

# AS PROPRIEDADES DA «NOITE ESCURA» DE JOÃO DA CRUZ

*Properties of John of the Cross «dark night»*

Marcelo Martins Barreira  
Universidade Federal do Espírito Santo (Brasil)

## RESUMO

Numa abordagem da temática da «noite escura», acerca precisamente da capacidade protetora da obscuridade contemplativa para a alma, encontra-se uma declaração global no comentário que João da Cruz faz no segundo livro da «Noite Escura» acerca da segunda estrofe do poema de mesmo título (cap. 15); depois disso, João da Cruz se detém nos versos 1 (cap. 16), 2 (caps. 17-21), 3 (cap. 22), 4 (cap. 23) e 5 (cap. 24).

**Palavras-chave:** João da Cruz; noite escura; propriedades; contemplação; mística.

## ABSTRACT

In discussing the issue of the «dark night», on precisely the protective capability of the dark contemplation to the soul, there is a overall declaration in the beginning of the comment in the second book of the «Dark Night», about the second stanza of the poem of the same title (ch. 15), after that, John of the Cross discusses the first verse (ch. 16), 2 (caps. 17-21), 3 (ch. 22), 4 (ch. 23) and 5 (ch. 24).

**Key-words:** John of the Cross; dark night; properties; contemplation; mystique.

## INTRODUÇÃO

A partir da segunda estrofe do poema *Noite Escura*, João da Cruz retoma nos capítulos de 16 ao 24 do segundo livro da *Noite Escura* a dinâmica da noite passiva do espírito numa relevante aproximação da obscura noite de contemplação.

Na primeira estrofe e nos capítulos que a expuseram, João da Cruz restringiu-se a expressar o movimento central da noite; na segunda, sem implicar num avanço ou nova fase de desenvolvimento na noite espiritual, apontam-se *algumas particularidades da obscuridade desta noite*, que são sua natureza e seus efeitos. Numa ordenação ou estrutura argumentativa melhor que a de antes, da primeira; a divisão em capítulos, fácil e nítida. Refuta-se *certa objeção tácita* de que a alma corre o perigo de perder-se; absolutamente, só lucrou na obscuridade da noite ao libertar-se e escapar dos inimigos: *na obscuridade desta noite, mudou de traje, disfarçando-se com três librés e cores que depois diremos*.<sup>1</sup> Dessa maneira, *por uma escada mui secreta, que ninguém de casa o sabia, que [como também em seu lugar notaremos]*

---

1 *Amudança de traje* será tratada no cap. 21.

é a viva fé (15,1),<sup>2</sup> saiu encoberta, secreta e segura. Segue o próximo verso: *Às escuras e segura*. Nosso autor, no início do cap. 15, declara a segunda estrofe:

Às escuras e segura,  
pela secreta escada, disfarçada,  
oh ditosa ventura!  
às escuras, velada,  
minha casa já estando sossegada.

### AS PROPRIEDADES DA «NOITE ESCURA» DE JOÃO DA CRUZ

Ao longo dos capítulos que vão do 16 ao 24, João da Cruz examina, palavra por palavra, o terceiro verso da segunda estrofe, consagrando um capítulo a cada tema (com a exceção de *escada*): cap. 16 (escuridão), 17 (secreta), 18-20 (escada), 21 (disfarçada).

A obscuridade visa fazer os apetites e potências, sensíveis e espirituais, perderem seu lume natural ao purificarem-se e se ilustrarem sobrenaturalmente (16,1). A alma, sentindo-se angustiada e afastada de Deus, caminha *às escuras*, o que a faz ir *segura*.

A segurança que a obscuridade transmite à alma deve-se à sua capacidade de impedir tanto de faltar quanto de se exceder nos apetites, gostos, raciocínios, conhecimentos ou afeições; pois, quando se procura variações ou se cai em desatinos, inclina-se ao inconveniente (16,2). Uma vez impedidas suas operações e seus movimentos, acha-se segura (16,9.14).

A alma, quanto *mais vai às escuras e vazia de suas operações naturais, mais vai segura*; Deus, por meio de Oseias 13, 9, comprova isso: *a perdição da alma somente vem de si mesma*, das atividades e apetites — internos e sensíveis —; mas, *o bem, diz Deus, somente de mim*. Resta-lhe que *venham [logo] os bens da união com Deus* com o fim de transformar suas potências e inclinações em *divinas e celestiais*. (16,3) Ora, nas trevas, raramente os apetites e potências divertem-se em coisas inúteis e prejudiciais tais como vanglória, soberba, presunção, gozo falso e inútil, etc. Por fim, respondendo à objeção colocada no início do comentário à segunda estrofe, às escuras, ao invés de a alma perder-se, ganha virtudes.

Surge então outra dúvida: *se as coisas de Deus por si mesmas fazem bem à alma e lhe trazem proveito e segurança, por que nesta noite lhe obscurece Deus os apetites e potências, também acerca destas coisas boas, de maneira que tampouco possa gozar delas nem tratá-las como as demais, e de certo modo ainda menos?* Eis a resposta: dado que a alma tem as potências e apetites impuros, baixos e naturais, convém-lhe privar-se do gosto e da ação a respeito de coisas espirituais pois, *ainda que lhes dêem o sabor e trato das coisas sobrenaturais e divinas, não poderiam recebê-lo senão muito baixa e naturalmente, muito a seu modo*. João da Cruz obedece ao seguinte princípio, que supõe aristotélico: *qualquer coisa que se recebe [está no recipiente do modo que a recebe]*.<sup>3</sup>

João da Cruz já tinha se baseado neste princípio em 1N 4, 2, atribuindo-o a Aristóteles, porém, numa formulação mais adequada que a de cima: *qualquer coisa que se recebe está*

<sup>2</sup> Como neste artigo basear-nos-emos exclusivamente no segundo livro da Noite Escura, todas as citações irão se referir a esta obra, sendo que teremos apenas o capítulo e o parágrafo, conforme a edição crítica da BAC, em trechos por mim traduzidos.

<sup>3</sup> Andrés de la E. reporta este princípio de recepção a S. T. I, 79, 6, corpo; C. G. I, 43 e *Quodl.* 3, 9 ad 2 (*Obras completas*, 1982, 327, n. 6).

no recipiente ao modo do próprio recipiente. Este é o princípio de recepção, empregado correntemente desde o séc. XIII, pois, segundo Roger Bacon: *Tudo que é recebido, é recebido ao modo do recipiente, como todos concedem e é dito muitas vezes pela autoridade, a saber, a do Livro das Causas, de Boécio<sup>4</sup> no quinto livro Sobre a consolação (da filosofia) e em outros lugares* (NASCIMENTO, 1996, 206).

