

Sutilezas da Amada: Esboço de uma Mística Comparada entre o matrimônio espiritual da Via Unitiva 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 spiritual matrimony of the Unitive 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 fruição de uma condição beatífica e perturbação íntima da alma presentes principalmente no matrimônio espiritual da via unitiva no *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 fruition of a beatific condition, as well as intimate disturbance of the soul, especially in the spiritual matrimony of the unitive way inside 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.*

*Concluiu Bacharelado e Licenciatura em História e Habilitação em Patrimônio Histórico pela Universidade Federal de Juiz de Fora em 2009. Obteve os graus de 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 fruição de uma condição beatífica 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 do matrimônio espiritual da via unitiva 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 recomeçar 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, abriram-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 lha 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 fica perdido nesses vícios e não se vêem mais as virtudes – Cai-se na armadilha da própria perfeição.” (Pascal, 2005, 783 (357), p. 310).

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*

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 fruição de uma condição beatífica 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)

Dá 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 amplidão, 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

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:

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).

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).

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, 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

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).

3 Sutilezas da Amada e suas percepções e experiências do Verbo de Deus no matrimônio espiritual da Via Unitiva do *Cântico Espiritual*¹⁹

O matrimônio espiritual é o clímax do grande itinerário celestial amoroso presente na via unitiva do *Cântico Espiritual*, na qual deságua com um vigor e uma serenidade caracterizados por uma singularidade luminosa e insubstituível²⁰. A delícia do afeto enfim conquistado pela Amada no gozo, no deleite e na glória espirituais vem com os versos “Entrou, enfim, a Esposa / No horto ameno por ela desejado”, após um trajeto espiritual de numerosas e magníficas comunicações e visitas do Verbo de Deus nos momentos purgativo e iluminativo do *Cântico*, a regalar sua Amada de joias espirituais e desposá-la definitivamente. A superlatividade unitiva deste “mais alto estado a que nesta vida se pode chegar”, maior do que toda a propedêutica do desposório espiritual que lhe precede no poema, reflete-se na transformação total da alma no Amado, condição na qual “se entregam ambas as partes por inteira posse de uma a outra, com certa consumação de união de amor, em que a alma é feita toda divina, e se torna Deus por participação, tanto quanto é possível nesta vida.” (São João da Cruz, 2002, p. 713)²¹. Este horto ameno transforma-se em *locus* de uma paz segura e duradoura, de perfeita suavidade experimentada num estreito abraço espiritual de afago divino. Resguardada dos mais adversos apetites ao constatar que “E a seu sabor repousa,

¹⁹ O *Cântico Espiritual* segue uma organização usual na mística cristã, que remonta a Pseudo-Dionísio o Areopagita (sécs. V-VI E.C.), estruturada em três vias tradicionais do caminho místico que revelam uma trajetória progressiva e ascensional, a saber, a via purgativa (de purificação), a via iluminativa (de iluminação interior), e a via unitiva (de união com Deus). Como parte da via unitiva, o matrimônio espiritual constitui a culminância espiritual de todo o itinerário do *Cântico* sanjuanista.

²⁰ Como bem destaca Lima Vaz, “[...] na tradição cristã, a chamada ‘mística nupcial’ (*Brautmystik*), que a tradição, desde Orígenes, alimentou com a interpretação alegórica de *Cântico dos Cânticos*, [...] atinge a plenitude da sua riqueza simbólica e doutrinal em São João da Cruz e Santa Teresa” (Vaz, 2015, p. 89, n. 136, grifo do autor).

²¹ Esse tema da união da alma com Deus sempre foi delicado para a teologia cristã como um todo, e na mística sanjuanista também não é tarefa fácil captar a forma como se dá tal união. Nas explicações ao *Cântico Espiritual*, João da Cruz frisarà a ideia de união “por participação”, ou ainda de “certa consumação na união”. Como bem aponta Faustino Teixeira (2006, p. 90), estas considerações amenizam a ideia de uma *unitas indistinctionis*, típica da mística presente em autores como Hadewijch de Amberes, Marguerite Porete ou Mestre Eckhart, entre outros. Para Juan Martín Velasco, mesmo lançando mão de imagens pertencentes ao acervo da mística da *unitas indistinctionis*, João da Cruz mantém com clareza a ideia de que “a união do matrimônio espiritual não conduz à fusão das substâncias, mas à conformidade das vontades” (Velasco, 2004, p. 32). Teixeira salienta que Velasco “prefere falar, como outros, em experiência de ‘imediatez mediada’. Em sua visão, o que ocorre, na verdade, é que ‘nem nos momentos supremos termina de romper-se ‘a tela desse doce encontro’” (Teixeira, 2006, p. 90, n. 84, grifo do autor).

