

Karol Wojtyla

A DOCTRINA DA FÉ SEGUNDO SÃO JOÃO DA CRUZ

**Tese de Doutorado em Teologia orientada por R. Garrigou Lagrange O.P. no
Angelicum de Roma**

*This is a MBS Library best viewed by Micro Book Studio.
You may download it at*

<http://www.microbookstudio.com>

- [A](#)
[DOCTRINA](#)
[DA FÉ](#)
[SEGUNDO](#)
[SÃO JOÃO](#)
[DA CRUZ](#)

Karol Wojtyła

A DOCTRINA DA FÉ SEGUNDO SÃO JOÃO DA CRUZ

**Tese de Doutorado em Teologia orientada por R. Garrigou Lagrange
O.P. no Angelicum de Roma**

Índice Geral

- **INTRODUÇÃO**
- **A SUBIDA DO MONTE CARMELO**
- **OS DEMAIS LIVROS**
- **SÍNTESE**
- **ANEXO: A FÉ EM SANTO TOMÁS DE
AQUINO E EM SÃO JOÃO DA CRUZ**
- **NOTAS**

■ ***Índice Anterior***

INTRODUÇÃO

Índice

1. QUADRO HISTÓRICO E BIBLIOGRÁFICO.

2. A DOUTRINA E AS FONTES.

3. TEMA DE ESTUDO. DIFICULDADES E MÉTODO DE TRABALHO.

4. O PROBLEMA TEXTUAL. BIBLIOGRAFIA.

▪ *Índice Anterior*

A SUBIDA DO MONTE CARMELO

Índice

1. MEIO DE UNIÃO.

2. PROPORÇÃO DE SEMELHANÇA.

ANOTAÇÕES.

3. O QUE É A UNIÃO DA ALMA COM DEUS (SUBIDA II 5).

4. FÉ-ENTENDIMENTO.

ANOTAÇÃO.

5. A FÉ NA QUAL ESTÁ ENCOBERTA A DIVINDADE.

6. HÁBITO CERTO E OBSCURO.

ANOTAÇÕES.

7. A FÉ QUE É NOITE ESCURA.

8. A FÉ NA NOITE ATIVA DO ESPÍRITO.

ANOTAÇÕES.

9. A INTELIGÊNCIA OBSCURA E GERAL, QUE É A CONTEMPLAÇÃO QUE OCORRE EM FÉ.

ANOTAÇÕES.

ANOTAÇÕES.

10. O FILHO DE DEUS QUE SE COMUNICA À ALMA
EM FÉ.

ANOTAÇÕES.

-
- *Índice Anterior*

OS DEMAIS LIVROS

Índice

1. A NOITE ESCURA.

2. O CÂNTICO ESPIRITUAL.

3. A CHAMA VIVA DE AMOR.

▪ *Índice Anterior*

SÍNTESE

Índice

1. RESUMO DOUTRINAL.

2. CONCLUSÃO: NATUREZA DA FÉ.

▪ *Índice Anterior*

ANEXO: A FÉ EM SANTO TOMÁS DE AQUINO E EM SÃO JOÃO DA CRUZ

Índice

[1. INTRODUÇÃO.](#)

[2. MEIO DE UNIÃO.](#)

[3. VIRTUDE PURIFICADORA.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

NOTAS

Índice

[INTRODUÇÃO.](#)

[A SUBIDA DO MONTE CARMELO.](#)

[OS DEMAIS LIVROS.](#)

▪ [Índice Anterior](#)



Karol Wojtyla

A DOCTRINA DA FÉ SEGUNDO SÃO JOÃO DA CRUZ

**Tese de Doutorado em Teologia orientada por R. Garrigou
Lagrange O.P. no Angelicum de Roma**

INTRODUÇÃO

1. QUADRO HISTÓRICO E BIBLIOGRÁFICO.

Só de maneira muito geral esboçaremos o quadro histórico e biográfico de São João da Cruz. Existem muitas obras, velhas e novas, que o descrevem com detalhes, como pode-se ver na bibliografia. Um ponto interessa sublinhar aqui, porque concerne diretamente a nosso tema: a influência do contexto histórico-vital na teologia da fé que pretendemos investigar nos escritos do Doutor Místico. Ninguém, com efeito, ignora que esses escritos constituem um muro de contenção e de reação contra algumas correntes errôneas de seu tempo, contra falsas doutrinas e contra perigosas tendências místicas, cujos efeitos perniciosos se projetavam na prática da vida cristã. As marcas dessa firme e essencial reação são percebidas ainda nas páginas de São João da Cruz.

Opôs-se a essas correntes danosas a autoridade eclesiástica; a reação jurídica foi, as vezes, drástica, e bastaria evocar o nome de Melchor Cano para comprová-lo. Opôs-se também a viva verdade, e nesta frente se inserem e destacam os pioneiros da reforma carmelita. E assim vemos como, à maneira de saudável contragolpe, aparece uma fonte de puríssima vida mística e de luminosa doutrina, que não só é dardo contra os iludidos, como também luz que iluminará para sempre a verdadeira Igreja de Cristo.

È óbvio que não podemos nos deter a fazer um estudo detalhado desse quadro histórico, nem ver nele a causa adequada da obra de São João da Cruz; o que ele pretendeu de imediato foi ensinar e só incidentalmente combater os erros. Isso ele nos diz abertamente no prólogo de Subida.

Sem dúvida, o encrave de sua vida e de sua obra no contexto histórico nos ajuda a compreender melhor seu ensinamento, especialmente na questão que elegemos como tema do presente estudo. O Doutor Místico, de fato, reagindo contra as correntes de um misticismo vago e sentimental, ensinou intrepidamente que a fé é o meio próprio para a união da alma com Deus; a fé com todas as suas conseqüências, a fé nua, a fé em austeridade e obediência intelectual. A este propósito diz o Pe. Crisógono de Jesus Sacramentado:

***"O meio
para reagir
contra
essas
inclinações
e
doutrinas
era
glorificar a
fé, que se
opõe à
visão;
fazer dela
o meio
único para
alcançar o
mais alto
grau de
união
mística;
colocá-la
sobre toda
visão e
revelação;
excluir da
mística a
visão
facial"[1].***

O contexto histórico descobre este aspecto da doutrina sanjoanista como réplica das tendências confusas, que tinham raízes, talvez,

nas teorias averroistas e na mística árabe, e que se haviam estimulado mediante a ambígua interpretação de autores espirituais de Flandes e de Rhin, cujas obras foram traduzidas e penetraram fundamente na península Ibérica. A melhor réplica consistia em manifestar a íntima e autêntica veia vital da fé, cuja força saudável e unitiva se encontra glorificada na Sagrada Escritura e se encarna na Igreja, animada pelo Espírito. O humilde solitário de Duruelo foi um instrumento singular de Deus para desmascarar os erros e para iluminar os caminhos espirituais com a luz intensa de um magistério excepcional.

Mas o quadro histórico nos permite descobrir ainda outro aspecto mais amplo e muito mais significativo para o bem da vida da Igreja: estamos na segunda metade do século XVI, nos anos que seguem à grande crise da Reforma, quando serpeavam os erros dos 'renovadores'; estamos, por outro lado, em plena reforma tridentina. Situando a obra de São João da Cruz nessa perspectiva eclesiástica, nesse momento histórico da Igreja, adquire seu profundo valor e seu exato encrave.

Eis aqui como o Pe. Bruno de Jesus Maria julga este aspecto:

*"Fr. João luta
com o amor,
não com o
fogo. A raiz
do erro de
Martin Lutero,
nota-se um
apetite
desordenado
pelos gostos
sensíveis da
graça, uma
perversão da
mística de
Taulero que
leva à
desesperança
de não ser
nunca amigo
de Deus, a
buscar a*

**salvação em
uma fé-
confiança que
salva sem as
obras, que
vivifica a
caridade.**

**João da Cruz
opõe a este
cristianismo
corrompido a
integridade
da vida
sobrenatural
e sua obra
suprema de
transformação
e de união de
amor com
Deus. Suplica
com o
exemplo e
com a palavra
não deter-se
nunca no
sentido que
engana, mas
entregar-se à
fé pura, a fé
viva, formada
pela caridade
e que opera
por ela; a fé,
único meio
proporcionado
à união viva
com Deus. O
iluminismo
herético dos
"iluminados",
condenado
pela primeira**

**vez em 1568,
não pode
tropeçar com
maior
adversário
que o Doutor
dos Mártires,
aquele
verdadeiro
Pobre que se
imola
obedecendo
até a mote de
cruz"[2].**

Apreciações semelhantes podem ser encontradas em outras obras: verbigracia, na do Pe. Luis da Trindade, que destaca a importância da doutrina de São João da Cruz na história da Igreja, atribuindo a seu ensinamento sobre a fé-meio de união um peculiar valor não só doutrinal, mas também histórico[3]. Pelo valor doutrinal foi considerado digno do título de doutor da Igreja.

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



2. A DOCTRINA E AS FONTES.

O Doutor Místico contava, sem dúvida alguma, com uma boa preparação intelectual para a criação de sua obra. Em primeiro lugar, e como fundamento, seus estudos teológicos na Universidade de Salamanca no momento da grande renovação tomista, iniciada nos fins do século XV e levada ao amadurecimento perfeito por Francisco de Vitoria. Fixemo-nos nos anos em que João de São Matías segue ali os cursos de filosofia e teologia: 1564-68. No curso de teologia teve como professor Mancio de Corpus Christi, que explicava a terceira parte da Suma de Santo Tomás.

A marca da teologia escolástica ficou gravada profundamente em São João da Cruz, como o atesta o prólogo ao Cântico Espiritual. Não só aprendeu uma técnica segura[4], mas também lançou em sua mente os alicerces doutrinários - os princípios - que depois desenvolverá em sua obra, aplicando-os ao campo da mística. Daí provem, como adverte D. Chevalier, a radical conformidade de sua doutrina com a do Doutor Angélico.

Além dos estudos de teologia escolástica - que não se há de limitar exclusivamente a Salamanca -, contava também com uma primorosa preparação no campo da literatura mística. Aparecem vestígios em sua obra; por exemplo: do Pseudo-Dionísio, de Santo Agostinho, de São Gregório Magno. A Imitação de Cristo deve ter sido seu livro de cabeceira. E também os autores da escola renano-flamenca, dos quais tomou vários elementos, que logo transformará seu gênio e sua experiência. O Pe. Crisógono os enumera: a doutrina do "toque" e a da "advertência simples e amorosa" se encontram nas obras de Ruysbroeck; a do "fundo da alma" e da fé "nua e simples", o mesmo que a dos "sinais" que indicam a "passagem" da meditação para a contemplação, pode tomá-las de Tauler [5], feita por Surio, e também uma espanhola, publicada em Coimbra, 1551. Igualmente, Ruysbroeck foi traduzido por Surio para o latim, 1552, fazendo-o acessível.

Podemos citar inúmeros outros autores, dos quais recebeu, talvez, menos influência; não consta certamente que tenha lido São Bernardo[6]; talvez Dionísio o Cartuxo, Herp e Gerson, e, mais provavelmente, seus contemporâneos Osuma e Bernardino de Laredo. E não devemos esquecer de Santa Teresa, mãe e filha

espiritual do Doutrino Místico.

Quanto às citações explícitas ou implícitas desses autores, convém ter em conta o que anota o Pe. Bruno de Jesus Maria, e que tem particular importância na hora de emitir um juízo de valor doutrinal, em especial no tema que é objeto de nossa pesquisa; alude o Pe. Bruno à 'afinidade' e uso dos místicos de Rhin e de Flandes, que é assunto de relevo em São João da Cruz: "Ruysbroeck não distinguiu tão bem como Santo Tomás a ordem sobrenatural da ordem puramente natural. A teologia de São João da Cruz é muito distinta e muito mais fiel a Santo Tomás de Aquino! Não recebeu, através da teoria agostiniana da imagem da Trindade na alma, aquelas influências platônicas que encontramos em Ruysbroeck. Segundo ele, para que a alma se una a Deus, não somente deve ser purificada a natureza pela graça, mas também deve estar radicalmente elevada, e a obra da união depende toda inteira das energias essencialmente sobrenaturais da fé viva"[7]. O mesmo autor anota em outra ocasião que Ruysbroeck outorga lugar 'intermediário' na alma para a graça, as virtudes e os dons, porém em São João da Cruz são precisamente esses os meios que integram e realizam a união com Deus. A distinção entre "união sem intermediários" e os "meios de união" coloca imediatamente São João da Cruz na linha própria da teologia de Santo Tomás, aprendida na Universidade de Salamanca. É um ponto que entra plenamente em nossa perspectiva, pois queremos tratar da fé como "meio de união" da alma com Deus.

A parte estas duas fontes, mais extrínsecas, é certo que intervêm outros elementos na arquitetura do sistema místico de São João da Cruz: o estudo da Sagrada Escritura em geral, e especialmente do Evangelho. Quão fundo calou a Bíblia nele, atestam seus escritos. Logo, a experiência. E não nos referimos à experiência alheia, conhecida através dos livros, mas à experiência própria, tanto pessoal como derivada da direção das almas. Tocamos assim um dos aspectos mais típicos de sua obra, que não é um tratado de especulação mística, mas um testemunho: o testemunho da experiência. Diríamos que a teologia o brindou com os princípios e que os autores espirituais lhe ofereceram frases talhadas e matéria literária para construir uma obra nova, original e robusta, baseada na própria experiência. Uma experiência profunda da realidade sobrenatural que se comunica a alma, uma experiência de vital participação na vida íntima da Santíssima Trindade, uma experiência, em fim, da fé como "meio de união" com Deus.

Tendo, pois, tudo isto em vista, colocamo-nos ante um grave problema: eis que se nos apresenta, em forma de testemunho de uma grande vivência mística, a questão teológica da fé como "meio de união". Que é esta realidade sobrenatural tanto em sua condição ontológica - participação do divino - como em seu dinamismo psicológico? De que maneira lança raízes na alma, como age nela, como se realiza essa simbiose de entendimento humano com a luz divina?

Eis aqui o campo que vamos explorar, a pergunta aberta para descobrir o valor vital e experimental de uma categoria teológica. Eis aí o incitante tema de nosso trabalho.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



3. TEMA DE ESTUDO. DIFICULDADES E MÉTODO DE TRABALHO.

Temos em mãos as Obras completas do Doutor Místico. Entre elas se destaca - e aí se vai centrar nosso estudo - a famosa tetralogia: Subida - Noite Escura - Cântico - Chama.