Nosso autor utilizou tal princípio para mostrar como as potências naturais recebem as coisas sobrenaturais somente num modo humano e baixo, próprio delas. Exige-se delas, portanto, a privação, purificação e aniquilamento em suas primeiras disposições e assim preparar e dispor *todas estas potências e apetites da alma para poder receber, sentir e saborear o divino e sobrenatural, alta e elevadamente; o qual não pode ser se primeiro não morre o homem velho* (16,4). Noutros termos: as potências e apetites devem receber o divino, não de acordo com o seu mas segundo o modo de Deus.

De quanto se afirmou, tira-se a consequência: caso o espiritual não venha de cima, as potências e gosto humanos não gozarão *divina e espiritualmente* (16,3.6.10) das coisas divinas, que são seus bens. Muitas pessoas sentem gostos, afetos e operações das potências no trato com Deus ou de coisas espirituais, contudo, não sendo estes nada mais *que atos e apetites naturais e humanos*; similar à maneira em que têm apetites e gostos acerca de tantas coisas, tal acontece com as espirituais por *certa facilidade natural que têm em mover o apetite e potências para qualquer coisa*. (16,5)

Prossegue-se nessa temática com a advertência de que, havendo ocasião, se abordarão *alguns sinais de quando os movimentos e ações interiores da alma são só naturais, quando só espirituais e quando espirituais e naturais em seu trato com Deus*. Desde já, porém, deixa-se claro que os atos e movimentos da alma, a fim de que sejam movidos *por Deus divinamente* (16,6), precisam ser obscurecidos, sossegados e adormecidos em seu modo natural — sua habilidade e agir próprios —, desfalecendo-se.

Exorta-se a alma espiritual ou adiantada (16,7). Além de torná-la segura, há outro motivo de, nas trevas, a alma caminhar com maior lucro e proveito: o progresso e adiantamento espiritual vêm de onde menos entende e até supõe perder-se por faltar-lhe o que conhecia e saboreava, percebendo-se diante de *onde não sabe nem saboreia*. Assemelha-se ao caminhante que caminha em *dúvidas e pelo dito por outros*, ou ao que, visando descobrir algo novo num ofício, *não (se baseia) em seu saber primeiro, porque se aquele não deixasse para trás nunca sairia dele nem progrediria*. (16,8) Para seu progresso, Deus é mestre e guia à sua cegueira.<sup>5</sup> Ao compreender isso, alegra-se e canta: *Às escuras e segura*.

Seu padecimento é outra causa de a alma ir segura no meio das trevas. Padecer é mais seguro e proveitoso que o gozo e a atividade, pois acrescentam-se-lhe *forças de Deus, e no agir e gozar exercita a alma suas fraquezas e imperfeições* (16,9); ademais, pelo padecer, exercitam-se e adquirem-se as virtudes, purificando a alma e tornando-a sábia e cautelosa.

Entretanto, a principal explicação de a alma ir segura na escuridão provém da luz e sabedoria tenebrosa: a noite escura de contemplação a absorve e embebe em si a fim de colocá-la junto a Deus, amparada e liberta do que não é Ele. Situação análoga ao tratamento *para que consiga sua saúde* (16,10); para tanto, Sua Majestade mantém o doente em dieta e abstinência, tirando-lhe o apetite. Na casa, o doente é recolhido a um aposento retirado, resguardando-o

4 Na verdade é de Proclo.

5 Este trecho, literariamente muito bem construído, talvez contenha alusões aos navegantes (o caminhante que vai a novas terras desconhecidas) e aos progressos das técnicas (descobrir algo novo nas artes e ofícios); por fim, alude-se a Deus como *guia dos cegos*.

dos golpes do ar e da luz, sem ouvir passo ou ruído dos de casa; alimentam-no com comida leve, em pequenas porções, mais substancial que saborosa.

As propriedades da obscura noite de contemplação são duas: guardar segura a alma e protegê-la em Deus. Devido à fraqueza da alma há profundas trevas e escuridão. O que é mais próximo do sol sente maior obscuridade e sofrimento por conta da fraqueza e incapacidade de seu olhar na presença de tamanho resplendor; *tão imensa é a luz espiritual de Deus e tanto excede ao entendimento natural, que, quando chega mais próximo o cega e obscurece* (16,11). O entendimento apreende e conceitualiza a realidade consoante suas possibilidades ou limites determinados; todavia, a *luz espiritual de Deus* transcende-os. Em virtude dessa transcendência, o homem é incapaz de sensações, imagens ou conceitos que apreendam a divina sabedoria; isso resulta num estado cognoscitivo de perturbação, confusão e ofuscação — a este efeito reporta-se *cegar e obscurecer*, que implica em algo imposto sem a intervenção do entendimento (16,12).

A alma está segura em Deus pela água tenebrosa, a mesma que lhe é tabernáculo e morada, convertendo-se em amparo e segurança para ela por escondê-la e guardá-la de si e dos males de criaturas. Desmamados seus apetites e afetos e obscurecidas suas potências, a alma fica livre das imperfeições que contradizem o espírito, por isso a alma vai *às escuras e segura*. (16,13)

Outra causa de, às escuras, a alma ir segura: *a fortaleza que, desde o início, a escura, penosa e tenebrosa água de Deus põe na alma; não deixando de refrescar e fortalecer a alma no que mais lhe convém, ainda que às escuras e penosamente*. Na *determinação e eficácia* (16,14) em não ofender a Deus e nada omitir no que lhe pareça servi-lo, tem agora maior cuidado e desvelo que antes, como foi dito em 4,1 a propósito das ânsias de amor. A alma então sai, de si e das coisas, à doce e deleitosa união de amor com Ele, *às escuras e segura*.

Elucida-se então a noite do espírito, por um longo desenvolvimento que vai do cap. 17 ao 21, pela enunciação de suas três propriedades, as que constam no verso *Pela secreta escada, disfarçada*. No caminho da união de amor, as propriedades da noite escura de contemplação são *secreta e escada; disfarçada*, o modo de a alma proceder na noite (17,1).