/ O colo reclinado / Sobre os braços dulcíssimos do Amado”, a Amada desfruta, protegida, do mais íntimo e melífluo amplexo de Deus²².

Pascal também parece ter experimentado a doçura de tal abordagem, degustando igualmente da delícia do amor infinito e da *consonantia* com certa *lux divinitatis* ao expressar “Que os bens temporais são falsos e que o verdadeiro bem está em ser unido a Deus.” (Pascal, 2005, 453 (610), p. 187). Para o filósofo francês,

O Deus dos cristãos não consiste em um Deus simplesmente autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos; [...] o Deus dos Cristãos é um Deus de amor e de consolação; é um Deus que enche a alma e o coração daqueles que possui; é um Deus que os faz sentir interiormente [...] a sua misericórdia infinita; que se une ao fundo da alma deles; que a enche de humildade, de alegria, de confiança, de amor; que os torna incapazes de outro fim que não seja ele próprio. (Pascal, 2005, 449 (556), p. 182)

O namoro dos nubentes intensifica-se num momento de fluxo semântico amoroso percebido na presença simultânea da memória de um passado espiritual traumático e do presente redentor da alma, um instante de intensidade mística da Amada quando “Sob o pé da macieira, / Ali, comigo foste desposada; / Ali te dei a mão, / E foste renovada / Onde a primeira mãe foi violada”. Como que para confirmar a imaculabilidade desta paixão tão doce quanto invencível, o Amado transmuta, também num madeiro transformador e caro ao mistério *sui generis* do amor crístico, os problemas advindos do Éden num bem maior por via de perfeição, pois “Tua mãe, a natureza humana, foi violada, de fato, em teus primeiros pais, debaixo da árvore; e também tu, ali debaixo da árvore da cruz, foste reparada. Se, pois, tua mãe, sob a árvore, te deu a morte, eu, sob a árvore da cruz, dei-te a vida.” (São João da Cruz, 2002, p. 718).

Pascal aproximou-se consideravelmente desta íntima percepção religiosa de mistério salvífico ao considerar

tanto que há um Deus de que os homens são capazes, quanto que há uma corrupção na natureza que os torna indignos dele. Importa

²² As palavras de Berardino são sugestivas acerca das realidades místicas de João da Cruz ao escrever que o carmelita “Permanece a sós com Deus para inebriar-se na nascente de toda beatitude, enquanto tudo está envolto em plenitude de luz. [...] Durante o tempo passado na intimidade com Deus, a sua alma se enche de vida. Tudo nele é canto, música do infinito, vibração de amor.” (Berardino, 1992, p. 193).

igualmente aos homens conhecer um e outro desses pontos; e é igualmente perigoso para o homem conhecer a Deus e sem conhecer a própria miséria, e conhecer a própria miséria sem conhecer o Redentor que pode curá-lo dela. (Pascal, 2005, 449 (556), p. 181)

Neste verdadeiro *topos* elíseo de amor supremo, tão pleno de realidades e significados, num instante de revolução soteriológica de momentos diametralmente opostos nos limites da polissemia do tempo salvífico, é possível enxergar o que Pascal intimamente sentiu ao escrever que “em Jesus Cristo todas as contradições ficam concordes.” (Pascal, 2005, 257 (684), p. 101).

Ainda na maviosidade deste *experimentum* de amor divino, a Amada percebe rejubilante a natureza íntima desta fruição celestial ao exclamar “Nosso leito é florido, / De covas de leões entrelaçado, / Em púrpura estendido, / De paz edificado, / De mil escudos de ouro coroados”. O colo do Verbo de Deus é o tálamo florido onde a Esposa saboreia a suavidade da sabedoria dos segredos, das graças e dos dons divinos, resguardados pelas virtudes que a protegem qual uma cova de leões “em que mora e assiste o Esposo, Cristo, unido com a mesma alma naquela virtude, e, aliás, em cada uma das outras virtudes, torna-se também como forte leão; participa das mesmas propriedades de Deus, e está tão amparada e forte [...] que não se atrevem os demônios a acometê-la.” (São João da Cruz, 2002, p. 722). A paz, a mansidão e a fortaleza que inibem qualquer ameaça à imaculabilidade deste encontro estão presentes, segundo o *Doctor Mysticus*, na caridade simbolizada pela púrpura das vestes do Rei celestial e pelo milhar de escudos dourados a garantir a santidade deste encontro.

