso perfeito em ti? A alma enamorada, por maior conformidade que tenha com o Amado, não pode deixar de desejar a paga e o salário de seu amor, e por causa dessa recompensa é que serve ao Amado. Do contrário, não seria verdadeiro amor, porque o seu salário e paga não é outra coisa, nem tem aqui a alma outro desejo, senão mais amor, até chegar à perfeição do mesmo amor.” (São João da Cruz, 2002, p. 634).

²² O doutor carmelita ratifica esta condição ao explicar que “Assim também é conveniente que mereça receber a luz divina aquela alma que fecha os olhos a todas as coisas para os abrir somente a Deus.” (São João da Cruz, 2002, p. 638).

especificamente. Desejosa de experimentar a vista gloriosa da divina essência e esplendor do amado, a amada vive a frustração de tê-Lo tão distante dos olhos e tão intimamente enraizado no coração, de auscultar tão perfeitamente Sua presença quanto de sentir a impossibilidade invencível de contemplá-Lo por estar-lhe tão profundamente Oculto, a ponto de exclamar “Mostra tua presença / Mate-me a tua vista e formosura”. O desejo de morte aqui é o resultado da irreconciliabilidade entre a existência humana maculável e a vida imarcescível de Deus, relegando a alma em experiência mística a uma espécie de sufocamento libertador²³. A estudiosa Luce López-Baralt identificou nestes versos do *Cântico Espiritual* um momento único de intuição fundamental da Amada, pois “a posse amorosa é tão radical que permite a intuição da perda do ser. Dito de outro modo, o ego se apaga (ou a identidade se rende) quando se transforma no objeto amado” (López-Baralt, 1998, p. 41). Ainda neste clima de Deus como única suficiência da plenitude da alma, a Amada canta “Olha que esta doença / De amor jamais se cura, / A não ser com a presença e com a figura”, certa de que o esboço delineado do Verbo Filho de Deus que possui em si mesma a mantém na mesma insuficiência de amor divino, pois sabe que “é necessário saber que o amor jamais chegará à perfeição até que se juntem os amantes em unidade, transfigurando-se um no outro; só então estará o amor totalmente perfeito.” (São João da Cruz, 2002, p. 645).

Ao escrever a respeito de circunstâncias místicas como esta, o biógrafo carmelita de João da Cruz, Pedro Paulo di Berardino, registra que o *Doctor Mysticus* pensa

na eternidade, no destino do homem, no dom de Deus que o chama a participar de sua intimidade. Não nega o valor do corpo – seria insensato – porém, mediante prudente e evangélica disciplina, orienta as forças instintivas e sensitivas, colocando-as a serviço do espírito. Para o nosso santo, a única, realidade à qual tudo deve ser sacrificado é somente Deus (Berardino, 1992, pp. 98-99)

²³ O Pai Espiritual do Carmelo Reformado assim explica seu desejo de um “suicídio espiritual”: “A alma, pois, não faz muito em querer morrer à vista da formosura divina a fim de gozá-la para sempre. Se percebesse um só vestígio da beleza e sublimidade de Deus, não desejaria apenas uma morte, como aqui, para contemplá-la eternamente, mas mil acerbíssimas mortes e sofreria alegremente, a fim de vê-la, sequer por um instante; e depois de a ter visto, pediria para padecer outras tantas mortes por vê-la outro tanto.” (São João da Cruz, 2002, p. 642). Mais adiante João da Cruz afirma que “nada há de precioso diante de Deus senão o que ele é em si. Assim é que a alma quando ama, longe de temer a morte, antes a deseja.” (Idem, Explicação, 10, pp. 644-5).

em momentos quando o coração compreende a Deus presentindo-o, experimentando-o, vivendo-o numa proximidade quase imediata. Entre o intelecto e Deus parece haver uma parede demasiadamente opaca e maciça, mas entre o coração e Deus parece mediar somente um véu tenuíssimo, quase transparente, que a qualquer momento pode romper e revelar Deus face a face. Blaise Pascal sente reverberar intimamente as mesmas sensações de João da Cruz quando percebe semelhantes debuxos de Deus na alma e afirma “Que Deus quis esconder-se [...] Sendo Deus assim escondido, toda religião que não diz que Deus é escondido não é verdadeira, e toda religião que não indica a razão disso não é instrutiva. A nossa faz tudo isso. *Vere tu es deus absconditus.*” (Pascal, 2005, 242 (585), p. 97). Em poucas palavras o filósofo francês acredita que “não apenas é justo, mas também útil para nós, que Deus esteja parcialmente escondido, e parcialmente manifesto” (Pascal, 2005, 446 (586), p. 179), pois “O que aparece não marca nem uma exclusão total, nem uma presença manifesta de divindade, mas a presença de um Deus que se oculta. Tudo carrega essa característica.” (Pascal, 2005, 449 (556), p. 183).