A primeira propriedade da contemplação é ser secreta. Há seis razões do caráter secreto da contemplação (17,2-8). A *primeira* arrima-se em sua denominação — pois o nome indica a natureza da coisa —: a *contemplação tenebrosa* chamada de *secreta* é a *teologia mística*, designada pelos teólogos de *sabedoria [secreta]*. (17,2) O *segundo* motivo decorre dos *efeitos que produz na alma* (17,3). Uma *terceira* razão, baseia-se em argumentos bíblicos (17,4). A *quarta* apoia-se em suas *conseqüências* (17,5). Na *quinta* parte-se de seu efeito profundo: a sabedoria mística é secreta por absorver e engolfar a alma *em seu abismo secreto* (17,6). Sua meta ou fim é a *sexta* razão de a contemplação ser secreta, sendo divina, supera a capacidade natural da alma (17,7-8), vindo a ser o caminho que conduz a alma às perfeições de sua união com Deus. A seguir, essas razões serão detalhadamente apresentadas.

A *primeira* deve-se à *teologia mística*, também denominada *sabedoria secreta*. Tomás de Aquino sustenta que a sabedoria secreta se comunica e se infunde na alma através do amor,<sup>6</sup> não se percebe nem sua comunicação nem infusão. Na verdade não é apenas a alma quem não a entende; ninguém a entende, inclusive o demônio (17,2).

---

<sup>6</sup> As *Obras Completas* da BAC (1982, 397, n. 3) se refere à *S. T. II-II*, 45, 2, corpo, onde Tomás fala acerca do dom de sabedoria, com a citação de Agostinho.

Os efeitos produzidos na alma, eis o *segundo* motivo de a contemplação ser secreta. A sabedoria de amor não é secreta unicamente por conta das trevas e angústias que a purificação produz, impedindo que a alma consiga dizer algo a respeito. Depois, na iluminação, apesar de a contemplação ser comunicada com maior clareza à alma, não deixa de continuar-lhe secreta, reiteirando-se a incapacidade de expressá-la ou defini-la (17,3).

Agora, purificado o apetite, põe-se em marcha a imaginação, a ponte entre a imediatez do sensível e a unificação do pensamento. A despeito de, a princípio, o discurso por imagens ser valioso, ele oferece um obstáculo à contemplação. Não se fomenta a sabedoria secreta nem pelo sentido nem pela imaginação; aliás, cabe até prescindir deles. Não há como dissertar ou formar uma imagem sobre ela, mesmo a entendendo e gozando; pois, o que se vê pela primeira vez, não se assemelhando a nenhuma coisa, não se nomeia ou se diz *o que é, por mais que fizesse; portanto, sendo isto coisa percebida pelos sentidos, menos ainda, [portanto], poder-se-á manifestar o que não entrou por eles!* Isso é peculiar à linguagem divina, *por ser muito íntima à alma e espiritual, em que excede todo sentido, logo faz cessar e emudecer toda a harmonia e habilidade dos sentidos exteriores e interiores.* (17,3) A potência do entendimento deve ficar vazia não só quanto ao seu modo natural — que elabora suas representações ao receber, acolher, selecionar e discorrer acerca de coisas sensíveis, instaurando uma relação com elas intermediada pelo conceito —, mas também quanto às suas manifestações sobrenaturais. É o que será visto a seguir.

A *autoridade* e os *exemplos*<sup>7</sup> tirados da Escritura são a *terceira* razão. Jeremias ficou incapaz de exprimir a comunicação divina. Similar a incapacidade do sentido interno e externo em seus esforços em expressar a comunicação divina recebida por Moisés na sarça ardente (Ex 4, 10); parecia-lhe longe de traduzir algo sobre Deus diante do que lhe era dado (17,4). Por não dizer respeito nem aos sentidos nem à imaginação nem ao entendimento, Deus comunica-se diretamente à alma na contemplação das verdades divinas; *de puro espírito a espírito puro.* Com isso, a contemplação permanece secreta para os sentidos, impossíveis de conhecê-la ou traduzi-la.

Por este motivo algumas pessoas, querendo comunicar a seus guias espirituais o ocorrido com elas, não sabem nem conseguem fazê-lo; eis a *quarta* razão. Repugna-lhes falar da contemplação, tão simples que apenas se sente; dizem tão-somente que a alma se encontra *satisfeita, quieta e contente.* É diferente quando as almas recebem algo particular — visões, sentimentos, etc. — de modo sensível, proporcionando-lhes manifestarem o recebido. *Mas este podê-lo dizer já não é em razão de pura contemplação, porque esta é indizível, como dissemos, e por isso se chama secreta.* (17,5)

A *quinta* razão de a sabedoria mística ser secreta é sua propriedade de esconder a alma em si, distante e separada de toda criatura. Parece colocarem-na numa profunda e vastíssima solidão comparável a um deserto *que por nenhuma parte tem fim, tanto mais deleitoso, saboroso e amoroso, quanto mais profundo, vasto e só,* vendo-se escondida e elevada acima das criaturas terrenas. *E tanto levanta então e engrandece este abismo de sabedoria à alma, colocando-a nos veios da ciência do amor,* ficando a criatura aquém de sabê-la e senti-la *por via e modo natural,* ou seja, *sem a iluminação desta mística teologia* (17,6), também não se conhece e compreende as coisas divinas, sendo, ainda por isso, *secreta.*

A *sexta* razão, o fato de conduzir e levar a alma às perfeições da união com Deus, *as quais, como são coisas não sabidas humanamente, há de se caminhar a elas humanamente não sabendo e divinamente ignorando* (17,7).

---

7 Observa-se que o emprego das palavras *autoridade* e *exemplar* segue o padrão de argumentação escolástica.

As coisas e perfeições divinas são conhecidas e entendidas como elas são exclusivamente quando já possuídas e exercitadas, não quando ainda buscadas; no oitavo parágrafo, três citações bíblicas o confirmam: uma de Baruc (*Não há quem possa saber seus caminhos, nem quem descubra as suas veredas*), outra do profeta real Davi (*E tuas ilustrações luziram e iluminaram a redondeza da terra; estremeceu e tremeu a terra. No mar está o teu caminho e as tuas sendas em muitas águas, e tuas pegadas não serão conhecidas*) e outra de Jó (*Porventura tu conheces os caminhos das nuvens grandes ou as perfeitas ciências?*).

A citação de Davi merece uma exegese no próprio 8º §. A expressão *Tuas ilustrações luziram e iluminaram a redondeza da terra* corresponde à ilustração que a contemplação divina engendra nas potências da alma; *estremeceu e tremeu a terra* indicam ainda a purificação penosa da alma promovida por essa contemplação. Dizer que as *sendas* e o *caminho* de Deus, por onde a alma vai até Deus, estão *em muitas águas* significa que o caminho até Deus é tão secreto e oculto ao sentido da alma quanto o caminho no mar é para o corpo. Neste parágrafo e ao longo do cap. 17, explicou-se porque a contemplação, *que vai guiando a alma para Deus*, é sabedoria secreta.