Blaise também reconheceu a sacralidade deste local, santuário do amor a céu aberto sob o dossel da eternidade, onde o Amado abre as fronteiras invisíveis e traz a experiência mística, ao dizer “que há um Deus, [...] que a nossa verdadeira felicidade está em estar nele” (Pascal, 2005, 149 (430), p. 62), pois “Há bastante luz para aqueles que não desejam senão ver.” (Pascal, 2005, 149 (430), p. 66). Neste instante de fruição da bem-aventurança de carícias paradisíacas, o filósofo francês chega, inclusive, a exclamar que “Se o homem não é feito para Deus, por que ele não é feliz senão em Deus?” (Pascal, 2005, 399 (438), p. 153).

É possível observar na Canção XXV um momento de virada no matrimônio espiritual para a Amada, que já não se satisfaz apenas com o louvor e o enaltecimento das excelências de seu Esposo, nem em cantar e agradecer as benesses supremas que

recebe Dele e os deleites empíreos que Nele goza: “Deseja referir também os dons concedidos pelo Esposo às outras almas, porque nessa bem-aventurada união de amor, a alma contempla tudo isto em conjunto” (São João da Cruz, 2002, p. 726). No intuito de apontar para a fragrância do suave conhecimento exalado por Deus, que atrai os passos de todas as almas devotas em busca da vida eterna por diversos exercícios e obras espirituais, a Esposa afirma, no início da vigésima-quinta Canção, “Após tuas pisadas / Vão discorrendo as jovens no caminho”, ao visualizar um verdadeiro rastreamento do delicioso e incontornável amor do Verbo de Deus.

Na mesma Canção a Amada é irrevogavelmente movida em sua vontade interior, não somente por um contato subtilíssimo que lhe incendeia o coração e inflama a alma, abrasando-a com grande celeridade, como também por uma embriaguez tão inusitada e amorosa quanto suave e fortificante. Este júbilo inebriante é prolatado por um sabor espiritual perene característico de duas graças inéditas ou visitas íntimas do Amado quando sua Esposa canta: “Ao toque de centelha, / Ao temperado vinho, / Dando emissões de bálsamo divino”²³. Do efeito imediato e efêmero do toque da centelha a este vinho etéreo no qual “já desapareceram aquelas fermentações superficiais que se veem no [vinho] novo [...], e tem o gosto suave, com a sua força na substância e não no sabor” (São João da Cruz, 2002, p. 731), o doutor carmelita já percebe a alma revestida de Deus, banhada na divindade, inundada em abundância de águas espirituais de vida eterna, experimentando uma torrente de deleites, num quadro de completa imersão da alma em torpor de embriaguez humana, ao saborear o conhecimento transcendental de elevadíssimas verdades celestiais.

Sob o efeito destas alucinações de vinho supremo contendo em si o mais íntimo amor comunicado no regaço do Verbo divino, a Esposa experimenta a graça da união transformante quando, na vigésima-sexta Canção, brada “Na interior adega / Do Amado meu, bebi;”, saboreando, com isso, a safra especialíssima de um amor transcendental tão magnífico quanto precioso na taberna do colo divino,

porque aí já se realiza a perfeita união com Deus, chamada matrimônio espiritual, e referida pela alma neste lugar. O que Deus

²³ Assim resume João da Cruz a intenção desta passagem: “O sentido, portanto, dos três versos é o seguinte: Ao toque da centelha com que despertas minha alma, e o temperado vinho com que amorosamente a inebrias, ela te envia as emissões de bálsamo divino, as quais são os movimentos e atos de amor que nelas provocas.” (São João da Cruz, 2002, p. 733).

lhe comunica nessa estreita união é totalmente inefável; não se pode traduzir por palavras, assim como não é possível dizer algo que corresponda ao que ele é em si mesmo. É o próprio Deus quem se comunica à alma, com admirável glória, transformando-a nele; ambos não fazem mais que um, por assim dizer, como a vidraça com o raio de sol, que a ilumina, ou como o carvão inflamado e o fogo, ou ainda como a luz das estrelas com a do sol. (São João da Cruz, 2002, p. 735)²⁴