Não consta com exatidão a data em que estes livros foram redigidos [8]. Porém é seguro que contêm em seu interior, e de modo muito explícito, uma rica doutrina sobre a fé como "meio de união" da alma com Deus. Para a escolha do tema foi determinante a sondagem desta obra e seu enquadramento no marco histórico. Do que estamos dizendo se induz já que, para o estudo do tema da fé em São João da Cruz, partimos do documento-testemunho de sua obra. Um documento, por outro lado, que reflete a formação científico-teológica do Doutor Místico; embora seu principal valor esteja no testemunho da própria experiência, isto não impede que o expresse magistralmente em uma linguagem escolástico-mística e use termos e conceitos comuns em teologia. Porém nele se pode captar a viva e vital realidade da fé, seu dinamismo intra-intelectual, suas conseqüências e efeitos no caminho da união com Deus. Portanto, a escolha do tema de nosso estudo recai sobre um testemunho vivo. Em continuação tratarei de averiguar o que se pode tirar, ao nível de teologia científica, a respeito do conceito ou noção de fé e que propriedades e funções tem.

Meu trabalho consistirá, por conseguinte, na análise dos textos, a fim de estabelecer seu valor formal; isto é, o conteúdo doutrinal que se aninha neles. Toda a primeira parte é dedicada à análise textual. E já se prevê que, junto a valiosos descobrimentos, tropeçaremos também com serias dificuldades. Não me refiro aos problemas estritamente textuais e críticos - dos quais falaremos abaixo -, mas à dificuldade proveniente do estilo do texto que é objeto de nosso estudo.

As obras de São João da Cruz pertencem a um gênero literário único. Não são tratados especulativos. Têm caráter, como já observamos, de testemunho experimental e pretendem servir de guia nos caminhos do espírito. O santo autor, para limpar e iluminar esses caminhos, utiliza a 'poesia' e o 'comentário'. Para a leitura das obras de São João da Cruz, Baruzi propõe como chave a hipótese de

que estão estruturadas em torno de um eixo: a inspiração lírica, da qual parte, animando toda a obra, a linha estrutural. Sem entrar aqui na discussão baruziana, devemos admitir ao menos, à vista dos textos, que o elemento poético tem um papel importante, sobre tudo em Cântico, que é um comentário a um extenso poema. Ao contrário, em Subida e Noite prevalece o comentário explicativo do poema, que vem a ser como o germe de ambas as obras. Por outro lado, o Doutor Místico nem sempre se restringe exatamente ao poema na exposição. Não englobamos neste juízo estimativo, é claro, a obra em si, na qual brilha sempre uma coerência intrépida e incomparável e um desenvolvimento lógico sem fissuras do alicerce ao acabamento. Incluímos nele unicamente a não estrita correspondência comentário-poema, a bivalência das estrofes e, certamente, muitos detalhes lingüísticos. Devemos considerar que se trata de escritos encaminhados para um fim prático, não para fim meramente especulativo. Disto resulta que as palavras e as expressões adquirem em cada instante um sentido concreto, válido para a finalidade primordial, porem não tão válido para a outra. Por isso, o primeiro obstáculo que devemos contornar na análise é o de precisar o sentido exato de uma palavra, de uma idéia ou de uma expressão no caso concreto e no contexto geral: verificar se é unívoco ou é diverso. Sob este aro de precisão caem especialmente os princípios ou axiomas da filosofia e da teologia escolástica, usados por São João da Cruz: ele os usa no sentido preciso e conhecido que têm nessa filosofia e nessa teologia, ou em outro muito peculiar seu? Tropeçaremos durante a análise com este problema. Por exemplo, quando lemos 'substância', 'essência', 'potência', 'meio' e outros muitos vocábulos técnicos.

Acrescentamos ainda que o Doutor Místico pretende explicar a experiência mística empregando um método descritivo. Na descrição abunda o vocabulário escolástico, talvez atribuindo às palavras um significado com novos matizes.

Portanto, as análises levarão a maior e mais extensa parte de nosso estudo, detendo-nos algumas vezes e estendendo-nos no exame de uma palavra ou de uma frase. Só assim será possível chegar à compreensão total do sistema de São João da Cruz.

Quanto a isto, parece-me oportuno notar que não se pode investigar sua doutrina sobre a fé vista solitária ou isoladamente. Entenda-se: não só no sentido de isolar a fé e considera-la separada - coisa absurda, já que sempre fala da fé viva, que agindo pela caridade, une

a Deus -, mas também no sentido de problema desengajado de todo o conjunto doutrinal. Há, certamente, ocasiões em que trata mais ex professo da fé. Porém ainda então não a isola para submetê-la a um exame especulativo. Em geral, o problema vai em companhia dos demais que surgem em torno da vida mística. Por ele devemos buscar a noção da fé no conjunto do sistema, sem perder de vista os complexos elementos que o integram.

Só assim poderemos chegar a uma conclusão, concretizando já a fé, sua índole e suas funções. Porém não pensemos nem imaginemos que o Doutor Místico nos vai dar um tratado completamente elaborado sobre esta virtude, não; ele a aprofunda e descreve principalmente em seu aspecto unitivo. Aqui alcança uma precisão e uma perfeição admiráveis. As outras questões que ordinariamente se estudam nos tratados da fé não as expõe, porque as considera conhecidas ou, no máximo, fazendo leves indicações.

Tal é, pois, o tema preciso de nosso estudo e tal a intenção e o método com que vamos elaborá-lo. Por aqui veremos também a que velocidade caminharemos. Será lenta e sucessiva a tarefa analítica, com a finalidade de fixar primeiramente o valor textual e doutrinal, e em seguida descobrir o perfil próprio da matéria analisada. A exploração sucessiva e progressiva nos conduzirá a conclusões últimas, que irão aflorando no caminho e deveremos ir sublinhando antes da síntese final. Dedico este trabalho à Bem-aventurada Virgem Maria, e rogo-lhe o receba benignamente como homenagem filial.

▪ [*Anterior*](#)

▪ [*Índice*](#)

▪ [*Posterior*](#)



4. O PROBLEMA TEXTUAL. BIBLIOGRAFIA.

Vou usar em meu trabalho a edição crítica das obras de São João da Cruz, feita pelo Pe. Silverio de Santa Teresa.

Porem convém advertir imediatamente que há muitos anos existe uma disputa crítica, ainda não terminada, sobre a autenticidade dos textos sanjoanistas, em especial sobre Cântico. A disputa surgiu a raiz da edição de Obras completas do Santo, preparada pelo Pe. Gerardo de San Juan de la Cruz, que apareceu em 1912 e incluiu um texto de Cântico tomado do manuscrito chamado B. Dom Chevalier negou a autenticidade sanjoanista do códice B, sustentando que o único texto autêntico era o de códice A . O texto B é também conhecido com o nome "códice de Sanlúcar de Barrameda"[9].

A diferença entre um e outro é notável e consiste em várias considerações; por exemplo: o texto B é mais extenso que o texto A; neste só há 39 estrofes, enquanto no outro as estrofes são 40, o que obriga a enumeração distinta nas seguintes, etc..

Segundo Dom Chevalier, o texto B não é de São João da Cruz, mas de algum discípulo seu, que teria manipulado o texto A, isto é, o único autêntico.

Seguiu esta opinião J. Baruzi em sua grande obra, varias vezes citada, acrescentando objeções parecidas contra a autenticidade de Chama B.

Contra as hipóteses de Chevalier e Baruzi reagiram numerosos carmelitas, especialmente o Pe. Silverio de Santa Teresa e o Pe. Gabriel de Santa Maria Magdalena, que defendem a autenticidade sanjoanista de Cântico B. As anotações marginais do códice A indicam uma reelaboração do texto, que terminará nos fornecendo uma nova redação: a do Cântico B.

A crítica carmelitana continuou trabalhando em torno da questão, defendendo sempre a autenticidade do texto B. Na nota bibliográfica se poderá ver algumas referências a estudos sobre o particular. Mais recentemente, o Pe. Juan de Jesus Maria tentou resolver em profundidade e na raiz o problema, a favor da opinião de sua escola [10].

Do ponto de vista prático, vamos seguir em nosso estudo a solução que nos parece justa: utilizaremos a edição das obras de São João da Cruz feita pelo Pe. Silverio de Santa Teresa, que inclui ambos os textos, o A e o B. Quando for o caso, procuraremos usar só aquelas passagens que são comuns a uma e a outra redação, e, no caso de haver alguma variante, a anotaremos expressamente. Deste modo poderemos estar seguros de refletir o pensamento genuíno do Doutor Místico.

Falemos também algo sobre a bibliografia. E a primeira coisa é que, em sua grande maioria, os estudos abrangem a totalidade da obra de São João da Cruz: em uma visão de conjunto, o tema da fé é tratado de maneira muito geral. Outra série de estudos aprofundou especialmente o problema da contemplação e seus derivados: infusa ou adquirida, índole de uma e outra. Ou seja, o tema da fé é estudado sob um aspecto particular ou simplesmente é admitida por hipótese.

Minha intenção é abordar o estudo da fé na obra do Doutor Místico, procurando fixar seu miolo e seu contorno. Existe uma monografia sobre o tema concreto, do Pe. Labourdette[11], porem o que este autor realça é o conhecimento místico. Portanto, vê a fé em sua dimensão funcional, intervindo na contemplação. Meu propósito aponta, melhor, à fé em si, ou seja, a sua dimensão ontológica.

Oxalá que, com a ajuda de Deus, logre meu intento!

Permita-me uma última palavra, uma palavra de gratidão ao Pe. Reginaldo Garrigou-Lagrange, que dirigiu meus passos com sua sabedoria e experiência.

▪ [*Anterior*](#)

▪ [*Índice*](#)

▪ [*Posterior*](#)



A SUBIDA DO MONTE CARMELO

1. MEIO DE UNIÃO.

A quem se aprofunda na leitura de Subida buscando o que São João da Cruz diz sobre a fé, talvez o que mais surpreenda à primeira vista seja a reiteração com que a chama 'meio de união' da alma com Deus.

Este modo de definir ou de expressar a função da fé, tão perceptível em Subida, rareia em Noite Escura e desaparece quase completamente em Cântico espiritual e em Chama viva de amor.

Diríamos, observa o Pe. Bruno, que o Doutor Místico quis destacar nas duas primeiras partes de sua tetralogia o sobrenatural criado das virtudes teologais e dos dons, enquanto nas restantes se preocupou em realçar o sobrenatural incriado[12].

Por conseguinte, o fio condutor de Subida é a fé como meio de união, tema que exporá de muitas maneiras.

Para compreender melhor este feito textual, vamos selecionar, entre as numerosas passagens que repetem a mesma idéia, algumas de conteúdo mais significativo:

a) Repete
freqüentemente
essa idéia com
a máxima
simplicidade
falando da fé:
"A fé é meio
para unir a
alma com
Deus".

b) Não é raro
tampouco que
diga o mesmo

com expressões equivalentes, como quando ensina que pela fé a alma se aproxima ou se dirige à união com Deus; "adiantar-se no caminho da união"[13], "encaminhar a alma pela fé à união divina"[14], "caminhar pela fé"[15], "ir" ou "subir pela fé"[16]. O mesmo parece expressar com as palavras que usa atribuindo à fé a função de "guia" para a união[17].

c) Outras vezes esse puro meio - a fé - aparece adornado com algum adjetivo, de valor mais literário e poético que filosófico e exegético.

Assim, por exemplo, quando chama à fé "o admirável meio"[18], ou lhe dá qualificativos semelhantes.

d) Maior atenção exigem outras passagens, também abundantes, nas quais a adjetivação de "meio" supõe, na linguagem teológica, em geral, um valor conceitual determinado. Nestes casos é preciso aplicar ao texto em questão um critério exegético. Deste tipo são, entre outros, os textos seguintes:

"Fé é meio próximo para subir à união de Deus"[19]; "a fé é o meio próprio e proporcionado

para a união
com
Deus"[20]; "a
fé é o próximo
e
proporcionado
meio ao
entendimento
para que a
alma possa
chegar à
divina união
do amor"[21];
"a fé é o único
meio próximo
e
proporcionado
para que a
alma se una
com
Deus"[22]; "a
fé é meio
próximo para
ir adiante"[23],
onde, segundo
se deduz do
contexto, a
expressão
"adiante" não
significa outra
coisa senão "à
união"; "a fé é
meio legítimo
e próximo para
a união com
Deus"[24],
onde "meio
legítimo",
examinando-
se
atentamente o
texto inteiro do

**capítulo,
significa "meio
justo".**

**Enfim, ainda
achamos outra
expressão
deste tipo,
única e
isolada, em
Noite escura:
"Caminhar em
obscura e pura
fé, que é meio
próprio e
adequado pelo
qual a alma se
une com
Deus"[25].**

Trata-se, certamente, de qualificações usuais na filosofia escolástica. Porém por essa mesma razão, antes de asseverar ou estabelecer algo a priori, devemos averiguar seu sentido exato em cada caso. Por este caminho será possível saber como o Doutor Místico utiliza a terminologia escolástica e como em sua obra se entrelaçam elementos filosóficos com elementos descritivos e poéticos com a finalidade de nos mostrar, de modo muito sugestivo, os efeitos da profunda experiência mística.

Digamos, pois, de imediato: nas últimas passagens que citamos, os adjetivos não desempenham um mero papel de ornamento literário, mas servem para determinar melhor a função da fé como meio de união do entendimento com Deus. Assim, pois, o alcance destes adjetivos, tal como se depreende da leitura dos textos, nos brinda um primeiro rastro luminoso para penetrar na natureza íntima da fé. Mas, por outro lado, esses textos não manifestam sempre a razão suficiente de porque se dá à fé um qualificativo aqui, e ali outro. Evidentemente, o Doutor Místico não destinou seus escritos às pesquisas dos investigadores, e menos ainda aos doutores ou aos estudiosos críticos; destinou-os principalmente às almas contemplativas, com o fim de encaminha-las à união com Deus,

como se pode ver no prólogo a Subida. Se, portanto, tivéssemos que escolher algum texto chave para nossas pesquisas, nos fixaríamos em Subida II 8. E não em vão, já que ele nos remete ao coração de nosso tema. Na realidade, nos capítulos 8 e 9 de Subida II, que expõem uma doutrina positiva da fé, vê-se manar um princípio cujo raio de ação abarcará todo o sistema sanjoanista. De modo análogo, no mesmo lugar aparece indicada com exemplos, e em continuação teologicamente explicada, a noção de "meio":

*"É conhecido
que, segundo
as regras da
filosofia, todos
os meios
devem ser
proporcionados
ao fim e devem
ter alguma
conveniência e
semelhança
com o fim, de
modo que
bastem e
sejam
suficientes
para que por
eles se possa
conseguir o
fim que se
pretende"[26].*

Temos neste texto algo de definição: o meio proporcionado deve possuir todas aquelas qualidades que se requer para conseguir o fim ou faça possível quem tende a ele alcança-lo. Pois bem, não se trata de qualidades quaisquer cuja propriedade essencial, determinada pelo fim mesmo, consiste em fazer o meio ser 'proporcionado', 'acomodado'. Neste sentido, lemos no mesmo capítulo: "meio proporcionado" para obter o fim[27]; "para que por eles se possa conseguir o fim" devem ser suficientes; "tal que baste e seja suficiente".