O capítulo 18 apresenta a segunda propriedade da contemplação obscura através do segundo termo do verso, a *sabedoria secreta é também escada*. A *primeira* razão de considerá-la assim: da maneira que uma escada permite o acesso aos bens, tesouros e coisas das fortalezas, assim, por esta secreta contemplação, *sem saber como, sobe a alma a escalar, conhecer e possuir os bens e tesouros do céu*. (18,1)

A contemplação também é chamada de escada porque seus degraus facultam subir e descer. Na secreta contemplação, as comunicações divinas têm a propriedade de simultaneamente elevar e humilhar a alma: *neste caminho, o descer é subir, e o subir descer, pois o que se humilha é exaltado, e o que se exalta é humilhado* (18,2); sendo a humildade, grandeza.

Do ponto de vista natural, a alma padece os altos e baixos deste caminho, semelhante à tempestade e ao trabalho sobrevivendo após a prosperidade que gozara. A bonança parece que foi uma preparação com o intento de preveni-la e prepará-la à futura penúria e vice-versa; depois da miséria e tormenta, seguem-se a abundância e tranqüilidade; *este é o estilo e exercício ordinário do estado de contemplação até chegar ao estado quieto; pois nunca permanece num estado, senão tudo é subir e descer*. (18,3)

Alternância que se deve ao fato de que o estado de perfeição, consistindo tanto no perfeito amor de Deus quanto no desprezo de si, para tanto, é preciso que a alma se exercite num autêntico conhecimento de Deus e de si. Engrandecendo-se e humilhando-se *até que, adquiridos os hábitos [perfeitos]*, cessará a subida e descida na união com Deus, *que está no fim desta escada, em quem ela (digo a escada) se apoia e firma*. (18,4)

Sob um enfoque que nosso autor reputa mais substancial, a *ciência de amor*, principal propriedade da *escada de contemplação secreta*, ilustra e enamora a alma para, aos poucos, elevá-la a Deus, degrau a degrau. Sendo definida no segundo livro da *Noite* como *notícia infusa de Deus amorosa*, uma vez que *só o amor é o que une e junta a alma com Deus* (18,5). Em síntese, a contemplação identifica-se com a *escada* pois capacita-lhe a que seja elevada até Deus, unindo-a com Ele pelo amor.

Diante da importância absoluta do amor em si, seus (de)graus, descritos ao longo dos caps. 19 e 20, não oferecem maiores impactos na organização da doutrina joãoocruciana. Nestes capítulos se encontra o pequeno tratado *De decem gradibus amoris secundum Bernardum* que, embora terminado antes da *Noite*, foi incorporado a ela.<sup>8</sup> Opúsculo falsamente atribuído a

---

8 Pela mesma consideração e pelos mesmos motivos dos caps. 1 a 7 no primeiro livro da *Noite Escura* (*Obras completas*, 1982, 402, n. 11).

Tomás, provém da obra *De dilectione Dei et proximi* do dominicano Helwic Germar, discípulo de Eckhart (MACHNIAK, 1990, 104, n. 294). Tratado que propiciou a citação equivocada de Bernardo em 18, 5 e a dupla citação patrística, a de Agostinho, em 19, 4, e a de Gregório Magno, em 20, 4 — facilitadas por constarem no breviário —; como quase a totalidade das ideias que concatenam tais citações (ORCIBAL, 1987, 241).

A fidelidade a essas ideias causou inconvenientes a nosso autor que não pretendendo escrever um tratado para principiantes na vida espiritual, empenhou-se em adaptá-las à contemplação mística, seu interesse. Ocorre que, devido a este tratado, os dois capítulos finais, que abordam a segunda propriedade da contemplação obscura, destoam da característica de obscuridade, que predomina na estrofe à qual se referem (19, 2; 20, 5-6); em face disso, *escada*, em seus últimos degraus, não continua sendo denominada *secreta* como no verso, obrigando nosso autor a identificá-la com a *fé*.

João da Cruz não fez o resumo do pseudo-Tomás para incrustá-lo na *Noite*; provavelmente fossem notas com o intento de orientar os *adiantados*. A inclusão, aqui, deste tratado, conforme Orcibal (1987, 242), deveu-se à preocupação ou em se preencher uma lacuna ou em substituir alguma análise anterior. Assim, por duas vezes, consta a expressão *conforme depois diremos* — 19, 2 e 20, 4 —, que indicaria uma segunda versão, atribuível a um revisor.

Os degraus da divina escada são descritos pela exposição de seus sinais e efeitos *para que por ali possa conjecturar a alma em qual deles estará* (18,5). Entretanto, enquanto *secreta*, só Deus conhece o peso e a medida dos (de)graus da escada de amor *por onde a alma de um a outro vai subindo até Deus* (19,1), não sendo possível conhecê-los por via natural.

O *primeiro* degrau da escada de amor faz *a alma adoecer proveitosamente* (19,1); desse degrau disse a Esposa no *Cantares* (Ct 5, 8) quando menciona a sua doença de amores. Enfermidade que objetiva a glorificação divina, não para morrer. Portanto, enfermidade e desfalecimento das coisas significam o começo da escada de contemplação; daí a falta de gosto, apoio, consolo ou firmeza, em consonância com o que foi dito a respeito da necessária aniquilação da alma logo ao entrar na purificação contemplativa (6,5).

O *segundo* degrau coloca a alma na busca constante de Deus. A Esposa desfalece no primeiro degrau de amor. Não o achando, exclama sem cessar: *Levantar-me-ei e buscarei ao que ama minha alma* (19,2), perguntando aos guardas pelo Amado e segue adiante.

O *terceiro* faz a alma agir, fornecendo-lhe calor para não desfalecer. No temor, filho do amor, o incêndio de amor é sua *primeira conseqüência e efeito*. O amor a Deus tem *grandes pesares e penas* (19,3) pelo pouco feito a Ele, sentindo-se inútil; acarretando o *segundo efeito*: convencê-la que é a pior das criaturas, julgando falhas e imperfeitas suas muitas obras feitas a Deus, restando-lhe a confusão e a dor pela baixa maneira de operar perante tão elevado Senhor.

O *quarto* degrau da escada de amor dispõe a alma para sofrer pelo Amado. Santo Agostinho defende que *o amor faz as coisas grandes, graves e pesadas (tornarem-se) quase nenhuma*.<sup>9</sup> A alma não pede *mercês a Deus, porque vê claro que fartas as tem feito* (19,4), seu cuidado reduz-se a dar-lhe gosto, servi-lo e agradecê-lo pelas misericórdias recebidas. A alma fica desamparada de toda criatura, não se detendo nem descansando em coisa alguma.