A absorção de Deus²⁵ nos limites da substância e das potências espirituais da alma nesta adega mais íntima da ipseidade da Esposa resulta numa embriaguez de tais magnitudes celestiais que a Amada percebe que “quando saía, / Por toda aquela várzea / Já nada sabia,” experimentando, nisso, o torpor e a tonteira de uma borracheira invencível ao retornar para as experiências características das várzeas do mundo terreno. Trôpega e desnorreada de tanto amor, a alma já não consegue conjugar percepção de realidades telúricas da *vita in mundo* com fruição de realidades etéreas de *fuga mundi*, numa condição que não só é hostil às necessidades de organização intelectual das faculdades mentais e controle motor-espacial inerentes à natureza humana, mas também seduz pelo prazer inebriado que amortece a percepção clara e imediata dos sentidos e desperta para uma *perceptio* particular mais profunda, *ex consortio Domini*:

a causa formal desta ignorância da alma a respeito de todas as coisas do mundo, em chegando a esse estado, é estar agora ilustrada de uma ciência sobrenatural, diante da qual todo outro saber, convencional e humano, desta terra, mais se pode qualificar de não saber do que de saber. Elevada a alma a tão sublime sabedoria, conhece por esta luz como todas as sabedorias do mundo, que não se assemelham a ela, não merecem o nome de saber, e sim, o de não saber, e, portanto, nelas nada há que saber (São João da Cruz, 2002, p. 738)²⁶

²⁴ O *Doctor Mysticus* expressa numa carta que “o objeto amado se faz uma só coisa com o amante, e assim Deus faz também com quem o ama. Daqui vem que não pode alguém esquecer o objeto amado sem esquecer a própria alma e chega até a esquecer-se da alma pelo objeto amado, porque mais vive nele do que em si.” (São João da Cruz, 2002, Carta 27, p. 955).

²⁵ João da Cruz esclarece que “Quanto ao entendimento, bebe sabedoria e ciência; quanto à vontade, bebe amor suavíssimo; e, quanto à memória, bebe alegria e deleite, com lembrança e sentimento de glória.” (São João da Cruz, 2002, p. 736).

²⁶ Nas explicações à Canção XXVI, João da Cruz destaca que “Não vamos pensar, porém, que a alma, permanecendo neste ‘não saber’, venha a perder agora os hábitos de ciências adquiridas anteriormente, pois até se aperfeiçoam com este novo hábito mais perfeito, que é o da ciência sobrenatural infusa. [...] Nesta união de sabedoria divina, juntam-se esses hábitos com uma sabedoria superior que encerra todas as ciências: [...] A luz menor não se extingue, mas se aperfeiçoa na maior, embora por si mesma não seja a que mais brilha. Assim, entendo, será no céu.” (São João da Cruz, 2002, p. 740).

Mesmo aqueles apetites e pequenos gostos do entendimento, da vontade, do espírito e da memória mantidos pela alma, qual um rebanhozinho de imperfeições naturais ou espirituais, ao exclamar “E o rebanho perdi que antes seguia”, não resistem, para João da Cruz, a esta *dynamis* celestial de bem-aventurança saborosa experimentada pela Esposa, pois a Amada já se sente livre de todas essas inutilidades, “após as quais andava se apascentando, e assim pode agora dizer com razão: ‘e o rebanho perdi, que antes seguia.’” (São João da Cruz, 2002, p. 743).

Este borracho é o único instante de perturbação íntima vivida pela alma no matrimônio espiritual do *Cântico Espiritual*. Ciente de que o místico é um frágil receptáculo a comportar as profundezas preciosas de Deus, Blaise Pascal, assim como João da Cruz, também tremeu como “tremem todos os amigos de Deus conscientes de portarem riquezas divinas em vasos de barro.” (Berardino, 1992, p. 70). O desafio de assimilar *principia essendi* transcendentais de Deus através de *principia intelligendi* humanos é reconhecido pelo filósofo francês quando argumenta que “O último passo da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Ela é apenas fraca se não vai até reconhecer isso. Que se as coisas naturais a ultrapassam, que se dirá das sobrenaturais?” (Pascal, 2005, 188 (267), p. 74); ou ainda, quando escreve que “A fé diz certamente o que os sentidos não dizem, mas não o contrário do que eles vêem; ela está acima e não contra.” (Pascal, 2005, 185 (265), p. 74). Neste ponto a que chega a entrega incondicional da alma a exercícios de *intellectus fidei* e à deliciosa degustação de *amor Dei* irrevogável de seu Amado, o espírito irrevogavelmente sofre com insuportáveis efeitos colaterais ao se exaurir na vivência profunda e simultânea das alturas e profundezas da experiência mística, no instante mais superlativo deste maravilhoso e terrível *itinerarium mentis in Deum*.

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 fruição de uma condição beatífica e perturbação íntima da alma. Na condição de buscadores do mistério, ambos tentam 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 do matrimônio espiritual da via unitiva 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), 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

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.

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.

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

VELASCO, Juan Martín (ed.). *La experiencia mística*. Estudo interdisciplinar. Madrid: Trotta, 2004.