Na décima-segunda Canção a alma dá um passo culminante em seu itinerário místico ao tocar o limiar do mistério num brevíssimo instante de tangenciamento da Amada com Deus. A fé para o *Doctor Mysticus* é não só uma cristalina fonte por dela emanarem as águas de todos os bens espirituais da alma, cujas verdades são fortes, claras e limpas de quaisquer erros e noções naturais, como também se constitui em “coberta e véu das verdades de Deus” (São João da Cruz, 2002, p. 647). Na resiliente e exaustiva peregrinação em busca do Amado, João da Cruz confessa que por vezes a substância corporal e espiritual que anima a alma parece secar-se em sede extrema da fonte viva de Deus, não havendo, inclusive, sofrimento suficiente a troco de abismar-se nessa fonte de amor porque “é tanto maior o tormento e dor que se sente com a negação daquilo que se deseja, quanto mais de perto e mais à vista se percebe” (São João da Cruz, 2002, p. 651). Sendo assim canta a Amada: “Ó cristalina fonte, / Se nesses teus semblantes prateados / Formasses de repente / Os olhos desejados / Que tenho nas entranhas debuxados!”. Os olhos que a alma tanto deseja são as verdades divinas e as irradiações de Deus, veladas e indeterminadas na forma de proposições nos artigos de fé, aqui simbolizados nos semblantes prateados. Esta dinâmica também determinou substancialmente a espiritualidade pascaliana, que reconhecia claramente a contingência

da verdade vir à luz após a figura (Pascal, 2005, 968 (654), p. 415) que anuncia mas não revela, que a manifesta no mesmo instante que a esconde.

O Pai Espiritual do Carmelo Reformado prossegue com a seguinte explicação: “O motivo de chamar aqui olhos a estas verdades é a grande presença do Amado que sente a alma, pois parece que sempre a está olhando” (São João da Cruz, 2002, p. 649). Este momento de insólita superlatividade espiritual da alma é o clímax de um processo no qual a Amada já se esvaía de sua corporeidade, perdendo a identidade de uma ipseidade cada vez mais fugaz de si mesma, em cujo espaço o Amado se revela quando a alma agora se debruça sobre a fonte cristalina e não vê refletida a sua imagem, mas a do Amado. Esta típica viagem *ad intra* à qual o místico é irrevogavelmente induzido faz com que ele experimente por uns momentos “a sensação de ser indivisível de um eu maior – não importa que ele dê a isso o nome de Deus, espírito universal, o eu, o vazio, o universo ou qualquer outra coisa” (Gaarder; Hellern; Notaker, 2005, p. 37), de modo que “Essa radiância divina que se encontra no homem, anseia por se libertar de sua existência individual” (Idem, p. 38). Com efeito João da Cruz reconhece que “O Verbo Filho de Deus, juntamente com o Pai e o Espírito Santo, está essencial e realmente escondido no íntimo de cada ser” (Aquino, 2003, p. 97), *locus* privilegiado onde se pode “desejá-Lo e adorá-Lo – não o procures fora de ti porque te distrairás e cansarás. Não o encontrarás nem gozarás dele com maior segurança, nem mais depressa nem mais de perto, do que dentro de ti mesmo.” (Aquino, 2003, p. 97)²⁴. A figura divina admirada pela alma na límpida fonte é o debuxo de Deus outrora sentido pela Amada no regaço de seu ser. O *Doctor Mysticus* salienta que além do debuxo da fé há também, na alma profundamente enamorada, o debuxo de amor de acordo com a vontade, onde

se debuxa de tal maneira a figura do Amado, e tão conjunta e vivamente se retrata, quando há união de amor, que verdadeiramente é possível afirmar que o Amado vive no amante, e o amante no Amado; é tão perfeita a semelhança realizada pelo amor na transformação dos amados, que podemos dizer: cada um é o outro, e ambos são um só. Explica-se isto pela posse de si mesmo que um dá ao outro, na união e transformação de amor, na qual cada um se deixa e troca pelo outro; assim, cada um vive no outro, sendo um e outro, entre si, um só, por essa mesma transformação de amor. (São João da Cruz, 2002, p. 650)

²⁴ Acerca da espiritualidade de João da Cruz, Berardino afirma que “Sua alma está sempre mais inclinada a viver na intimidade do mistério de Deus” (Berardino, 1992, p. 72).