No *quinto* degrau, a alma deseja e cobiça a Deus com tanta impaciência e veemência em compreendê-lo e unir-se com Ele que a menor dilação é *longa, molesta e pesada*. A alma

---

<sup>9</sup> O texto latino é: **Omnia enim saeva et immania prorsus facilia et prope nulla facit amor** (*Serm. LXX de Verbis Domini in evang. sec. Math. 3*; citação tomada do apócrifo *Os dez graus da escada mística de amor divino segundo São Bernardo e Santo Tomás*).

procura o Amado, frustrando-se freqüentemente neste desejo, o que a faz desfalecer-se em sua ânsia, de acordo com o Sl 83, 2. A alma que ama neste degrau *não pode deixar de ver o que ama, ou morrerá* (19,5).

O sexto degrau faz a alma, pela esperança, correr rapidamente *para Deus e dar muitos toques nele*, diferentemente do grau anterior. A causa dessa rapidez do amor é que a caridade dilata-se com *a purificação quase de todo acabada* (20,1).

O sétimo degrau da escada faz a alma atrever-se *com veemência. Estes alcançam de Deus o que com gosto lhe pedem.* (20,2)

O oitavo degrau de amor faz a alma *agarrar e segurar sem soltar (o Amado)*. Algumas almas, ao pôr o pé neste degrau, logo o tiram: *se durasse, seria certa glória nesta vida; e assim, muito poucos espaços (de tempo) permanece a alma nele.* (20,3)

No nono degrau de amor, dos perfeitos, a alma arde *com suavidade* (20,4) no amor de união com Deus, tornando-se impossível discorrer acerca do gozo, bens e riquezas divinos que este degrau transmite à alma.

O décimo e último degrau<sup>10</sup> da escada secreta de amor faz a alma *assimilari totaliter a Deus em razão da clara visão de Deus que logo e imediatamente possui a alma que, tendo chegado nesta vida ao nono degrau, sai da carne* (20,5). Os poucos que aí chegam purificam-se perfeitamente pelo amor a ponto de prescindirem do purgatório; certifica São Mateus (Mt 5, 8): **Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt**. Visão que assemelha a alma com Deus, tornando-a *Deus por participação* (20,5). Como efeito da clara visão e de seu amor na alma, a escada não lhe permanece secreta (20,6).

Depois de aduzir por que a alma chama a contemplação de *secreta escada*, enuncia-se, no cap. 21, a terceira propriedade da contemplação pela terceira palavra do segundo verso da segunda estrofe: *disfarçada* (21,1). *Disfarçar-se não é outra coisa que se dissimular e encobrir sob outro traje e figura do que o que se tinha*. Ao esconder a vontade e pretensão que no coração tem para ganhar a graça e vontade de quem bem quer (21,2); conquista a vontade e agrado do Amado e oculta-se dos inimigos.

A alma, *tocada pelo amor do Esposo Cristo*, sai disfarçada à noite para melhor exprimir *as afeições de seu espírito e com que vai mais segura de seus adversários e inimigos*: demônio, mundo e carne. A libré tem três cores principais: branca, verde e vermelha; respectivamente, as seguintes virtudes teológicas: fé, esperança e caridade. Por elas, a alma, amparada e segura dos inimigos, ganha a graça e vontade do Amado. A fé é semelhante a *uma túnica interior de uma brancura tão elevada, que ofusca a vista de todo entendimento*; deixa a alma *muito amparada — mais que com todas as demais virtudes — contra o demônio, que é o mais forte e astuto inimigo* (21,3). As virtudes teológicas cumprem duplo papel, aproximam de Deus e afastam do inimigo; devido a isso, a alma disfarça-se delas à noite para fugir pela escada secreta da contemplação.

A Sagrada Escritura comprova esta reflexão; São Pedro usou a fé como escudo contra o demônio (1Pd 5, 9). A túnica e camisa branca da fé, vestida internamente pela alma, consegue a graça da união com o Amado. Ela é ponto de apoio e principio das outras vestes de virtude; ausente, conforme o Apóstolo (Hb 11, 6), fica *impossível agradar a Deus* (21,4).

A fé reveste a alma de brancura ao sair na noite escura para caminhar em meio às trevas e angústias, sem luz no entendimento para consolá-la, nem do céu, ao esconder-se Deus, nem da

---

<sup>10</sup> João da Cruz, por não citar os *contemplativos* que leu, acabou não citando Tauler no paralelo que, conforme Alois Winklhofer (in: ORCIBAL, 1987, 130), ele traça entre o grau supremo da vida espiritual daquele autor (*De novem statibus*, editado em 1548, em Colônia, cujo acesso foi possível a nosso autor) e o texto de 20, 5-6.

terra, pois os que a ensinavam não a satisfaziam. Todavia, *sofreu com constância e perseverou* ao passar pelos trabalhos, sem desfalecer ou faltar ao Amado (21,5).

Uma segunda veste é sobreposta à brancura da fé; um corpete verde que simboliza a virtude da esperança. Livrando e defendendo a alma contra o segundo inimigo, o mundo. Pois, a esperança viva em Deus confere vivacidade e ânimo para elevá-la às coisas da vida eterna (21,6); por isso, a alma despe-se e se despoja das vestes e trajes do mundo, sem apegar-se ou se apoiar nesse mundo, não olhando-o mesmo de longe. São Paulo e Davi ratificam o que antes se declarou. (21,7)

A alma revestida da libré verde da esperança olha a Deus sem postular outra paga para seu amor que não o Amado. O Esposo revela à Esposa: *apenas com o olhar de um olho chagou seu coração*. Pela pura esperança, que a *move e vence* (21,8) consegue ir ao encontro do amor divino. Com a libré, a alma *vai tão vazia de toda posse e auxílio, que não põe os olhos em outra coisa nem o cuidado senão em Deus*. (21,9)

Por último, a caridade. Por cima do branco e do verde, a libré traz *uma excelente toga vermelha*, isto é, a virtude da caridade, que, realçando as outras cores, eleva a alma até Deus. A caridade valoriza as outras virtudes, dando-lhes graça e gentileza para agradarem ao Amado, sendo ela a púrpura em que Deus se recosta. Em síntese, o objetivo da libré vermelha será vesti-la *com ânsias em amores inflamada* ao subir pela secreta escada de contemplação à *perfeita união do amor de Deus, sua amada salvação*. (21,10)

Este é o *disfarce que a alma diz que leva na noite de fé por esta secreta escada, e estas são as três cores dele*, dispondo-a à união com Deus segundo suas três potências. *A fé obscurece e esvazia o entendimento de toda sua inteligência natural, e nisto o dispõe para uni-lo com a Sabedoria divina; a esperança esvazia e afasta a memória de toda a posse de criatura*, no dizer de São Paulo, tendendo ao que não se possui (Rm 8, 24), apartando a memória do que possui para colocá-la no que espera e dispondo-a, exclusiva e puramente, à união divina. Quanto à caridade, *esvazia e aniquila as afeições e apetites da vontade de qualquer coisa [que não é Deus]* (21,11), dispondo a alma para acolher a união com Deus pelo amor. Portanto, tais virtudes a unem com Ele, afastando-a de tudo quanto lhe é menor.