Portanto é obvio que as exigências do fim, tomado objetivamente, se impõem a tal meio e este fica determinado por elas.

E já que as referidas qualidades são designadas como "conveniência e semelhança com o fim", é necessário averiguar sua razão última de ser, prosseguindo a análise do texto até que vejamos claramente quais constituem esse meio de união com Deus.

Os exemplos, sem dúvida, apresentados até agora, nem sempre incluem com precisão todas as qualidades resenhadas. Isto é evidente sobretudo no primeiro exemplo: quem deseja ir a uma cidade determinada deve caminhar por tal via, e não outra; ou seja, por aquela que leva a essa cidade.

Certamente, podemos encontrar neste exemplo a razão de certa "conveniência" ou proporção entre meio-via e fim-cidade; porém em que sentido a razão de "semelhança"?

O outro exemplo evidencia melhor todos os requisitos. Trata-se de um exemplo clássico: "Para se juntar e unir o fogo com a madeira para queima-la, é necessário que o calor, que é o meio, disponha a madeira primeiro com tantos graus de calor, que tenha grande semelhança e proporção com o fogo".

Portanto, a transformação da madeira em fogo é obtida mediante o calor, já que este, por sua propriedade essencial, dispõe a madeira para que tome forma de fogo. Porém isto não ocorre se o calor não alcança determinado grau; de forma que seja capaz de transformar a madeira em brasa.

Vemos otimamente neste exemplo a razão de proporção, e também a razão de semelhança.

Que tiramos, claramente, destes exemplos sobre o meio proporcionado?

Quando o Doutor Místico fala do "meio", parece que está intuindo uma realidade; mais ainda, sua natureza em relação ao fim, e se pergunta sobre as qualidades dessa realidade, e postula para ela tal índole, que a faça intrinsecamente proporcionada à obtenção do fim.

De tudo isso pode-se induzir a seguinte conclusão: chama-se meio

proporcionado o que, por sua própria natureza, é suficiente para conseguir o fim. Isto é, com efeito, o que o define: o que lhe é próprio e tem dentro - quod est in re-, como o rumo no caminho e o poder esquentar e queimar no fogo, para a consecução do fim.

Só o "meio proporcionado" goza deste privilégio, que é o que explica plenamente sua razão de ser. O resto dos adjetivos, não.

Sem dúvida, o Doutor Místico os usa de maneira substitutiva algumas vezes e de maneira completiva outras. Assim, por exemplo, no mesmo texto de Subida II 8, um pouco mais abaixo, emprega a expressão "meio próprio" para dizer o mesmo, ou seja, a força inata do calor para transformar a madeira em fogo.

Atendo-nos às palavras, não é a mesma coisa dizer "meio próprio" ou "meio proporcionado", já que o primeiro significa que, entre muitos outros incapazes de conduzir ao fim, só ele é capaz; o segundo acrescenta e nos esclarece o motivo pelo qual é único: a proporção.

Isto é o que se depreende da análise do texto sanjoanista. Sem dúvida trata-se em ambos os casos de expressar coisas muito parecidas. E, além disso, o Doutor Místico não manifesta a menor preocupação por ulteriores distinções. Basta, pois, também para nós.

Algo parecido sucede em Subida II 24,8, onde encontramos "meio próximo": envolve as mesmas condições que o "meio proporcionado", expressão usada em Subida II 8; a saber, a razão de "proporção e conveniência", que o fazem apto e útil para conseguir o fim. Em Noite II 2 aparece a expressão "meio adequado"; porem nem a fórmula nem o contexto em que está engravado acrescentam nada especial ao que já sabemos. Trata-se, a nosso parecer, de uma expressão que pertence à mesma família que as anteriores, e a usa para dizer o mesmo.

Encontramos ainda outra fórmula: "meio legítimo". Talvez estejamos diante de um novo matiz. O contexto em que se acha - Subida II 30,5 - sublinha com traço mais forte a oposição deste meio para a união com Deus, se justa e adequadamente desfruta de tal título, e as "palavras interiores", com as quais o compara, que, sem nenhuma força inata, pretendem função análoga. O Doutor Místico precisa que

a 'habilidade' das "palavras interiores" para essa função deve ser examinada a fundo e deve contrastar com os problemas que derivam e transparecem pelos efeitos, para que, finalmente, se possa separar bem o que é apto e o que é inepto; e, uma vez feita a separação, veremos que são muito insuficientes e muito inferiores ao meio legítimo e próximo, que é a fé.

Do exposto anteriormente, concluímos, portanto, que as adjetivações que nos textos do Doutor Místico acompanham "meio" têm forte sabor de linguagem escolástica e em geral tentam perfilar a mesma idéia . Alem disso, a análise separada de cada caso não apresenta resultados reveladores. No texto sanjoanista aparecem os adjetivos ligados ao substantivo fé. Posteriormente, é neste contexto ideológico que devem ser examinados para que evidenciem seu sentido pleno e cabal.

As análises prévias servem, sobretudo, para não atribuímos a elas, a priori , mais do que significam; e, por sua vez, essas análises nos aproximam de um estabelecimento mais próximo da questão fundamental; permitem-nos ver, efetivamente, que a fé, enquanto meio de união, deve estar dotada de algumas qualidades que proporcionem suficientemente a ela a condução ao fim. Estas qualidades devem ser tão peculiares suas como o são o rumo ao caminho, e o calor ao fogo.

Temos, portanto, isolado um primeiro elemento para definir a natureza da fé segundo o pensamento sanjoanista.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



2. PROPORÇÃO DE SEMELHANÇA.

Prossigamos a análise de Subida II 8. Na explicação da idéia básica parece que o Doutor Místico ilumina com maior clareza que nos exemplos citados o sentido de "meio proporcionado". Em Subida II 8,3 introduz de imediato uma aplicação luminosa: Todo meio, seja qual for, tem que unir o entendimento com Deus.

Estamos diante do estabelecimento direto da questão da fé dentro da área de sua própria natureza:

***"De onde, para
que o
entendimento
se venha a unir
nesta vida com
Deus segundo
se possa,
necessariamente
deve tomar
aquele meio que
une a Ele e tem
com Ele
semelhança
próxima".***

Eis aqui o ponto central no qual as qualidades próprias do meio proporcionado manifestam seu pleno valor. Trata-se aqui, evidentemente, de meio de união com Deus, de um meio ao qual a razão de semelhança é imprescindível. Pois bem, essa qualidade absolutamente necessária nenhuma criatura possui:

***"Entre todas
as criaturas
superiores
ou inferiores,
nenhuma
existe que
proximamente
se aproxime
de Deus nem
que tenha
semelhança
com seu
ser".***

Poderíamos expressar a afirmação em forma causal, aplicando o critério antes aludido: nenhuma criatura pode se aproximar de Deus, porque nenhuma possui semelhança com seu ser.

É, no fim das contas, o que o Doutor Místico diz na continuação:

***"Porque,
embora
seja
verdade
que todas
têm, como
dizem os
teólogos,
certa
relação
com Deus
e traços de
Deus,
umas mais
e outras
menos
segundo
seu grau
de
excelência,
entre Deus***

***e elas não
existe
nenhuma
relação
nem
semelhança
essencial,
antes a
distância
que existe
entre seu
divino ser
e o delas é
infinita".***

O texto é extremamente valioso porque permite interpretar o que para ele significa "semelhança". O Doutor Místico se adapta à opinião comum dos teólogos, que afirmam que entre Deus e as criaturas há certa semelhança quanto ao ser ('in ratione entis', ou melhor, 'in ratione essendi'). Ou seja, enquanto existem, enquanto têm ser, as criaturas são semelhança (analógica) de Deus; mais ainda: quanto maior perfeição de ser têm, tanto melhor nesta ordem se assemelham a Deus. O que se nega é a "semelhança essencial": entre o que Deus é e o que é qualquer criatura, por mais perfeita que seja, não há semelhança alguma, mas infinita distância.

O texto sanjoanista aponta claramente para o plano das essências. Suas palavras repetem, quase com idênticas palavras, a fórmula do concílio Lateranense IV:

***"Entre o
Criador e a
criatura não
pode haver
tanta
semelhança,
que a
dessemelhança
entre eles não
seja
maior" (Inter
Creatorem et
creaturam non
potest tanta
similitudo
notari, quin
inter eos maior
sit
dissimilitudo
notanda -
Denz. 432).***

A passagem citada de São João da Cruz reduz claramente essa dessemelhança ao plano da essência. Portanto, nenhuma criatura, ainda que a mais perfeita, pode se igualar por natureza à divina essência. O que Deus é, seja o que for, é absolutamente dessemelhante ao que é qualquer criatura, porque não há semelhança essencial possível entre a Divindade e qualquer natureza criada.

O pensamento do Doutor Místico está livre de qualquer filete de ambigüidade. Porém ainda assim convém insistir que no texto trata-se propriamente da absoluta distinção entre a realidade divina e a realidade criada de ambas as naturezas. E, sob este aspecto, o que o Doutor Místico está nos propondo é a distinção entre o natural e o sobrenatural. A razão da "distância infinita" não se baseia precisamente em que as criaturas distam ou se distinguem infinitamente de Deus, mas na falta de "semelhança essencial". Em resumo: a diferença de natureza fundamenta, no texto citado, a distinção absoluta Deus-criatura.

A afirmação da absoluta distinção entre o natural e o sobrenatural desempenha o papel de premissa maior de um silogismo que a rigor se encontra no texto e que verdadeiramente informa toda a doutrina mística de São João da Cruz, constituindo um belo ornamento de sua lógica incomparável, como seus comentadores têm ressaltado e celebrado com freqüência.

Tratemos, pois, de procurar a premissa menor no texto. Para isto será necessário recordar de onde brota toda a questão da "semelhança essencial". Já vimos que nasce do "meio proporcionado". Que é essencial à razão de tal meio. Negando, como ressaltamos, "semelhança essencial" de qualquer criatura, por muito perfeita que seja, a Deus, é fácil pôr sobre a mesa a seguinte conclusão: nenhuma criatura pode servir de meio proporcionado para a união com Deus, já que entre criatura e Deus existe dessemelhança essencial.

Em que se fixa a carência de "semelhança essencial"? Na natureza mesma, já que o ser é constituído por sua própria natureza. A natureza da criatura aparece, portanto, como "o lugar próprio" e como a causa da "dessemelhança". De onde qualquer criatura deve ser excluída da função de meio proporcionado para a união com Deus. Na linha da natureza não existe proporção de semelhança entre o Criador e a criatura. Segue-se, pois, que as criaturas não podem servir de meio para a união com Deus.

Devemos acrescentar ainda: não podem constituir meio de união com Deus em relação ao entendimento:

***"Todas as
criaturas não
podem servir
de meio
proporcionado
ao
entendimento
para chegar a
Deus".***

As últimas palavras são uma reveladora e bela surpresa: "chegar a Deus", alcançar a Deus, colocar o entendimento de maneira efetiva

na Divindade até tocar a íntima essência de Deus.

A robusta expressão - "chegar a Deus" - determina por sua vez, de um modo novo, a razão da semelhança, reduzindo-a ao plano da representação: nenhuma criatura, invadida pela luz de seu próprio entendimento, é capaz de revelar ou desvendar a essência divina (Subida II 8,3).

Este é o sentido do texto de Subida II 8,3. Já indicamos como esta distância entre Deus e a criatura se emprega aqui à área dinâmica, ou seja, em relação à potência cognoscitiva. E então a razão da "semelhança" adquire um novo valor: passa da ordem real para a ordem intencional.

Por conseguinte, tudo o que estamos explorando nos oferece um largo panorama para a compreensão de todo o tema: como se apresenta e se resolve o problema da fé nas obras de São João da Cruz.

A epígrafe do capítulo ilumina com forte luz a oposição ou negação de que as criaturas possam, por si, servir de meio para a união com Deus. Como regra diz em seguida:

***"Não há
semelhante
a ti entre
os deuses,
Senhor
(Sal 85,8),
chamando
deuses
aos anjos
e almas
santas. E
em outro
lugar:
Deus, teu
caminho
está no
santo. Que
Deus
grande***

***existe
como
nosso
Deus? (Sal
76,14).
Como se
dissesse:
O caminho
para vir a
ti, Deus, é
caminho
santo; isto
é, pureza e
fé".***

Assim, a fé fica imediatamente elevada acima das mais altas criaturas. Todas elas, com efeito, se excluem como meio para a união, papel que se reserva para a fé. Ela é o meio proporcionado de união. Portanto, entranha uma semelhança essencial com Deus.

Quer ele dizer que existe, de alguma maneira, conformidade entre a essência da fé e a Divindade, que há alguma 'conveniência'. Porém seguidamente, devemos lembrar, isto ocorre na ordem do entendimento, que se une a Deus pela fé, e, por conseguinte, esta é o meio proporcionado.

Em conseqüência, e sem ultrapassarmos os limites, podemos insinuar: o breve e denso texto de Subida II 8,3 nos apresenta meridianamente a questão da fé, indicando ao mesmo tempo, se bem que ainda de um modo genérico e confuso, sua própria índole entitativa e intencional.

Já indiquei anteriormente que o texto acima contem expressamente formulado o silogismo que vem a se constituir a chave de abóbada da "lógica mística" de São João da Cruz. Caberia propor ou reduzir a forma simplificada esse silogismo. Eis aqui:

**[M] -
Nenhuma
criatura, vista
na natureza
que a
constitui,
possui
semelhança
essencial
com Deus.**

**[m] - Mas tal
semelhança é
necessária
para exercer
a função de
meio
proporcionado
de união com
Deus.**

**[Concl.] -
Portanto,
nenhuma
criatura, em
seu ser
natural, pode
servir de
meio
proporcionado
para a união
com Deus.**

Este primeiro silogismo se projeta a toda a doutrina mística de São João da Cruz, invadindo-a e informando-a profundamente.

O segundo silogismo se refere já concretamente à fé, tirando do anterior a afirmação fundamental sobre sua natureza:

**[M] - A fé
serve de meio
proporcionado
para a união
do
entendimento
com Deus.**

**[m] - Pois
bem, o meio
proporcionado
de união com
Deus deve
possuir uma
semelhança
essencial
com Ele.**

**[Concl.] -
Portanto, a fé
possui tal
semelhança
som Deus. É,
pois, um meio
possuidor da
"proporção
de
semelhança".**

Graças a esta argumentação, vemos nosso tema centrado em sua exata perspectiva. Igualmente, a "semelhança essencial" nos introduz, sem titubeios, nas entranhas e ordem das essências: ao negar a possibilidade às criaturas, a negação se refere unicamente a suas essências; ao atribuir a possibilidade à fé, estamos já tocando em sua essência mesma. Deste modo, fica bem estabelecida a questão sobre a natureza da fé segundo São João da Cruz: o constitutivo da fé é algo que se assemelha à Divindade, já que a fé se fundamenta nessa semelhança.