Pascal também percebeu estas experiências de verossimilhança identitária ou de quase geminação espiritual pela presença de Deus na alma, quando o verdadeiro Eu do místico ultrapassa o âmbito do intelecto consciente, ingressando numa zona anônima e ignota, na qual as “verdades divinas [...] estão infinitamente acima da natureza; somente Deus pode colocá-las na alma e sob a forma que lhe agradar.” (Pascal, 2006, p. 33). De forma clara e objetiva, o filósofo francês também acreditava na possibilidade de uma proximidade intrínseca entre Deus e o ser humano a partir de determinada comunicação divina, afirmando que “o homem pela graça torna-se como semelhante a Deus e participante de sua divindade” (Pascal, 2005, 131 (434), p. 49)²⁵.

Considerações Finais

João da Cruz e Blaise Pascal representam capítulos de genial e magnífica busca do ser humano pelo *mysterium*, itinerários espirituais que não só comungam dos limites de expressão linguística do intelecto humano, como também reverberam semelhantes sensações de sofrimento interior e perturbação íntima da alma. Conscientes de que o místico é um frágil receptáculo a comportar as profundezas preciosas de Deus, o filósofo francês e o frade carmelita também tremeram como “tremem todos os amigos de Deus conscientes de portarem riquezas divinas em vasos de barro.” (Berardino, 1992, p. 70). Além disso, por ser um buscador do mistério, o místico tenta transmutar o invisível em visível sem dele se apropriar, numa audácia existencial baseada na nitidez da contemplação mística através da miopia criatural do ser humano ao tentar previsibilizar o inusitado e alojar o inefável. Ao observar as sutilezas da Amada e suas percepções e experiências das magnitudes superlativas do Verbo Divino ao longo da via iluminativa do *Cântico Espiritual*, é possível divisar a *Vítima do Cristianismo* e o *Doctor Mysticus* como verdadeiras ipseidades geminadas pela alma.

Blaise Pascal e João da Cruz se revelam como duas superlatividades espirituais que respaldam a experiência mística senão como “a experiência do amor que revolve as profundezas da humanidade pela presença e a sedução da alteridade” (Bingemer, 2006, p. 44), instantes em que o tempo “cede lugar aos esplendores da eternidade, e a alma, sobre as asas do coração, extasia-se nos limiares do Infinito” (Berardino, 1992, p. 80),

²⁵ Pascal escreve alhures que “é por isso que aqueles a quem Deus deu a religião por sentimento de coração são bem-aventurados” (Pascal, 2005, 110 (282), p. 39).

em verdadeiros mergulhos de insólita *Dei perceptione*, plenamente saboreados também na aventura espiritual do oceano divino ao navegar no mar da mística e inevitavelmente naufragar no seio de Deus.

Referências Bibliográficas

AQUINO, Felipe Rinaldo Queiroz de. *Na Escola dos Santos Doutores*. 5. ed. Lorena: Editora Cléofas, 2003.

BERARDINO, Pedro Paulo di. *São João da Cruz, doutor do “Tudo e Nada”*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. A mística cristã em reciprocidade e diálogo: a mística católica e o desafio inter-religioso. In: TEIXEIRA, Faustino (org). *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 35-73.

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

MAGNARD, Pierre. *Vocabulário de Pascal*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

PASCAL, Blaise. *Do Espírito Geométrico; Pensamentos*. 2. ed. São Paulo: Editora Escala, 2006.

_____. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores, vol. XVI).

_____. *Pensamentos*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PHILLIPS, Henry. Pascal's reading and the inheritance of Montaigne and Descartes. In: *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, cap. 2, pp. 20-39.

PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA. A Teologia Mística. In: *Obras Completas*. São Paulo: Paulus, 2004.

ROHDEN, Huberto. Pascal: O homem que apelou da razão para o coração e de Roma para Deus. In: PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martin Claret, 2003, pp. 493-506.

ROGERS, Ben. Pascal's life and times. In: *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, cap. 1, pp. 4-19.

RUIZ, Federico. *Místico e mestre São João da Cruz*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SÃO JOÃO DA CRUZ. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Fé e Razão na *Apologia da Religião Cristã* de Pascal. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 11, n. 1, p. 29-44, jan.-jun. 2001.

TEIXEIRA, Faustino (org). *Nas teias de delicadeza: itinerários místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.

TEIXEIRA, Faustino. Nos rastros do Amado: o *Cântico Espiritual* de João da Cruz. In: _____. *Nas teias de delicadeza: itinerários místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 57-101.

TERESA DE JESUS. *Obras completas*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola; Edições Carmelitanas, 2008.