Em suma, o traje e disfarce das três virtudes tornaram-se indispensáveis à alma para alcançar o que desejava: a perfeita e deleitosa união com seu Amado. Apressa-se então a cantar: *oh ditosa ventura!* (21,12) Ditosa ventura foi livrar a alma do demônio, do mundo e da própria sensualidade, *alcançando a liberdade do espírito ditosa e desejada por todos, saiu do baixo para o alto*, transformando-se de terrestre em celestial, de humana em divina, *como sucede à alma neste estado de perfeição* (22,1).

O 2º § do cap. 22 estabelece uma espécie de fecho; diz João da Cruz: *o que era de mais importância e pelo que me empenhei principalmente muito, que foi declarar esta noite; na seqüência, avalia então que isto já está medianamente declarado e dado a entender, ainda que sobejamente menos do que é, quantos sejam os bens que consigo traz à alma e quão ditosa ventura lhe seja ao que por ela passa*. O motivo de declará-la decorre do fato de que muitas almas, *passando por ela, estavam dela ignorantes — como no prólogo se disse*.<sup>11</sup> Por conseguinte, *quando se espantarem com o horror de tantos trabalhos, animem-se com a esperança certa de tantos e tão avantajados bens de Deus como nela se alcançam*. (22,2) Acrescente-se ainda que a noite é *ditosa ventura* pela razão expressa no quarto verso, *Às escuras, velada*, que será exposta nos caps. 23 e 24.

11 O prólogo comum da *Subida-Noite*.

A expressão *às escuras, velada* é como se dissesse que a alma vai *segura*, só que mais precisamente que no primeiro verso da segunda estrofe (16, 13). A alma caminha encoberta e escondida das ciladas e embustes do demônio à união de amor de Deus *por meio desta obscura contemplação* (23,1). A alma escondida e livre das potências fica assim livre do demônio. Pois é apenas pelas potências sensíveis que este conhece o que nela sucede; logo, *quanto mais a contemplação é espiritual, interior e distante dos sentidos, tanto menos o demônio consegue entendê-la* (23, 2).

Do 3º ao 5º § se mostra como a contemplação velada e escondidamente protege a alma das astúcias do demônio. A alma está segura nas íntimas relações com Deus ao ficarem às escuras os sentidos da parte inferior, privados destas relações e não as percebendo. A comunicação é pródiga, não estando *a fraqueza da parte sensível impedindo a liberdade do espírito*. A alma recebe as comunicações espirituais interior e secretamente; porquanto o demônio desconhece quais são e como acontecem, embora as perceba indiretamente pela prolongada pausa e silêncio nos sentidos e nas potências da parte sensível. Vendo este *que não pode conseguir contradizê-las no fundo da alma, faz quanto pode por alvoroçar e perturbar a parte sensível, que é onde alcança* (23,3); assim, de maneira indireta, provocando dores ou afligindo com sustos e receios, consegue inquietar e desassossegar a parte superior, onde se recebem e se gozam os bens.

Entretanto, *quando a comunicação da tal contemplação tem seu puro investimento no espírito e nele faz força, não aproveita ao demônio sua diligência para desaqueitá-la* (23,4). A alma, ao pressentir sua presença, recebe uma segura e profunda paz por penetrar e se esconder em seu íntimo, sem nada fazer ou saber; refúgio seguro e distante do inimigo. A comunicação espiritual, quando não comunicada exclusivamente no espírito, admite que o sentido participe dela, facultando ao demônio perturbar o espírito pelo tormento e pela pena que neste produz; por vezes, impossível expressá-los (23,5).

Do 6º ao 10º § é tematizada a oposição entre o anjo bom e o mau. Algumas vezes as comunicações vêm pelo anjo bom, o que torna possível ao demônio ver as mercês de Deus à alma. Age então contra elas, consoante a justiça, para não alegar o fato de lhe terem negado a oportunidade de conquistar a alma, conforme em J61, 9; assim, por certa igualdade entre o anjo bom e o mau, *a vitória de um deles seja mais estimada, e a alma, vitoriosa e fiel na tentação, seja [mais] premiada* (23,6).

Deus deixa o demônio agir à semelhança do anjo bom, conduzindo a alma e relacionando-se com ela; portanto, *se tem visões verdadeiras por meio do anjo bom — que ordinariamente são por este meio (ainda que apareça Cristo, porque Ele em sua própria pessoa [quase] nunca aparece) —, também dá Deus licença ao anjo mau para que naquele mesmo gênero possa representar as falsas* (23,7). Por isso, ao julgar pela aparência, sem cautela, a alma será facilmente enganada; pois, os verdadeiros prodígios de Moisés foram falsamente reproduzidos pelos mágicos do faraó ao fazerem surgir rãs ou ao converterem a água em sangue (Ex 7, 11.20.22; 8, 7).

O inimigo percebe as comunicações espirituais concedidas à alma pelo anjo bom e procura imitá-las. Todavia, as graças infusas no espírito, sem forma ou figura, não admitem sua imitação ou representação pelo demônio. Quando o anjo bom comunica-lhe a contemplação espiritual, não se recolhe depressa no esconderijo secreto da contemplação; vendo-a o demônio, acomete-a *com algum horror e perturbação espiritual, às vezes muito penosa para a alma*. Entretanto, outras vezes, a alma foge antes que o espírito mau gere tais impressões, recolhendo-se *dentro de si, favorecida para isto de eficaz mercê espiritual que o anjo bom então lhe faz*.(23,8)

Ao demônio, torna-se possível prender a alma na perturbação numa horrenda comunicação, de *espírito a espírito, algo desnuda e claramente, penosa sobre todo sentido: dura*

*isto algum tanto no espírito; não muito, porque sairia o espírito das carnes com a veemente comunicação do outro espírito* (23,9). No futuro bastará uma simples lembrança do sucedido para que a alma sofra.