Simultaneamente, no texto sanjoanista citado se concede à semelhança uma ordem própria relativamente ao entendimento: a fé

tem valor de semelhança por sua índole intelectual, e, em consequência, une essa potência a Deus. Deste ponto de vista, o texto é de máxima importância para resolver nosso problema. Teríamos que partir, portanto, desta tese: a fé faz com que Deus seja evidente ao entendimento, e disso nenhuma criatura é capaz, por muito elevada que seja. A fé, pois, por sua essencial semelhança, pode unir o entendimento a Deus.

Dito em termos mais simples: a fé possui uma semelhança essencial com Deus enquanto entende. E isto nos situa em uma ordem ou plano intencional.

Ambos os aspectos, segundo se depreende da análise, estão latentes e ainda patentes no texto sanjoanista.

Quanto ao primeiro, fixam-se os limites diferenciais entre o natural e o sobrenatural: a fé penetra a fronteira do sobrenatural. Possui, portanto, aquela "relação e semelhança essencial com Deus" de que carecem inclusive as supremas criaturas naturais. Com isto chegamos à íntima essência da fé, que lhe permite desempenhar a função de meio de união com Deus.

Quanto ao segundo, já que a "semelhança essencial" é atribuída em relação a sua capacidade intelectual, a fé se perfila como uma virtude que faz com que o entendimento alcance a Deus segundo a essência divina.

Isto abriga o contexto sanjoanista, e se verá melhor ao analisar Subida II 8, 4-5. As outras criaturas não podem elevar o entendimento até a essência divina, nem o entendimento que lhes é conatural é capaz, por si só, de lográ-lo. Pelo contrário, a fé sim. Por que? Porque as demais criaturas não têm em si mais que sua própria essência; ao passo que a fé possui em sua essência uma "semelhança" com a essência de Deus.

Daqui se deduz que desempenha a função de meio proporcionado em um plano intelectual por duas razões:

- primeira -
por sua
essencial
semelhança
com Deus.
Ou seja, por
pertencer à
ordem
sobrenatural;

- segunda -
por incluir
essa
semelhança
essencial
uma relação
direta com a
virtude ou
potência
intelectiva.

Ambas as dimensões - a entitativa e a intencional ou dinâmica - determinam que a fé pode servir de meio proporcionado para a união do entendimento com Deus.

E, por isso, o texto de Subida II 8 é, na realidade, chave e eixo de nossa investigação.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



ANOTAÇÕES.

1. Escreve o Pe. Labourdette a propósito da noção de "sobrenatural" nas obras de São João da Cruz:

***"Sobrenatural...
A diferença
das duas
ordens
aparece
presente em
seu
pensamento
como uma
diferença de
nível".***

Alude, certamente, à passagem de Subida II 4,2:

***"Sobrenatural
quer dizer o
que sobe
sobre o
natural; logo
o natural fica
abaixo".***

E prossegue o Pe. Labourdette:

**"Tratando da
união divina,
'sobrenatural'
havia sido
considerado
e definido do
ponto de
vista de sua
apresentação
concreta,
psicológica,
na alma que
o recebe.
Além disso
havia sido
descrito
como um
modo de
operar
totalmente
diverso do
modo
natural". E
anota
depois: "O
termo
'sobrenatural'
não tem, na
linguagem
de São João
da Cruz, o
significado
determinado
e único que
se costuma
atribuir
geralmente a
ele. Por isso,
o Pe.
Crisógono (o.
c., I p.231-43)
adverte com
razão que**

**seu sentido
deve ir
ficando mais
preciso à
medida que
aflora no
contexto
sanjoanista.
Porem o
mesmo Pe.
Crisógono
emprega um
método
defeituoso
ao partir da
noção
teológica de
sobrenatural
quoad
substantiam
e de
sobrenatural
quoad
modum para
fixar, ao
menos em
algumas
passagens,
o sentido
exato do
termo. Na
verdade, as
realidades
de que fala o
Doutor
Místico
podem se
reduzir e
compreender,
por
transposição,
segundo
essa**

***distinção;
porem deve-
se ter
presente que
seu
vocabulário
não se refere
diretamente
a ela, já que
seu ponto de
vista é
sempre
muito
concreto".***

Suas palavras expressam, certamente, o que encontramos nos textos: em nenhum se encontra outra noção de "sobrenatural" mais abrangente que a citada, que é, como vimos, nominal. Se, ao contrário, o discurso sanjoanista fala de realidades - que são as essenciais e constitutivas de toda a síntese -, estas resultariam incompreensíveis e até inomináveis prescindindo dessa distinção. Isto vale também para o texto em questão, já que seria ininteligível sem distinguir entre o sobrenatural e o natural. E o veremos confirmado quando mais abaixo analisarmos os textos de São João da Cruz que tratam da união natural e da união sobrenatural.

Poderíamos inclusive afirmar que as duas ordens - a natural e a sobrenatural - o Doutor Místico distinguiu com suma precisão e que nessa distinção se apoia o edifício de sua doutrina até as últimas conseqüências.

É certo que as palavras são múltiplas. Sem dúvida, nossa exploração não vai em busca de palavras, mas de realidades. Por outro lado, não é lícito submeter o texto sanjoanista a noções e distinções preparadas a priori, prendendo-o como a um prisioneiro entre regras. Porem, quando a coisa ou realidade aparece clara através da análise, parece-me que não há inconveniente em reter os nomes. Isto vale aqui, tratando do natural e sobrenatural, e valerá, sobretudo, mais abaixo, quando indagarmos o pensamento sanjoanista sobre "a noite ativa do espírito".

Em uma palavra: Considera o Doutor Místico o 'sobrenatural' "do ponto de vista de sua apresentação concreta, psicológica, na alma que o recebe"?

Na maioria das vezes, sim. Sem dúvida, em outras ocasiões já não é possível responder tão categoricamente. Por exemplo, em Subida II 5, onde a união de semelhança aparece como "Deus" que "comunica o ser sobrenatural".

Este texto corrobora minha convicção de que o tema da fé não foi abordado por São João da Cruz somente na linha da ação ou sob o aspecto dinâmico - o que ocorre principalmente na dinâmica da contemplação -, mas que o enfoca, antes de tudo, na linha do ser ou sob o aspecto entitativo. E, portanto, sua função na contemplação depende de sua realidade íntima e dela deriva.

Cabe ainda fazer uma última observação: o sentido do termo "sobrenatural", que o Pe. Labourdette nos oferece extraíndo-o das obras de São João da Cruz, poderia talvez ser explicado a partir de outra angulação. Consta certamente que nos escritos do Doutor Místico há poucos elementos de pura especulação e abstração. Tudo o que se estuda na teologia teórica tem, nos escritos de São João da Cruz, um valor primordialmente vital. De alguma forma roça questões especulativas e abstratas, porém sempre argumentando pela experiência, e por esta via as esclarece. Este enfoque redundaria necessariamente na maneira de apresentar e de escrever sobre as realidades místicas[28]. Por ele seria inútil buscar aí um tratado de pura teologia. Não obstante, se penetrarmos na profundidade e firmeza da letra, descobriremos a presença da letra e da alma da teologia clássica.

2. Quando se reflete sobre a semelhança essencial da fé com a Divindade, semelhança abertamente afirmada no texto de Subida II 8, parece sermos obrigados a desfazer a teoria proposta por J. Baruzi [29], que o Pe. Chevalier chama "mística da universalização do entendimento"[30].

Convém, sem dúvida, distinguir. Há, efetivamente, alguns textos que, considerados de maneira isolada - como Subida II 16,7 -, induzem a pensar que o entendimento projetado na união com Deus deve ultrapassar os limites de qualquer fronteira. Esta 'ultrapassagem' é atribuída à fé. Porém a semelhança sobrenatural

essencial da fé com a Divindade afirmada corajosamente em Subida II 8, fecha o caminho para a aceitação da hipótese que atribui a algo natural a capacidade de transcendência designada como "universalização do entendimento". A hermenêutica exata do pensamento sanjoanista não deve perder de vista o que em Subida II 8 diz a respeito da índole essencialmente sobrenatural da fé. Com absoluta firmeza diz aí que a fé transcende a ordem da criatura, a ordem de qualquer limite criado, porque é sobrenatural em sua essência e porque está dotada de uma semelhança essencial com a Divindade. E, portanto, o ultrapassar qualquer "modo limitado" tem em São João da Cruz seu fundamento radical nesta semelhança essencial em relação à Divindade. Ou seja, em sua íntima sobrenaturalidade.

Assim vemos, uma vez mais, que o núcleo da questão da fé segundo São João da Cruz está indicado na breve e densa passagem de Subida II 8,3. A semelhança essencial com a Divindade e sua índole intelectual constituem o canal ideológico pelo qual a fé viaja continuamente nas obras do Doutor Místico.

Para corroborar o acerto da sobrenaturalidade da fé é oportuno analisar agora o texto de Subida II 5, onde declara 'ex professo' seu conceito de união.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



3. O QUE É A UNIÃO DA ALMA COM DEUS (SUBIDA II 5).

De ponta a ponta, a obra de São João da Cruz trata primordialmente da união da alma com Deus: que é, quais são seus meios próprios, como e por que vias se consegue esta união, qual é sua forma definitiva. Em torno destes pontos se desenvolve materialmente sua tetralogia. E percebe-se com clareza desde o prólogo de Subida até a última página de Chama.

Pois bem, se a fé está subordinada à união , como o meio ao fim, podemos ver quão importante é para nosso intento fixar a idéia de união com a maior precisão possível, pois sabemos que os meios devem ser proporcionais aos fins que pretendem alcançar. Por sua ordenação intrínseca ao fim, é obvio que a índole específica da fé aparecerá mais claramente através da noção de união.

São João da Cruz distingue em Subida II 5,3 duas espécies de união da alma com Deus: uma natural, que chama também substancial ou essencial; outra sobrenatural, e esta é, propriamente falando, a 'união de semelhança'.

A primeira consiste na presença substancial de Deus em qualquer alma, inclusive na do maior pecador:

***"Deus, mora em
qualquer alma e
a assiste
substancialmente,
ainda que seja a
do maior pecador
do mundo".***

Esta primeira união, que consiste no fato mesmo da presença substancial de Deus na alma, resulta da comunhão no ser natural, e está, portanto, vinculada à criação e conservação:

***"Deus está
sempre na
alma dando-
lhe e
conservando-
lhe o ser
natural com
sua
assistência".***

Porem não é esta a união que São João da Cruz quer explicar em suas obras. Ele se ocupa com a segunda, ou seja, a união sobrenatural. Por isso, depois da necessária e passageira alusão à união natural, esboça, com esplêndida visão de conjunto, o que é e como deve ser entendida a união sobrenatural.

O elemento primordial para distinguir estritamente a união sobrenatural de qualquer união natural é a diferente espécie de comunicação; não se trata já de uma comunicação no ser natural, mas de uma comunicação sobrenatural:

***"embora seja
verdade que
[...] Deus está
sempre na
alma dando a
ela e
conservando-
lhe o ser
natural com
sua
assistência,
contudo, não
lhe comunica
sempre o ser
sobrenatural".***

Este segundo tipo de comunicação se realiza mediante a graça e a caridade (mediante o amor):

**"porque
este não
se
comunica
senão
por amor
e graça,
na qual
nem
todas as
almas
estão".**

Mais ainda: esta comunicação sobrenatural se verifica em almas distintas segundo diferentes graus, que correspondem à diferença de intensidade da graça e do amor.

Mais abaixo se verá melhor a importância própria do amor para a realização da união. No momento basta assinalar que o Doutor Místico insiste, no texto que estamos analisando, no papel decisivo do amor para conseguir e aumentar a união. Assim resulta também assinalada a índole dinâmica da união de que trata: a união consiste na comunicação sobrenatural do ser de Deus mediante a graça e o amor. E o amor torna possível seu crescimento.

Esta união sobrenatural através da comunicação da graça e do amor é designada pelo Doutor Místico como uma 'nova geração', como um 'nascimento' dos filhos de Deus. São João da Cruz aplica aqui as passagens típicas de Jo 1, 13 e 2, 15. Sem dúvida, nos damos conta imediatamente que nesta breve panorâmica da união já se escuta uma nota verbal de máximo valor na teologia sanjoanista da graça e do amor: a transformação. Sua característica peculiar é um efeito do amor, que é o que produz a união sobrenatural, como veremos mais detidamente analisando Subida I 4: o amor é o que produz o aumento da união, e é também o que torna possível os diferentes graus de transformação. Pelo amor, ademais, a função unitiva e transformadora redundante na vontade. A seguir, São João da Cruz recorrerá a uma espécie de axioma, com o qual topamos em Subida II 5 e logo em muitas passagens mais:

***"Deus se comunica
mais àquela alma
que está mais
adiantada no amor,
isto é, àquela que
tem sua vontade
mais conforme à
vontade de Deus. E
a que a tem
totalmente
conforme e
semelhante, está
totalmente unida e
transformada em
Deus
sobrenaturalmente".***

Deste modo vemos que, por intervenção do amor, a união psicológica se reduz à conformidade da vontade humana com a vontade divina.

Acrescentamos ainda que esta conformidade é considerada de um ponto de vista objetivo, e assim, São João da Cruz repetirá insistentemente:

***"a união
sobrenatural
se dá
quando as
duas
vontades -
a saber, a
da alma e a
de Deus -
estão de tal
modo
conformes,
não
havendo
em uma
nada que***

***contrarie a
outra".***

Portanto, esta união é uma comunicação que consiste na conformidade de vontades, progride pelo amor e pelo amor expressa seu aspecto psicológico. Tal amor possui, simultaneamente, capacidade transformadora.

Que entenderemos por "transformação"? São João da Cruz afasta imediatamente a possibilidade de uma interpretação panteísta: não se trata de uma transformação substancial ou essencial, mas de uma transformação participada. O poeta São João da Cruz nos esclarece seu pensamento primeiramente com uma imagem brilhante: a do vidro investido pelos raios do sol, analogia famosa e muito conhecida. Observa o Doutor Místico que se os raios solares encontram um vidro limpo e transparente, tanto melhor lhe comunicará sua claridade, seu influxo luminoso, suas qualidades específicas; e se o vidro estiver absolutamente puro, absolutamente transparente, então o sol se comunicará com ele em tal grau que o fará 'transluminoso', brilhante com a mesma luz que brilha o sol, de forma que o confundiríamos com ele, embora não se tenha transformado essencialmente no sol, uma vez que não perdeu sua natureza de vidro, evidentemente distinta da natureza do sol. O que ocorre é que está participando em altíssimo grau da claridade solar: "embora se pareça com o raio, tem sua natureza distinta do mesmo raio; mas podemos dizer que aquele vidro é raio ou luz por participação".

Eis aqui, através de uma esplêndida analogia, toda a teologia da comunicação sobrenatural pela graça e amor e da transformação participada. De maneira análoga, pois, a alma participa da comunicação sobrenatural pela graça e pelo amor e, em virtude deles acaba por transformar-se, por participação, na mesma luz de Divindade.

"A alma [...] logo fica esclarecida e transformada em Deus, e Deus lhe comunica seu ser sobrenatural, de tal maneira que parece o mesmo Deus e tem o que o mesmo Deus tem. E esta união se realiza quando Deus faz à alma esta sobrenatural mercê, pela qual todas as coisas de Deus e da alma são unificadas por transformação participante; e a alma mais parece Deus que alma, e ainda é Deus por participação. Embora seja verdade que conserve seu ser naturalmente tão distinto de Deus quanto antes, ainda

***assim está
transformada".***

Portanto, a transformação mais profunda não ultrapassa nunca os limites da participação. E, posto isto, já pode o Doutor Místico afirmar da alma: "é Deus por participação".

Todas estas explicações põem em relevo, unicamente, como as realidades sobrenaturais, que na teologia teórica são expostas a nível de pura especulação, são expressas de maneira muito mais plástica e viva no mundo e na linguagem da experiência mística.

Vemos que o Doutor Místico apresenta a união como o fim de todos os desejos da alma, como uma participação sobrenatural com Deus, como uma participação da Divindade por graça e amor. E que a força inata desta é capaz de crescer até a transformação, isto é, até a união transformadora com Deus.

No amor também se inclui o aspecto especificamente psicológico: a conformidade da vontade humana com a vontade divina, que é conformidade objetiva: "não havendo em uma, nada que contrarie a outra". Daí deriva a conformidade ou união moral: o mesmo querer, o mesmo não querer.

Os grandes fundamentos que sustentam o edifício sistemático da doutrina do Doutor Místico sobre a união podem ser condensados em três palavras:

**Comunicação
- participação
-
transformação.**

A participação corresponde à comunicação, explica sua íntima natureza e dá sua medida, e, ao mesmo tempo, tende à transformação, dentro dos limites da participação, em forma de amor e por sua força. Isto é, à transformação participada de amor.

A doutrina de São João da Cruz sobre a união se encontra em germe

nesta passagem de Subida II 5; logo, ao longo de toda sua obra, o germe irá se desenvolvendo e frutificando.

Para nosso intento, ou seja, para indagar seu pensamento sobre a natureza da fé, este capítulo é fundamental. Nele podemos, ademais, verificar a interpretação que fizemos acima de Subida II 8: a distinção do natural e do sobrenatural ali exposta corresponde aqui à doutrina do Doutor Místico sobre a dupla união da alma com Deus: união natural, união sobrenatural.

Pela primeira, qualquer criatura se 'comunica' com Deus pela razão de ser, e, pela maior ou menor perfeição de ser, toda criatura constitui um vestígio de Deus. Sem dúvida, o ser natural, por maior vestígio ou pegada de Deus que seja, por muita perfeição entitativa que tenha, não é capaz em absoluto de chegar por si mesmo à união sobrenatural com Deus, não pode ultrapassar seus próprios limites e adentrar no âmbito da essência divina, nem penetrar na intimidade vital da Divindade. Nenhuma perfeição natural é suficiente para tão subida união, já que a todas e a cada uma das criaturas falta a "semelhança essencial" que é condição requerida para remontar-se à ordem da Divindade.

Ao contrário, a fé possui essa "semelhança essencial". Portanto, é apta para levar à união. O que equivale a dizer que a fé ultrapassa a fronteira da ordem sobrenatural e penetra a Divindade mesma, cooperando, de certa forma, ativamente na transformação participada da alma, que se realiza sucessiva e gradualmente por obra da graça e do amor. Tal capacidade se enraíza em si mesma de onde brota sua função unitiva.

Tudo isto, embora não de maneira expressa, se percebe muito claramente nos textos sanjoanistas analisados.

▪ [*Anterior*](#)

▪ [*Índice*](#)

▪ [*Posterior*](#)



4. FÉ-ENTENDIMENTO.

Antes de analisar a natureza própria da fé devemos responder ainda a uma pergunta prévia: É o entendimento o sujeito imediato em que ela se enraíza?

Em nenhuma passagem das obras do Doutor Místico se encontrará uma resposta na forma axiomática ou assertiva. Como se pode observar, a pergunta tem, se lhe tiramos a inflexão interrogativa, sabor de axioma escolástico. Porém, já que não é axioma literal, quiçá possamos achar seu conteúdo, sob um aspecto metafórico, em Subida II 16, onde a fé é comparada a uma vela que ilumina em um lugar escuro. O Doutor Místico alude ali, ao explicar a analogia, ao sujeito psicológico da fé:

***"[...] cujo
lugar, que
aqui significa
o
entendimento,
que é o
candelabro
onde se
assenta a
vela da fé".***

A comparação tem um sentido claro: como a vela no candelabro, assim a fé ilumina no entendimento. Portanto, a fé se 'sujeita' ou se enraíza no entendimento.

Contudo, o argumento não é suficiente. Para esclarecer então de maneira mais cabal a relação 'fé - entendimento' será preciso analisar a noção, comum ou ainda genérica, que o Doutor Místico tem da fé.

Já o ouvimos dizer que é 'o meio de união do entendimento com Deus'. E não nos basta. Queremos algo mais, algo que se pareça com uma definição. Diríamos que o Doutor Místico no-la dá um pouco mais adiante, prosseguindo a explicação do 'que fazer'

unitivo, que é a função específica da fé. Ao mesmo tempo, estabelece uma hierarquia ou ordem das potências sobre as quais se sustenta a tríade das virtudes teologais. As três são propostas como instrumentos ou meios de união, e isto entranha uma relação às potências em que radicam. Trata-se, como se vê, das três potências superiores ou espirituais[31], porque somente a parte superior ou espiritual da alma é capaz de comunicação com Deus, e, portanto, de união verdadeira: "A parte que tem relação com Deus e com o espiritual, que é a racional e superior" (Subida II 4,2).

O esquema de correspondências se ajusta assim:

**Fé -
Entendimento**

**Esperança -
Memória**

**Caridade -
Vontade**

Em cada virtude teologal deve atuar a união com Deus na potência correspondente. A arquitetura de Subida, como se nota, baseia-se e depende deste esquema tripartido.

Lemos, com efeito, na epígrafe de Subida II 6:

***"Como as
três
virtudes
teologais
hão de
aperfeiçoar
as três
potências
da alma e
como
nelas
produzem
vazio e***

trevas".

E no miolo do capítulo ouvimos novamente:

**"[...] as três
virtudes
teologais - fé,
esperança e
caridade -,
que têm
relação com
as três
potências
como
próprios
objetos
sobrenaturais,
e mediante
os quais a
alma se une
com Deus
segundo
suas
potências,
produzem,
cada uma em
sua potência,
o mesmo
vazio e
obscuridade.
A fé, no
entendimento
[...]".**

Estamos diante de algo equivalente a uma definição da fé e das demais virtudes teologais. O Doutor Místico, avançando no intento de determinar as funções do meio de união, toma cada virtude teologal em sua função própria (in actu exercito), e a 'define' por sua participação dinâmica na união. Estas definições dinâmicas estão indicando que a virtude teologal une a Deus a 'potência - raiz' e, ao

mesmo tempo, sugere de passagem como realiza a função unitiva: a realiza pela purificação da respectiva potência, produzindo nela "vazio e trevas" e apresentando-lhes um objeto sobrenatural. Não deixa de nos surpreender o seguinte texto sanjoanista: " têm relação com as ditas três potências como próprios objetos sobrenaturais". A valente cláusula supõe a aceitação integral da teoria da informação da potência pelo objeto mediante o ato conatural. Por exemplo: o apetite natural mediante o ato em que intervém a vontade; esta fica informada pelo objeto natural desse apetite.

Porém disto nos ocuparemos mais abaixo. Concluamos, pois, dizendo que as potências espirituais se potencializam pelas virtudes teologais correspondentes em ordem aos objetos sobrenaturais. O que quer dizer: mediante as virtudes teologais, cada potência é informada de modo sobrenatural segundo as exigências de sua própria entidade. Porem também isto esclareceremos mais tarde, analisando Subida I 4.

No momento basta afirmar que a definição dinâmica de cada virtude teologal nos manifesta, ao mesmo tempo, a função principal própria e o modo como a realiza. Para São João da Cruz, este último significa também a expulsão da forma natural existente na potência e o feito da nova informação; isto é, a implantação de forma sobrenatural. Porque as virtudes teologais são como instrumentos pelos quais as potências em que se radicam se projetam a objetos sobrenaturais.

Disto segue que há uma estreita relação entre as virtudes teologais e as referidas potências. Não se trata, sem dúvida, de uma relação meramente de árvore e raiz, mas sim, de uma relação de penetração ou de inerência no sujeito. Deste modo, qualquer virtude teologal, ao apossar-se da potência correspondente, trabalha nela, dentro dela, na direção da união ou transformação participada. Neste sentido, por conseguinte, se fala da relação 'fé - entendimento', ou de quanto a fé é uma virtude ou força que penetra ou invade sua natureza, trabalha dentro dele, o esvazia de sua função natural e o capacita para uma função sobrenatural e, finalmente, o separa das criaturas e o une a Deus.

Este é o esquema sanjoanista da mútua, íntima e vital relação 'fé - entendimento'. Talvez melhor dizendo: o fato da dependência, já que o modo, a evolução e o que se segue a essa dependência ou inerência constituem o campo ainda inexplorado da natureza

psicológica da fé. Para investigar em profundidade seria preciso aquilatar ainda mais o pensamento sanjoanista sobre a natureza do "sujeito" da fé.

Contentemo-nos, sem dúvida, em observar e sublinhar como se apresenta realmente. No decurso da obra do Doutor Místico, à medida que se perfila mais claramente a natureza da fé, também se perfila com mais agudeza a índole própria do entendimento. Ambas as realidades aparecem mútua e vitalmente compenetradas, de maneira que não é possível investigar uma sem que apareça a outra em seguida, e assim é preciso analisa-las conjuntamente quanto a sua natureza, a sua índole e a seu dinamismo. São melhor estudadas em conjunto do que separadamente.

Em suma a fé é meio sobrenatural de união para o entendimento, que capacita de algum modo para participar da Divindade.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



ANOTAÇÃO.

Antes de passar adiante em nossa análise será oportuno deter-nos um pouco para examinar o texto de Subida II 5,2. O Doutor Místico nos oferece ali, ao ensinar o que devemos entender por união da alma com Deus, a seguinte explicação:

"Limitar-me-ei a tratar agora apenas desta união total e permanente segundo a substância da alma e suas potências, quanto ao hábito obscuro de união, porque quanto ao ato, depois diremos, com a graça divina, como não pode haver união permanente nas potências desta vida, senão transitória".

Exegese : Distingue nitidamente a união habitual e a união atual, declarando em que consiste cada uma. Nesta vida, diz, a união atual não pode acontecer de modo permanente nas potências da alma; será, portanto, de modo transitório. Fala-se das potências da alma; portanto, não se inclui a substância [32].

Porem, que significa então a união atual e permanente na substância da alma? Somente a substância é capaz do ato de união?

Atendo-nos à mente do Doutor Místico, teríamos que responder à segunda questão com um não, já que a substância da alma é incapaz de atos se não por meio das potências. Nesta vida, a substância junto com suas potências é capaz de chegar à união permanente de modo habitual obscuro. Ao contrário, as potências são capazes, ainda mais, de união atual, embora não permanente, mas transitória.

Pois bem este ato de união intelectual, é, ou não, ato de fé?

Isto é o que tratamos de verificar. Certamente, a fé constitui o meio próprio de união do entendimento com Deus. Porem, veremos mais abaixo, como e em que sentido o ato de fé pode ser dito ato de união.

Outro problema: que nexos ou relações com a fé, tem a união habitual do entendimento com Deus?

Será necessário reter à vista, com base no texto citado, a distinção "quanto ao habito" - "quanto ao ato" (quoad habitum - quoad actum). Ela nos permite mostrar que o Doutor Místico usa a terminologia escolástica para assinalar diferentes perfeições da potência. Uma coisa é estar unidos a Deus habitualmente, outra coisa é estar atualmente (quoad habitum - quoad actum).

Porem esta observação valerá para a pesquisa seguinte.

*
*
*

Resumindo agora tudo o que foi exposto nos itens de 1 a 4, o resultado das análises nos permite constatar que a fé aparece em Subida, primariamente, como meio de união do entendimento com Deus. Meio proporcional, próprio, próximo, acomodado, adequado e legítimo. Todos estes adjetivos não diferem muito entre si, já que todos apontam para corroborar que a fé é um meio que por sua natureza e por suas qualidades próprias é apto para obter o fim. Pois bem, a 'fé - meio' introduz uma respeitabilidade concreta no pensamento do Doutor Místico: a união intelectual com Deus.

O texto de Subida II 8,3 é capital para compreender a natureza deste meio ou, melhor, as exigências fundamentais de sua natureza. Com efeito, aí está o núcleo da doutrina de São João da Cruz sobre o problema da fé. A semelhança essencial com Deus, necessária para que haja meio proporcional de união, coloca a fé em linha sobrenatural, e, simultaneamente, a ordem dessa semelhança ao intelecto postula sua índole intencional.

Os textos posteriormente analisados servem, sobretudo para confirmar o que Subida II 8,3 nos revelou.

Em primeiro lugar, a fé é meio proporcional para a união sobrenatural, pelo qual a alma participa da Divindade, que se comunica pela graça, e pelo amor a união pode alcançar o sumo grau de 'união transformadora'.

Em segundo lugar, vimos também como o Doutor Místico concebe a relação 'fé - entendimento' em um plano dinâmico de caminho e avanço até Deus.

Com estes dados já temos fixado o estado da questão e temos a porta aberta para ulteriores sondagens.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



5. A FÉ NA QUAL ESTÁ ENCOBERTA A DIVINDADE.

Segundo dissemos antes, para nosso tema é de máxima importância o conceito sanjoanista de "semelhança essencial". Em Subida II 8,3 distingue duas acepções de semelhança: uma, relativa ao ser; outra, relativa ao entendimento. Ambas pertencem à idéia básica de meio proporcional para a união do entendimento com Deus, e a razão de uma apoia a outra.

O Doutor Místico afirma sem dúvida que nenhuma criatura, por perfeita que seja, pode fazer seu entendimento capaz de conhecer as realidades criadas e buscar o rastro de Deus nelas, até a Divindade. A criatura, enquanto tal, não é apta a unir o entendimento a Deus, por carecer de semelhança essencial com a Divindade. Em contraposição, a fé a possui.

Todo o desenvolvimento ou evolução da doutrina de São João da Cruz neste capítulo e no seguinte - Subida II 8 e 9 - segue a trama do conceito fundamental de "semelhança essencial". E dele deriva a tese sobre a absoluta incapacidade e insuficiência do entendimento para alcançar a união por suas próprias forças naturais. Em Subida II 8, 4-7, o Doutor Místico exclui a possibilidade por duas razões.