Tudo acontece de modo passivo. O anjo bom consente ao demônio que atinja a alma pelo terror espiritual, purificando-a para o gozo da *admirável e saborosa contemplação espiritual*, tão sublime quanto intraduzível. Dessa maneira, sofrendo a purificação do espírito mau, sutaliza-se o espírito para receber aquele bem, pois, as *visões espirituais são mais da outra vida do que desta, e quando se vê uma, ela dispõe para outra*.(23,10)

Durante a visita do anjo bom à alma, por não caminhar totalmente às escuras e velada, alcança-lhe o inimigo. Com Deus, no entanto, é diferente, ao visitá-la a fim de que receba suas mercês espirituais — *às escuras, velada* —, o demônio não o vê. Sua Majestade mora substancialmente, *onde nem o anjo nem o demônio podem chegar a entender o que se passa*, impedindo conhecer as *íntimas e secretas comunicações* entre Deus e a alma. Mercês totalmente divinas e soberanas por serem feitas diretamente pelo Senhor através dos *toques substanciais de divina união entre a alma e Deus* (23,11); por estes, no mais elevado grau da oração, a alma recebe o mais elevado bem.

A Sagrada Escritura atesta que os toques pedidos pela Esposa (Ct 1,1) se passam em íntima união com Deus. Por isso, a Esposa, mesmo recebendo-as em quantidade, prefere e lhe pede esses toques: *Quem me dará irmão meu, que eu, só, te achasse fora mamando os peitos de minha mãe, para que com a boca da minha alma te beijasse, e assim não me desprezasse nem se atrevesse ninguém?* (Ct 8,1) João da Cruz faz uma exegese deste versículo: a alma aspira a uma comunicação de Deus direta, *fora* e às escondidas de criatura; *fora* e *mamando* denotam enfrear e mortificar os peitos dos apetites e afeições da parte sensível. Apenas na liberdade do espírito goza-se destes bens com inteira paz e deleite; aí o demônio não contradiz a alma pelos sentidos por não ser capaz de entender os *divinos toques na substância da alma na amorosa substância de Deus* (23,12). Como conclusão, a alma eleva-se à graça da comunhão divina pela íntima purificação e pelo despojamento, no *esconderijo espiritual de tudo o que é criatura* (23,13). Na obscuridade, velada e escondida, assegura-se a união divina pelo amor. Canta *Às escuras, velada*.

Introduz-se a análise do verso seguinte: *estando minha casa sossegada*. As mercês ou graças feitas escondidamente no espírito, não possibilitam à alma compreendê-las, de *tão apartada e separada, a parte espiritual e superior da porção inferior e sensível*, em virtude da independência destas, *tão distintas entre si* (23,14). Operação que, enquanto espiritual, espiritualiza a alma; canta-se então o último verso da segunda estrofe: *minha casa já estando sossegada*; dessa maneira, *sossegada segundo seus apetites e potências, saí (a alma) à divina união de amor com Deus* (24,1).

Combate-se e se purifica a alma pela noite escura para que assim se obtenha paz e sossego, o que acontece de duas maneiras consoante as partes sensível e espiritual. Repete-se, então, o verso já cantado na primeira canção correspondendo ao sossego da parte inferior e sensível; aqui, na segunda, em correspondência à superior e espiritual. O que se deve ter em consideração, no entanto, é que a alma só conseguirá a divina união de amor caso ambas estiverem *reformadas, ordenadas e quietas* (24,2).

Os toques da divindade purificam, sossegam e fortalecem a alma para uni-la com Deus no divino desposório entre ela e o Filho de Deus. Pacificadas totalmente suas duas casas, fortalece-as unidas *com todos seus domésticos*, com as potências e os apetites sossegados, *no sono e silêncio em relação às coisas de cima e de baixo*. Com isso, a Sabedoria divina une-se imediatamente à alma com *novo laço de amorosa posse*. A Escritura o confirma pela

*Sabedoria: Dum quietum silentium tenerent omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens sermo tuus, Domine, a regalibus sedibus venit* (Sb 18, 14-15);<sup>12</sup> assim sucede à Esposa, após passar pelos guardas, que, à noite, a desnudaram de seu manto, ferindo-a (Ct 5, 7 e 3, 4), *achou o que desejava sua alma* (24,3); citação que ratifica o pensamento joãoocruciano acerca da pureza exigida à alma a fim de que se una com Deus, o que se consegue pelo desapego de toda criatura e pela viva mortificação.

Por isso, com o despojamento do velho manto e com as chagas feitas na noite ao procurar e pretender o Esposo, a Esposa veste-se do novo e puro manto do desposório. À guisa de conclusão, deduz-se então: *o que se recusar a sair na noite já referida para buscar o Amado, desnudado e mortificado em sua vontade, mas buscando-o em seu leito e comodidade, como a Esposa, não chegará a encontrá-lo* (24,4); com efeito, a alma encontra-lo-á exclusivamente se sair às escuras e com ânsias de amor.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obscuridade da fé não impede, mas favorece a comunhão mística com Deus. Obscuridade que propicia à alma amá-lo sobre quaisquer coisas, o que se evidencia em sua preocupação de não ofendê-lo, servindo-o com *verdadeira determinação e eficácia [...], com muito vigilante cuidado e solícitude interior* (16, 14).

Por essa maneira, o agir habitual das potências espirituais é ineficaz em relação à contemplação mística. *A contemplação tenebrosa [...] é a teologia mística, que chamam os teólogos sabedoria [secreta, a] qual diz Santo Tomás que se comunica e se infunde na alma por amor; o qual acontece secretamente às escuras da obra do entendimento e das demais potências* (17, 2). A sabedoria secreta é comunicada e se infunde na alma por amor, sem ação do entendimento e das demais potências, por sua obscuridade. A simples leitura destes trechos dá a conhecer os elementos da contemplação mística joãoocruciana: sabedoria e amor; passividade e obscuridade.

A seguir, registra-se a sucessão de elementos significativos acerca da contemplação numa única frase: *a contemplação é ciência de amor, a qual, como dissemos, é notícia infusa de Deus amorosa que juntamente vai ilustrando e enamorando a alma* (18, 5). Eis, concisamente, como João define a contemplação no segundo livro da *Noite Escura* (*Dict. Spirit.*, t. II, col. 2061). Contudo, no término da purificação, nos últimos graus de amor (20, 4), a inflamação ansiosa de amor se transformará na inflamação *suave* de amor.