Primeira:

***"Se falamos
do ponto de
vista natural,
como o
entendimento
não pode
entender
coisa que
não cabe e
que está
abaixo das
formas e
fantasias
das coisas
que se
recebe pelos***

***sentidos
corporais, as
quais já
dissemos
que não
podem
servir de
meio, não se
pode
aproveitar
da
inteligência
natural".***

Supõe-se e se parte aqui da teoria corrente sobre a natureza do conhecimento intelectual, que no estado de união da alma e do corpo depende dos sentidos. O que ao entendimento chega através dos sentidos são coisas naturais, materiais, desprovidas de toda relação e proporção com a Divindade. Portanto, o entendimento está ordenado nesta vida, de seu, a penetrar cognitivamente essas coisas, porem se exclui dele a possibilidade de chegar à divina essência.

Segunda:

***"[...] se
falamos do
ponto de
vista
sobrenatural
segundo o
que se pode
nesta vida,
não tem o
entendimento
disposição
nem
capacidade
convenientes
no cárcere
do corpo***

***para receber
notícia clara
de Deus,
porque ou
há de morrer
ou não ha de
a receber".***

Exclui, pois, a visão da divina essência no estado de união da alma com o corpo. É uma afirmação simples. Porém prossigamos lendo:

***"Portanto,
nenhuma
notícia nem
apreensão
sobrenatural,
neste estado
mortal, pode
servir de meio
próximo para a
alta união de
amor com Deus.
Porque tudo o
que pode
entender o
entendimento, e
gostar a
vontade, e
fabricar a
imaginação é
muito
dessemelhante
e
desproporcional,
como
dissemos, a
Deus".***

Esta conclusão - cujos frutos próprios se verão depois, especialmente em "noite ativa do espírito" -, embora aparentemente

termine no mesmo do anterior, alinhando a atividade natural do entendimento, na realidade penetra mais fundo, pois toca a condição essencial do sujeito; "o que pode o entendimento" significa que por si só, abandonado a suas próprias forças, é incapaz de conceber e receber a semelhança da Divindade. Por conseguinte, de modo nenhum poderá chegar a ela. Esta é sua própria condição. E isto implica, como se diz em Subida II 3, uma insuficiência essencial. Mais ainda: pela mesma razão, qualquer "notícia ou apreensão sobrenatural" que possa se apresentar conaturalmente no estado atual de vida é necessariamente defeituoso como meio próximo de união com Deus. Razão: porque de seu estão abertas a que o entendimento as penetre ou entenda. As "possa entender", diz o Doutor Místico.

O motivo, pois, da insuficiência em relação à função unitiva provem de sua conaturalidade ao intelecto. Nesta conaturalidade está implícita a mesma idéia que estamos expondo, isto é, que o entendimento não é por si, abandonado a suas próprias forças, capaz de chegar à união com Deus.

Esta doutrina é de máxima importância no problema da fé. Veremos mais abaixo como a insuficiência nativa do entendimento se potencializa ou resolve pela fé e na fé. Porém podemos antecipar que, já no mesmo capítulo - Subida II 8, 5-6 -, o Doutor Místico, considerando esta profunda incapacidade do entendimento em relação ao divino, esboça a solução:

***"Para
chegar a
ele [a
Deus],
antes se
há de ir
não
entendendo
do que
procurando
entender, e
antes
pondo-se
em trevas
e cegando-
se, que***

***abrindo os
olhos para
chegar
mais ao
raio
divino".***

Acrescenta ainda algumas reflexões sobre a contemplação; estando assim as coisas, diz, não pode ser nesta vida mais que

***"uma
sabedoria
secreta
de
Deus";***

ou seja, sempre obscura:

***"é secreta ao
mesmo
entendimento
que a
recebe".***

E acrescenta:

***"E por
isso a
chama
São
Dionísio
raio de
trevas".***

Podemos ver como o princípio da "semelhança essencial" continua invadindo profundamente o fluir da exposição sanjoanista,

traspassando-a e dinamizando-a desde a linha entitativa até a linha intencional; como toda ela está pendendo deste princípio; como nele se enraízam conclusões radicais para nosso tema.

Todas estas considerações e as sucessivas aproximações preparam o caminho para o que São João da Cruz afirmará em Subida II 9. A epígrafe mesma deste capítulo supõe já uma grande exatidão ao determinar como e em que sentido a fé é, para o Doutor Místico, meio de união:

***"Como a fé é
meio
próximo e
proporcional
para o
entendimento
para que a
alma possa
chegar à
divina união
de amor".***

De início, portanto, indica a função específica da fé e determina estupendamente a potência em que se exerce; é a saber, no entendimento. Sem omitir, por outro lado, a relação de fé com a total união da alma com Deus, união que progride e se consuma pelo amor.

A marcha deste capítulo está pendente do conceito de "semelhança", que, como já vimos e voltaremos a ver, é o núcleo de condensação da teologia sanjoanista da união. No capítulo anterior ficou bem assentado que a fé é possuidora da semelhança essencial com Deus, e que ela é apta para unir o entendimento a Ele. O capítulo presente determina como é esta semelhança e como se deve entendê-la:

"[...] fé, a qual é o único meio próximo e proporcional para que a alma se una com Deus; porque é tanta a semelhança que há entre ele e Deus, que não há outra diferença senão ser Deus visto ou crido".

Ato seguido, pois, a 'semelhança' se transpõe à linha intencional, e se explica pela diferença existente entre fé e visão beatífica:

**Deus
visto
-
Deus
crido.**

"Deus visto" significa que a essência de Deus é claramente percebida no entendimento, estando a Divindade nele como o conhecido no que conhece (tanquam cognitum in cognoscente).

"Deus crido" quer dizer que a Divindade está também no entendimento como o objeto conhecido no que conhece. Porém há uma enorme diferença entre o 'visto' e o 'crido': o entendimento na fé percebe a essência divina sem clareza. É uma percepção obscura, crida. Reaparece a índole intencional da fé. À luz deste texto se compreende melhor os seguintes. O Doutor Místico põe como nota

característica da fé a obscuridade, e sustenta que

***"debaixo
destas
trevas se
junta com
Deus o
entendimento
e debaixo
delas está
Deus
escondido".***

Que o entendimento se une a Deus na obscuridade equívale dizer que alcança a essência divina, e nisso precisamente consiste a união.

Se reduzirmos o pensamento a uma pergunta direta: Por que a fé é meio de união intelectual?, teríamos que responder: Porque nela e por ela o entendimento conhece a essência divina e se une com ela como por seu ato natural se une a qualquer objeto que lhe seja conatural. Sem dúvida, com um matiz diferencial no conhecimento pela fé: sem clareza, obscuramente. E por isso diz que Deus está escondido na fé, embora esteja no entendimento pela fé como o objeto conhecido na potência cognitiva.

O sentido do texto citado por último é conseqüente ao modo de entender a "semelhança". Como esta foi reduzida a um plano visual, e nele se aplicou à fé, segue-se que a razão essencial da união do entendimento com Deus consiste na junção 'sujeito - objeto' (potência cognitiva, objeto conhecido), em virtude da qual "se junta com Deus o entendimento", e o conhecido existe no sujeito intencionalmente: "está Deus escondido". Neste sentido se dá, portanto, a identificação intencional do sujeito com o objeto. Não obstante, permanece sempre a condição de obscuridade, a condição de "não visto". E, por este motivo, o problema da fé volta a se abrir.

Diríamos que o Doutor Místico ruma esta sublime afirmação no capítulo que estamos analisando - Subida II 9 - para crava-la mais profundamente na memória do leitor. Por isso a repete de várias maneiras, recorrendo aos símbolos e personagens bíblicos que,

segundo sua exegese, a expressam concretamente. Assim, a passagem de 3 Re 8,12, onde se lê que Javé prometeu a Salomão permanecer "nas trevas" no novo templo; outra passagem iluminante é a 'visão' relatada em Sal 17,10:

**"A
obscuridade
pôs
debaixo de
seus pés, e
subiu sobre
os
querubins,
e voou
sobre as
plumas do
vento, e
pôs por
esconderijo
as trevas e
a água
tenebrosa".**

Também evoca as cenas de Jó (38, 1 e 40,1), a quem Deus falava " a partir do ar tenebroso".

Comentando esses e outros textos bíblicos, escreve o Doutor Místico: as trevas

**"significam a
obscuridade da
fé, na qual está
encoberta a
Divindade
comunicando-
se com a alma;
as quais se
dissiparão
como diz São
Paulo, 'se
acabará o que é**

***imperfeito' (1Cor
13,10), que é
esta
obscuridade da
fé, e virá 'o que
é perfeito', que
é a divina luz".***

Não perde de vista a idéia central; compara a fé à visão; em uma e em outra se conhece a Divindade, embora de maneiras distintas: na fé, escondida na obscuridade do entendimento do 'homo viator'; na visão, claramente graças à luz divina (lumen gloriae).

Por conseguinte, a passagem da fé à visão aparece nos textos como uma relação essencialmente idêntica; já se dá na fé a união com o objeto divino, só que aprisionada ou condicionada pela obscuridade - as trevas divinas -, enquanto a visão facial está já liberada da obscuridade e das trevas que acompanham a fé.

Isto fica evidente no episódio da milícia de Gedeão (Jz 7, 16). Os soldados de Gedeão, apesar de levarem nas mãos lâmpadas acesas, não viam, porque a luz estava dentro de vasos de barro; rompidos estes, viram já com toda clareza. Isto é o que ocorre com a fé:

***"Assim, a
fé, que é
figurada
por
aqueles
vasos,
contem
em si a
divina
luz; a
qual,
acabada
e
quebrada
pela
quebra e
fim desta***

**vida
mortal,
logo
aparecerá
na glória
e luz da
Divindade
que em si
continha".**

A maior abundância , o Doutor Místico ilustra o texto com a explicação seguinte:

**"[...] ter em
suas mãos -
isto é, nas
obras de
sua vontade
- a luz, que
é a união de
amor,
embora às
escuras na
fé, para que
logo,
quebrando-
se os vasos
desta vida,
único
impedimento
à luz da fé,
se veja face
a face na
glória".**

O texto sanjoanista nos insta a ver duas coisas: primeiro, a relação existente entre a fé e a união de amor na vida atual; segundo, a relação existente entre a fé e a visão beatífica ou facial.

A luz da vida presente é a união de amor, escondida na obscuridade

da fé. A morte rompe a obscuridade da fé, e a união da Pátria se consoma na luz da visão facial. Dá-se o salto da união obscura à união luminosa.

Como se deve notar, sempre a fé é apresentada em Subida II 9 como algo ao mesmo tempo luminoso e obscuro.

Luminosa é a Divindade, que é conhecida pela fé, e por ela se une ao entendimento, e por ela vive intencionalmente nele - segundo consta pela análise total de Subida II 8 e 9. Mais exatamente: escondida intencionalmente no entendimento. E por esse feito gozoso da 'Divindade escondida' descobrimos a índole entranhável da fé; a saber, sua obscuridade. Tema que exige um estudo amplo e profundo. O que aqui prevalece, o constitutivo - se nos permite uma expressão técnica -, diz numa frase profunda:

***"por este
único meio -
ou seja, pela
fé - se
manifesta
Deus à alma
em divina
luz, que
excede todo
entendimento.
E, portanto,
quanto mais
tem fé a
alma, mais
unida está a
Deus".***

O sentido é óbvio: a fé une o entendimento com Deus por sua luz, na qual se vê Deus enquanto Deus. Que significa "Deus se manifesta à alma"? Certamente, não uma visão, mas a raiz de chegar a Deus, de conhecer a divina essência. Em outras palavras; não o modo de conhecer, que permanece, segundo afirma insistentemente, obscuro; senão o feito mesmo.

A esta interpretação nos leva o amplo e atento exame do capítulo

anterior - Subida II 8 -, e também o presente. "Deus se manifesta" expressa a razão de conhecer o "divino ser", a divina essência sob o aspecto íntimo de Divindade; razão que se apoia, uma vez mais, na "semelhança essencial", que, como vimos, em nenhuma criatura, por perfeita que seja, se acha. Portanto, todo o ritmo doutrinal dos capítulos 8 e 9 de Subida II nos leva a esta interpretação da frase "Deus se manifesta à alma", na qual se justifica também a razão de ser da "semelhança essencial", atribuída à fé com este fim. Deus se manifesta ao entendimento - no sentido dito - mediante uma luz divina que excede a qualquer entendimento criado, "a todo entendimento", tanto quantitativo quanto qualitativo.

Com esta afirmação, São João da Cruz responde ao problema proposto no capítulo anterior. A luz divina que a ilumina é , com efeito, a razão formal pela qual a fé ultrapassa a capacidade da natureza criada, e, portanto, também a capacidade natural do entendimento humano.

Vemos, pois, que a noção de "semelhança essencial" atribuída à fé se vai perfilando e precisando. E isto sob dois pontos de vista:

**- entitativamente,
ao dizer que
excede a
capacidade
natural de toda a
criatura;**

**-
intencionalmente,
ao asseverar que
essa luz
potencializa o
entendimento,
facultando-o
para conhecer a
Divindade.**

Ele quer apontar que a 'luz' pertence à essência da fé e que não se deve considerá-la só como uma modalidade. Isto parece claro no texto sanjoanista. Se, em um primeiro instante, a fé foi definida 'meio

proporcional de união' - enquanto faz com que o entendimento alcance a essência divina como objeto conhecido, embora "escondido", segundo vimos na análise dos textos -, devemos admitir que a raiz desta função e a própria razão de ser, determinante de seu dinamismo mediador, consiste em que "Deus se manifesta à alma em uma luz divina que excede todo entendimento". Portanto, a razão de 'luz' é essencial na fé, já que pertence a sua íntima natureza. E, em conseqüência, a fé é luz, e luz divina, da mesma ordem que a Divindade e estranha à mera ordem natural.

Sem dúvida, a fé é também, ao mesmo tempo, "obscuridade e trevas". O Doutor Místico nunca se esquece de afirmar a obscuridade da fé junto a sua luminosidade. A Divindade conhecida pela fé não ilumina, mas se torna 'intencionalmente escondida'. E assim, o problema da fé em São João da Cruz nos abre uma nova vertente.

Para analisar, teremos que dirigir nossa vista ao plano psicológico da fé. Já vimos, primeiro, que é meio de união; segundo, por que o é; agora devemos, em terceira instância, averiguar como o é. Encontramo-nos, por conseguinte, ante a questão da natureza da fé sob o aspecto psicológico.

Que é o novo tema que, com a ajuda de Deus, vamos atacar imediatamente.

-
- *Anterior*
 - *Índice*
 - *Posterior*



6. HÁBITO CERTO E OBSCURO.

Convém observar em primeiro lugar que estas duas coisas, luz e trevas, estão sempre tão intimamente conexas na fé, que o que se diga de uma deverá ser dito, correlativamente, da outra. Nunca a fé deixará de ser para nós luz em trevas, luz verdadeira e íntima da Divindade comunicada nas trevas que a acompanham.

Porém antes de passar adiante devemos extrair de Subida II 9 alguns dados que serão úteis depois.

Nunca poderemos perder de vista o conceito fundamental de "semelhança". Já vimos como e em que sentido o Doutor Místico aplica este termo à fé e como o tem em conta ao comparar o ato próprio da fé com a visão da Pátria.

Em continuação insiste em fazê-lo compreender ao leitor, explicando:

***"Porque
assim como
Deus é
infinito, assim
a fé no-lo
propõe
infinito; e
assim como
Deus é treva
para nosso
entendimento,
assim ela
também cega
e deslumbra
nosso
entendimento".***

É esta a explicação imediata de por que a "semelhança" é necessária para a fé e para a visão beatífica. Captadas com atenção estas idéias, não só nos situarão frente ao porque, mas também

frente ao como. E assim teremos o terreno aberto para a pesquisa atual.

Afirma-se que a fé causa "semelhança" com Deus por dois motivos: primeiramente, porque origina a 'proporção'; em segundo lugar, pelo estado que produz.

A primeira razão é objetiva, já que a fé une o entendimento a Deus, propondo-lhe como verdade o que subsiste realmente em Deus. A segunda razão é típica da concepção sanjoanista da fé, pois o Doutor Místico ensina que a fé dá ao entendimento a 'semelhança' com Deus, porque assim como Deus em si mesmo, em seu íntimo ser, é trevas para o entendimento, assim também a fé cega e deslumbra o entendimento humano. O que significa que a fé une a Deus ao propor as verdades reveladas de Deus, que dizem o que Deus é em si e ademais faz com que o entendimento o conheça de um modo 'experimental'. Com este termo - 'experiência' - se caracteriza o conhecimento de fé, porque dá ao entendimento não só um conhecer íntimo e subjetivo, que implica a apresentação do objeto, mas também, e mais propriamente, 'sentir' o que Deus é. Não se trata, pois, de um abuso ou exagero verbal.

Igualmente é digna de ser sublinhada a segunda razão aduzida para provar que a fé é 'semelhança' da Divindade para o entendimento. Notemos, sobretudo, que se o fato de propor a verdade revelada pode reduzir a 'semelhança' da fé, de algum modo, a uma objetivação, também será certo que o segundo motivo de expressar a proporção da Divindade ao entendimento indica uma "semelhança" da fé em sentido subjetivo: Deus comunicado ao entendimento pela fé e recebido e experimentado em algum estado psicológico desta potência.

O 'estado psicológico' ou espécie psicológica de entendimento crente - mais certo seria dizer 'espécie psicológica' de entendimento, identificada com a fé - nos leva a refletir sobre o hábito de fé. Que é do que trata Subida II 3.

Vamos, pois, verificar se este "cega e deslumbra nosso entendimento", que parece um modo de falar mais literário e poético que estrito, indica realmente a "espécie psicológica" de entendimento que é a fé. Lemos:

***"Dizem
os
teólogos
que a fé
é um
hábito
da alma
certo e
obscuro".***

É um hábito (habitus). Pela primeira vez a reduz expressamente a essa categoria escolástica. Mais ainda: "dizem os teólogos" mostra que o Doutor Místico se refere à sentença comum da teologia escolástica, segundo a qual a fé é um hábito.

Certamente, já havíamos visto de passagem em Subida II 5,2 a distinção 'quanto ao hábito - quanto ao ato'. E podemos induzir agora: o hábito de fé dá à potência que o tem certa perfeição interior ao ato do ponto de vista do modo de atuar. Sabemos por Subida II 5,2 que a união habitual da substância e das potências com Deus se contrapõe à união atual; do mesmo modo, atendo-nos à letra do texto, segue-se que a união atual é mais perfeita, já que acrescenta uma ulterior perfeição à potência sobre a que lhe dava a união habitual. A perfeição da potência ordenada ao ato se toma de modo a intervir na ação. De onde o ato constitui uma perfeição definitiva na linha da ação, e, por conseguinte, também uma perfeição definitiva no modo de unir a Deus. Pelo contrário, o hábito expressa uma perfeição em um nível inferior, mais distante da definitiva e última, mais latente; sem dúvida, da mesma ordem.

Seguramente, este sentido de 'hábitus' em relação ao 'acto' se acha na obra do Doutor Místico. O termo e seu sentido provêm, sem dúvida, da filosofia escolástica, na qual 'habitus' retém o ser conceitualmente certa perfeição da potência, embora não apareçam, ao menos de modo expreso, as palavras da definição especulativa: 'habitus' é "uma qualidade difícil de arrancar" (qualitas difficile mobilis).

E, segundo os limites fixados até aqui, devemos analisar o tema proposto.

Dizer, pois que a fé é um 'habitus' significa que é uma perfeição do entendimento vinculada a determinado modo de ação e ordenada ao último nessa ordem; o último em linha reta é o ato. Isto é o que "dizem os teólogos", a cujas especulações o Doutor Místico nos remete, ou, pelo menos, isto é o que ele supõe, afirma e ensina, em completa harmonia com eles, embora o específico da sua doutrina provenha de outras fontes e vá a outras metas.

A fé, portanto, é um hábito certo e obscuro. São João da Cruz nos coloca imediatamente frente a esta formidável afirmação, explicando-nos a seguir por que este hábito é obscuro.

A razão fundamental aparece na superfície extremamente simples: "porque faz crer verdades reveladas pelo mesmo Deus". Sem dúvida, tão simples fórmula, facilmente acessível aos destinatários do tratado - as almas contemplativas, do Carmelo e de outros estados, que nem sempre conhecem teologia -, esconde um sentido profundo: as verdades divinamente reveladas estão fora do alcance da luz natural e ultrapassam absolutamente a capacidade intelectual do homem:

***"as quais
estão além
de toda luz
natural e
excedem a
todo
entendimento
humano,
sem
nenhuma
proporção".***

Neste texto sentimos novamente o ambiente primordial da "semelhança essencial" e da "proporção de semelhança". E fica patente que a íntima razão da "proporção de semelhança" enquadra a fé por seu valor objetivo: as verdades reveladas que fazem crer ao entendimento estão acima dele sem proporção alguma. São verdades cridas, que de certo modo apresentam genuinamente ao entendimento a essência divina e o colocam, por assim dizer, em sua esfera, dando-lhe uma participação na perfeição essencial de

Deus. Donde não há proporção ou adequação natural ao entendimento humano, por elevado que seja; são verdades que pertencem a uma ordem que o ultrapassa por completo.

Deste plano absoluto e objetivo, o Doutor Místico passa ao plano subjetivo, isto é, ao de recepção dessas verdades, e, nelas, a expressão revelada da essência divina. Este trânsito do objetivo ao subjetivo na fé não é imediato, senão por seus passos contados:

***"Daqui é
que, para
a alma,
esta
excessiva
luz que
lhe dá é
treva
obscura".***

Esta frase podemos e devemos referir ainda ao plano objetivo, como se vê pelo contexto. Porém passa imediatamente ao plano subjetivo:

***"Porque o mais
priva e vence o
menos, assim
como a luz do
sol priva
quaisquer
outras luzes,
de modo que
não pareçam
luzes quando
ela ilumina e
vence nossa
potência visual.
De modo que
antes nos cega
e priva da vista
do que lhe dá a
visão,
porquanto sua***

***luz é muito
desproporcional
e excessiva à
potência visual.
Assim, a luz da
fé, por seu
grande
excesso,
oprime e vence
a luz do
entendimento;
a qual só
alcança por si
mesma a
ciência natural;
embora tenha
potência para o
sobrenatural
quando nosso
Senhor a
queira pôr em
ato
sobrenatural".***

A noção subjetiva da fé como hábito obscuro vai crescendo luminosamente no texto. Seguindo o fio do discurso completo, é possível supor, com muita probabilidade de acerto, que se refere continuamente às verdades reveladas, que são como uma luz solar que deslumbra os olhos. Assim estas aparecem ao entendimento excessivamente luminosas, e, portanto, produzem nele trevas; o mesmo acontece à retina que olha fixamente para o sol. Ao fechar-se os olhos à luz natural, se abre à luz sobrenatural, não por sua própria potência visual - não proporcional e insuficiente -, mas pela força da luz da fé, luz sobrenatural que Deus deu ao entendimento. Este possui inata certa potência passiva, à qual os escolásticos chamam 'obediencial' em relação ao sobrenatural [33]. A potência cognitiva natural, em virtude dela, abre-se receptivamente a um novo dinamismo sobrenatural. Situa-se, por assim dizer, na ordem da ação sobrenatural (ponitur in actu supernaturali). Em outras palavras: dispõe-se sobrenaturalmente pela infusão divina e se torna capaz de receber a luz das verdades reveladas. E então, com a inserção de um elemento ao mesmo tempo objetivo (a verdade

revelada) e subjetivo (a luz sobrenatural), a fé é gerada.

Esta é a gênese ou nascimento da fé no entendimento, que junta e identifica o elemento objetivo e o subjetivo, ambos expressos na fórmula unitária de "luz excessiva e desproporcional". E a fusão e conexão do duplo elemento expressa nela se apresenta imediatamente como uma invasão vitoriosa na potência natural cognitiva humana: "oprime e vence". Porque a luz 'subjetiva - objetiva' da fé vence a luz natural do entendimento, e vencendo-a faz com que não ilumine, que não intervenha com sua luz natural, que dê lugar à luz da fé, sempre 'excessiva' e sobrenatural.

Eis aqui, a nosso ver, o sentido dos textos de São João da Cruz sobre a luz da fé no entendimento, o modo e a palavras com que ilustra pela primeira vez a estupenda simbiose do sobrenatural com o natural para a consecução final da união. A explicação não está fora do caminho. Basta recordar qual é a proporção - ou, melhor, a desproporção - entre o natural e o sobrenatural, segundo o exposto em Subida II 8.

Em conclusão, o ensinamento do Doutor Místico nos apresenta a fé como uma luz que faz o entendimento "proporcional" às verdades divinamente reveladas, verdades que contêm a Divindade. Trata-se, pois, de uma luz infusa que não supõe nada no entendimento, salvo certa potência obediencial; esta coincide, em última instância, com sua luz natural; e surge, por assim dizer, uma contenda entre uma e outra; a luz infusa vence; e então o entendimento já possui a fé, e é capaz, com sua ajuda, de remontar-se ao divino.

Quanto à apresentação da batalha e da vitória, devemos observar que a luz natural do entendimento, segundo se insinua no subsolo de texto sanjoanista, parece que pretende, por suas próprias forças, chegar ao divino. Porém desfalece no intento. De fato não vai além do conhecimento natural: "à ciência natural". É então que a esta insuficiência nativa vem o auxílio da luz "excessiva", que vence, e, pelo mesmo excesso e por sua proporção sobrenatural às verdades divinas reveladas, lhe outorga capacidade para assumi-las e, de certa forma, penetra-las.

O quadro que o Doutor Místico nos apresenta da inserção da luz sobrenatural na luz natural do entendimento é realmente estupendo e convém não esquece-lo. Quiçá tenhamos necessidade de recorrer

a ele mais tarde.

Em Subida II 9, segundo vimos na análise, explica-se de algum modo o mistério paralelo da luz e da trevas. Na fé ocorrem, simultaneamente, a luz - infusa, excessiva, não própria do entendimento naturalmente considerado - que penetra no divino, e, ao mesmo tempo, a obscuridade tenebrosa. Por que? Pois precisamente porque o divino não pode ser alcançada pela luz própria do entendimento; ou melhor, se exclui dele a capacidade de conhece-lo positivamente; e deste modo fica abaixo do conhecimento, da operação que se realiza na própria potência.

A fé é, portanto, conhecimento das realidades divinas, a que se chega com uma luz emprestada, já que a própria luz ficou excluída por falta de proporção. Sem dúvida, e por paradoxal que pareça, a fé aparece obscura no mesmo ato de conhecer. E isto falando psicologicamente, pois afirma-se, por um lado, que o entendimento alcança o objeto e, por outro, se corta a possibilidade de conhece-lo exaustivamente. O paradoxo consiste em afirmar que a fé é privação do entendimento em sua própria tendência natural a conhecer. E isto precisamente no supremo ato cognitivo.

Assim é que São João da Cruz nos apresenta a fé com uma coincidência paradoxal e uma conformidade interior com a potência cognitiva humana. Sob um aspecto que chamaremos psicológico. Porém para que esta primeira impressão , realmente surpreendente, nos descubra seu perfil autêntico é necessário submeter a análise posterior alguns detalhes.

Em primeiro lugar, o próprio sujeito, que no texto apareceu como vencido e ofuscado pela "luz excessiva". Já dissemos antes como e em que sentido fala o Doutor Místico do sujeito da fé, e esboçamos também sua natureza, seguindo o fio firme e contínuo da exposição sistemática sanjoanista. Isto era necessário, dissemos, pela conexão íntima de uma coisa com outra, isto é, da fé com o entendimento. Vimos que trata explicitamente do meio de união do entendimento com Deus, e por isso considera ambas as coisas juntas; teremos, pois, que segui-lo, já que não poderemos investigar bem uma, segundo ele, se perdermos de vista a outra.

Também sublinhamos sua afirmação sobre a absoluta insuficiência e incapacidade do entendimento para lograr por si só a união, isto é,

para alcançar a Divindade. Os textos de Subida II 8,4-7 são terminantemente explícitos.

Pois bem, a potência cognitiva humana não age senão em conexão com os sentidos exteriores e interiores de que parte e pelos quais consegue só um conhecimento material, compreendendo de maneira clara sua essência. O contato do entendimento com este objeto proporcional a suas possibilidades é apresentado por São João da Cruz em Subida II 8,5 da seguinte maneira: o ofício do entendimento, dirá ali, consiste em "formar as inteligências e despoja-las do ferro das espécies e fantasias".

Descobrimos que a expressão "despoja-las", reflete, em linhas gerais, a doutrina escolástica sobre o trabalho de abstração que realiza o entendimento agente.

Igualmente, e de uma forma mais acabada, a reflete ao insistir na função do entendimento passivo; diz em Subida II 14,6:

***"[...] a
alma não
pode agir
nem
receber
senão por
meio
destas
duas
potências
sensitivas
e
espirituais;
porque,
como
dissemos,
mediante
as
potências
sensitivas
ela pode
discorrer,
e buscar***

***ativamente
as
noticias
dos
objetos, e
mediante
as
potências
espirituais
pode
gozar as
noticias já
recebidas,
já sem o
trabalho
das
potências".***

Parece, além disso, que aqui se encarrega os sentidos de todo o trabalho de preparar o conhecimento do objeto, enquanto quase se silencia a função do entendimento agente. Sem dúvida, sua função consta do texto de Subida II 8,5. O que ocorre aqui é que o Doutor Místico está já em outra fase de sua doutrina - está tratando da passagem da meditação para a contemplação -, e por isso insiste na outra dimensão da teoria do conhecer e sob outro aspecto. O que reforça é "o gozar" da potência espiritual - especialmente do entendimento na contemplação -, a satisfação e a quietude da potência cognitiva uma vez que logra "a notícia" ou inteligência do objeto.