Foram as três propriedades da contemplação, presentes no verso *Pela secreta escada, disfarçada*,<sup>13</sup> estreitamente unidas entre si, que propiciaram segurança à alma durante a noite e assim unir-se com Deus. A força e amplitude que o processo espiritual até a união assume no pensamento joãoocruciano deve-se, em parte, a estas propriedades, dando-lhe uma expressão viva e dinâmica.

Dissertando acerca da *secreta escada* da contemplação, fixa-se, ao longo do cap. 21, no modo divino representado pelo *disfarce* de três cores que correspondem às três virtudes teológicas. O disfarce da contemplação alude à mudança acontecida. Manifesta-se neste

<sup>12</sup> Parece que João da Cruz o cita de memória, tendo presente o texto da antífona do domingo da oitava de Natal. A única diferença está na substituição de **quietum** por **medium** (*Obras completas*, 1982, 418, n. 4; ver a respeito um sermão de Eckhart, *O livro da divina consolação e outros escritos*. Vozes, Petrópolis 1991, 180-188).

<sup>13</sup> Propriedades que foram comentadas do capítulo 17 ao 21.

momento a força divina e teologal transmitida à alma por essa noite; a fé (21, 4), a esperança (21, 8) e a caridade (21, 10), levando-a diretamente à comunhão com Deus.<sup>14</sup>

A alma sai disfarçada pela escada secreta. Por este disfarce reveste-se do modo divino e se afasta do que é humano —às *escuras dos sentidos e potências interiores e exteriores da parte sensível* (23, 2). Em virtude da purificação divina durante a noite passiva do espírito, a alma recebe algum contato e toque substancial e amoroso de Deus, infundindo-lhe a contemplação para que, desnuda e obscurecida em seu modo natural, se revista do modo divino e sobrenatural, que a conduzirá diretamente a Deus (23, 6-13).

Atente-se, entretanto, ao fato de que, ao longo deste processo, não se pretendeu menosprezar a indispensável atividade ou contribuição da alma. O amoroso gozo da união presume algum grau de participação da alma; pois, assim não fosse, haveria um contrasenso que colocaria em perigo a viabilidade da contemplação: *o que se recusar a sair na noite já referida para buscar o Amado, desnudado e mortificado em sua vontade, mas em seu leito e comodidade busca-o, como a Esposa, não chegará a encontrá-lo* (24, 4).

Enfim, as expressões a contemplação é *ciência de amor* (18, 5), comunicada e infusa *na alma por amor* (17, 2), supõem a íntima estrutura da contemplação, recolocando questões acerca da correlação entre conhecimento e amor, ou entre intelectual e afetivo, na contemplação. O fato de a contemplação infundir-se *na alma por amor* e ser *ciência de amor*, etc., não prescreve, categórica e propriamente, uma precedência sistemática e universal do amor sobre o conhecimento na contemplação. A idéia subjacente a tais expressões é a da eficácia do amor divino; a contemplação depende exclusivamente da intensidade deste, sendo tal exclusividade o mais importante sinal de adiantamento na vida espiritual.

## REFERÊNCIAS

- AMUNÁRRIZ, A. *Dios en la noche. Lectura de la Noche Oscura de San Juan de la Cruz*. Collegio S. Roma, Lorenzo da Brindisi, 1991.
- ECKHART, M., *O livro da divina consolação e outros escritos*. Petrópolis, Vozes, 1991.
- FLOUCAT, Y. «Libres réflexions philosophiques sur l'expérience mystique de l'intimité divine». In: *Revue Thomiste* LXXX (1980)13-56.
- GARCÍA, C., «San Juan de la Cruz entre la escolástica y la nueva teología», in Pachó, E. (org.) *et alii. Dottore Mistico San Giovanni della Croce*. Simpósio no IV Centenário de sua morte (4-8 de novembro de 1991), Roma, Teresianum, 1992, 94-113.
- GARDEIL, A., *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*. Paris, Victor Lecoffre, 1927, 2 vols.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Traité de théologie ascétique et mystique. Les trois âges de la vie intérieure. Prélude de celle du ciel*. Paris/Montréal: Cerf/Lévrier, 1951.
- GILSON, E., *La theologie mystique de Saint Bernard*. Paris, J. Vrin, 1986.
- & BOEHNER, *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis, Vozes, 1982.
- JOÃO PAULO II, Carta apostólica *Mestre na Fé*. Petrópolis, Vozes, 1991.
- JUAN DE LA CRUZ, S., *Obras Completas*. Madrid, BAC, 1982.
- LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, «Jean de la Croix», in VV. AA., *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. Paris, Beauchesne, t. VIII (1971) col. 408-447.

---

<sup>14</sup> Por exemplo, a *noite de fé* proporciona e concretiza a união transformadora, de guia e acompanhante do cego (16, 7.8.11) a fé torna-se o máximo de obscuridade, de conteúdo inacessível aos sentidos e ao entendimento (21, 3-5).

- MACHNIAK, J., *La struttura e la funzione del simbolo della notte nella dottrina mistica di S. Giovanni della Croce - carica affettiva*. Dissertatio ad doctoratum in Facultate S. Theologiae. Roma, Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, 1990.
- MATTOS, C. L. de, *As «auctoritates» em Alberto Magno e Tomás de Aquino*, in *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 6, n. 2, 213-223, abr./jun. 1956.
- NASCIMENTO, C. A. R., «O Caminho Intermediário: Alguns Limites do Conhecimento Intelectual Humano segundo Tomás de Aquino», in *Trans/Form/Ação*, Marília-SP, v. 19, n. 01, p. 205-210, 1996.
- ORCIBAL, J., *San Juan de la Cruz y los Místicos Renano-Flamencos*. Madrid, Fund. Univ. Esp./Univ. Pont. de Salamanca, 1987.
- OTTO, R., *O Sagrado*. Sobre o Irracional na Idéia do Divino e sua Relação com o Irracional. Lisboa, Edições 70, 1992.
- PACHO, E., «Antropologia Sanjuanista», in *Monte Carmelo* 69 (1961) 47-90.
- RUIZ SALVADOR, F., *Místico e Mestre São João da Cruz*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- «Unidade de contrastes: Hermenêutica sanjuanista», in RUIZ, F. (org.). *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: EDE, 1990, 17-52.
- STINISSEN, W., *A Noite Escura segundo São João da Cruz*. São Paulo: Loyola, 1996.
- VV. AA., *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique - Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. Beauchesne, Paris, 1971.

Marcelo Martins Barreira  
marcelobarreira@ymail.com

Recibido: 10 de mayo de 2012

Aceptado: 14 de junio de 2012