Podemos achar expressões semelhantes em Subida III 13,4, onde a "figura e imagem" se apresenta como matéria do conhecimento humano e, ao mesmo tempo, como

**"a casca e
acidente
da
substância
e espírito
que existe
debaixo
de tal
aparência
e
acidente".**

Sem dúvida, essa

**"substância
e espírito
não se une
com as
potências
da alma
em
verdadeira
inteligência
e amor
senão
quando já
cessa a
operação
das
potências".**

Só assim se atinge a meta da operação, que consiste em

***"receber
na alma a
substância
entendida
e amada
daquelas
formas".***

Este último parece que não é outra coisa senão a essência da realidade entendida - se aventamos a questão da potência -, alcançada em conformidade com a natureza do sujeito e com a intenção identificada. Por isso fala de "substância entendida".

Porém, se aceitamos esta exegese do texto sanjoanista, surge então o grande problema: Como se há de interpretar o que o Doutor Místico ensina sobre a natureza do conhecimento humano?

A questão não está totalmente fora de nossa pesquisa, precisamente pelo importante papel que, segundo já indicamos, desempenha o sujeito no tema da união com Deus.

Em uma nota ao pé da página, examinaremos as soluções propostas pelos comentaristas [\[34\]](#).

Seja o que for a propósito desse problema particular, para nossa incumbência que consiste em averiguar a natureza íntima da fé segundo o pensamento de São João da Cruz, nos contentaremos com reafirmar a índole vital que o Doutor Místico vê no entendimento e como insere nesta vitalidade a união de fé com a Divindade. O Santo repete incansavelmente em vários lugares quais são suas naturezas limites e a exigência de uma proporção natural para atuar. Esta proporção está subjacente nas coisas criadas, e o entendimento tende naturalmente a apoderar-se delas conhecendo-as; uma vez que consegue seu intento, repousa; mais ainda, "goza". É o descanso e satisfação do entendimento possível. A obtenção serve também, sem dúvida alguma, segundo a doutrina do Santo, para "despojar" o entendimento - desta vez, o entendimento agente -, que utiliza a imagem captada pelos sentidos externos e retida pelos sentidos internos.

Todos estes são elementos escolásticos, úteis de maneira especial

para distinguir bem a meditação e a contemplação. Na primeira põe em relevo o termo "trabalhar"; na segunda, o termo "gozar". Idêntica doutrina - palavras e idéias - reaparecerá no Cântico, na mesma linha com o que aqui estamos investigando.

De modo semelhante nos apresenta São João da Cruz, em geral, o 'entendimento - potência', dotado de uma natureza própria, atuando em conformidade com ela, dentro de seus limites, possuindo e manifestando uma dinâmica específica.

Pois bem, esta potência coincide em Subida II 3 com a luz sobrenatural infusa, que é "luz excessiva". Temos já a fé, isto é, colocou na potência natural uma virtude sobrenatural capaz de uni-la a Deus.

Em Subida II 6,6 o expressa com estas palavras:

*"[...] a
maneira
pela qual
as
potências
espirituais
se
despojem e
se
purifiquem
de tudo o
que não é
Deus e se
ponham na
obscuridade
destas três
virtudes".*

Parece, por conseguinte, que a sorte e a vida do entendimento estão intimamente ligadas à fé unitiva desde este momento e que dependerão profundamente do que a fé aporta.

Mas o que aporta a fé? Já vimos que aporta uma luz "excessiva", em virtude da qual se encontra com a Divindade nas verdades

reveladas. Porém como isto ocorre no entendimento, tem por força que ater-se às conseqüências. Quais?

Em primeiro lugar, segundo já nos consta, o entendimento é incapaz de chegar à Divindade 'revelada' por si só. Em vista disto, o Doutor Místico argumenta que a luz intelectual abarca unicamente 'a ciência natural': "a qual se estende, de seu, à ciência natural". E o afirma com grande precisão, explicando-o um pouco mais abaixo com as mesmas premissas que examinamos antes, baseados em outros textos de Subida, a propósito da natureza do conhecimento intelectual humano:

O conhecimento natural começa nos sentidos, logo se elabora com as figuras e fantasmas - a imagem- dos objetos e termina, por último, na "notícia".

Pois bem, é impossível, segundo consta de todo processo do conhecer, chegar à "notícia" sem uma experiência sensível imediata; ou seja, sem os 'fantasmas' ou espécies ou imagens captadas pelos sentidos exteriores e elaboradas nos sentidos internos. Portanto - prossegue o Doutor Místico -, para obter uma "notícia" - ou seja, para que o entendimento se una ao objeto - não basta qualquer experiência sensível; é necessário uma experiência tal que os sentidos interiores possam elaborar sua espécie ou imagem. Que tipo de imagem? O Santo responde com exemplos. Não bastaria que um som golpeasse o sentido externo - experiência sensível -, já que sem o sentido interior não pode converter em 'fantasma' ou imagem o externamente ouvido. Em outras palavras: é necessário referir, mediante associação, a locução percebida a outras coisas existentes no mundo sensível, e que delas se possa extrair, ao menos aproximadamente, uma imagem nos sentidos interiores. De outra forma, se faltarem os elementos desta associação, não será possível a formação da espécie ou imagem nos sentidos internos. A realidade percebida pelo ouvido se tornaria puro som, não assimilado e não reconstruível para o sentido interior, e, portanto, impenetrável para o entendimento agente e, por último, ininteligível:

**"[...]
somente
restaria
o nome
deles,
porque
este
pode
perceber
com o
ouvido,
mas a
forma e
figura
não,
porque
nunca
os viu".**

Um exemplo clássico temos no cego que inutilmente tentasse reconstruir a imagem e a cor de uma coisa que só conhece pelos ouvidos.

No caso próprio da fé:

**"Assim é a fé
para com a
alma, que nos
diz coisas
que nunca
vimos nem
entendemos
em si nem em
suas
semelhanças,
pois não as
têm. E assim,
não temos
dela luz de
ciência
natural, pois a**

***nenhum
sentido é
proporcional
o que nos diz;
porém o
sabemos pelo
ouvido,
crendo o que
nos ensina,
sujeitando e
cegando
nossa luz
natural.
Porque, como
diz São Paulo,
'fides ex
auditu' (Rom
10,17). Como
se dissesse: a
fé não é
ciência que
entra por
algum
sentido, mas
é somente
consentimento
da alma ao
que entra
pelo ouvido".***

Refletindo sobre tudo isso, vemos imediatamente que as verdades reveladas anunciam algo à potência cognitiva; a seguir, a potência se põe em ação, segundo seus recursos, tratando de captá-las; porém isto lhe é impossível por faltar a esta potência meios proporcionais; o entendimento agente se vê, portanto, impedido de seu intento por essa falta de proporção ou semelhança entre sua dinâmica própria e o objeto. Uma vez mais reaparece o palpel fundamental da "semelhança"; e não qualquer semelhança, mas a estritamente "essencial", que é no que se baseia o entendimento para chegar a conhecer as coisas. Ao faltar a 'semelhança', os sentidos não podem se impressionar com a imagem de uma realidade que está fora de seu âmbito próprio. Para eles, a realidade

é pura voz ou nome de algo desconhecido. Sem dúvida, o entendimento, que não pode alcançar nada com o apoio deficiente dos sentidos, se potencializa pela fé, e é alçado e atraído a conhecer a essência divina graças à luz infusa que recebe. Neste sentido se diz que "o vence e o oprime", porque se projeta e se une ao que pelas próprias forças não pôde trabalhar - "despojar" - nem gozar a missão cumprida. E, portanto, segundo a explicação de São João da Cruz, se aproxima das realidades sobrenaturais como que vazio das formas naturais e enriquecido com a "luz excessiva" da fé.

É assim que se deve entender o texto sanjoanista que diz: a fé não é ciência. Não usa aqui o termo 'ciência' no sentido escolástico, ou seja, como conhecimento certo e evidente obtido por meio de uma demonstração. O que é sublinhado no texto, antes de tudo, é a índole formal da fé, comparada sempre e contraposta, na obra de São João da Cruz, à visão, na qual o entendimento alcança a essência e possui subjetivamente de modo claro a Divindade, enquanto se coloca, como dissemos, "intencionalmente escondida". Por conseguinte, o uso do termo 'ciência' não se refere ao processo pelo qual se obtém, nem à evidência, que é o resultado desse processo, mas somente à consecução de uma nova forma por parte do entendimento. E assim, a expressão "a fé não é ciência", usada por São João da Cruz, não quer dizer que falha na demonstração 'evidente', mas que a 'divina' não foi totalmente conseguida pelo entendimento.

Este princípio do Santo corresponde exatamente ao que ensina sobre a disposição de quem busca intencionalmente a união com Deus, e que, se não o consegue, não é por falha do processo intencional, mas pela ausência do Amado. Recorde-se o comentário ao verso de Cântico

***"Onde te
escondeste?"***

Em conclusão: com o termo "ciência" refere-se o Doutor Místico, ao menos na passagem que estamos analisando, à aquisição da forma do objeto, que implica o esforço do entendimento agente, e, finalmente, o "gozar" que se produz quando o entendimento possível descansa com o conhecimento encontrado. Então podemos falar já, segundo a terminologia de São João da Cruz, de "substância

entendida".

Do exposto se vê claramente que o texto de Subida II 3,1-3 é, apesar de sua brevidade, sumamente denso e fertilíssimo para nosso tema. E também como devemos aplicar a máxima atenção para descobrir tudo o que há em suas entranhas. Talvez esteja aqui tudo o que ele pensa sobre a índole psicológica da fé e que não se atreve a explicitar sem antes apurar bem todos os detalhes ou matizes.

Tal é, a nosso leal parecer, a natureza do texto de São João da Cruz que estamos analisando; um texto muito orgânico, e por isso com muita coisa implícita, no que a doutrina, tomando a palavra com rigor, aponta todo o sistema sanjoanista, e que se fará mais patente ao descrever o caminho da união. Nenhum elemento do sistema falta. O que ocorre é que nem sempre se encontram todos reunidos em feixe em um texto determinado.

A explicação que São João da Cruz nos oferece em Subida II 3,2 sobre o modo de se verificar a conjunção da "luz excessiva" da fé com a dinâmica natural do entendimento é de extremo valor para nosso estudo. Antes de tudo convém observar a tendência natural do entendimento agente, indicada pelo Doutor Místico, à essência do objeto captado pelos sentidos; isto é, a tendência a penetra-lo em sua própria inteligibilidade; nessa inteligibilidade que unirá a si com identificação intencional, aquietando-se ou descansando nela quando o tiver conseguido. Pois bem, esta tendência deve igualmente se realizar, de algum modo, em relação às coisas reveladas. Porém, surge de imediato a dificuldade; mais ainda, a impossibilidade: as verdades reveladas não podem ser captadas pelos sentidos, que são os que têm a função de transmitir ao entendimento sua espécie ou imagem. Portanto, fica assim fechada a via normal do entendimento para sua função específica; encontra-se frente a um objeto que lhe é impossível penetrar, nem captar sua imagem ou espécie (a que os sentidos lhe transmitem), nem ver claramente sua essência, nem, em definitivo, descansar nela.

Eis que topamos novamente com o princípio da "semelhança essencial", que excluimos de qualquer criatura, por muito perfeita que seja, em relação à Divindade - a operação própria do entendimento se desenvolve no âmbito da criatura natural -; porém onde se fecha a porta ao entendimento, abre-a a graça e a fé, potencializando a criatura com a "semelhança essencial" que não possuía.

Retenhamos, para não sairmos do encaço do pensamento sanjoanista, a asserção geral: o entendimento sanjoanista busca naturalmente a essência do objeto. Este princípio é de máxima importância para compreender a noção de fé segundo no-la apresenta o Doutor Místico. Porque a tendência do entendimento à essência do objeto vale também quando se trata da verdade revelada. Neste caso, a tendência à essência do objeto termina, segundo dissemos, em "obscuridade". Observamos também a importância que São João da Cruz dá à "obscuridade" em sua idéia típica da fé. Já o sublinhamos ao analisar Subida II 9. Resta-nos agora a análise em profundidade das condições em que isto ocorre.

A tendência natural do entendimento à essência do objeto captado em imagem pelos sentidos não é apresentada aqui como algo isolado e solitário. Entra em jogo na dinâmica interna da "luz excessiva" da fé; dessa luz na qual, segundo Subida II 9,1, "se manifesta Deus à alma". A "luz excessiva" atrai o entendimento a seu domínio. São João da Cruz sublinha com traço robusto sua força: "vence e oprime a luz do entendimento". Trata-se, evidentemente, de um deslumbramento da luz natural do intelecto, que nesta circunstância vacila impotente ante um objeto desconhecido; diríamos que seus próprios faróis se eclipsam ante a "luz excessiva" da fé: "não parecem luzes quando ela ilumina". A luz natural é impotente para penetrar no objeto sobrenatural. E é substituída pela nova luz que se acende no entendimento: a fé. O que não se deve entender como se fizesse luzir o entendimento. De modo algum. São João da Cruz dirá melhor 'o cega'. O que a "luz excessiva" faz é que, efetivamente, o entendimento se adira ao objeto sobrenatural que lhe foi apresentado como revelado; que se una com esta realidade, com esta Essência, à qual tende naturalmente. Só que esta sua tendência natural - abandonado a suas próprias forças - deveria terminar em puro desejo, em pura inquietação, como o esforço do cego para ver a cor. E, não obstante, o entendimento se adere simultaneamente a essa Essência sem ter em si, da maneira costumeira, a forma expressa. E isto é realmente surpreendente. Porque observamos, seguindo as premissas que São João da Cruz nos oferece, que a erupção da "luz excessiva" sublima a tendência natural do entendimento até a essência do objeto e ao mesmo tempo se opõe a essa inclinação natural. Isto é o que para São João da Cruz significa "a fé [...] faz crer". Porém percebe-se claramente em que consiste essa tensão ou paradoxo que o Doutor Místico põe na dinâmica da fé: para ele, a fé une uma conjunção ou

coesão íntima, orgânica e dinâmica do entendimento com a "luz excessiva".

Que deriva desta simbiose?

Antes de tudo, deriva a abundância de obscuridade, posta em relevo pelo Doutor Místico tão ostensivamente:

***"para a
alma,
esta
excessiva
luz que
lhe dá a
fé é treva
obscura".***

Deveríamos interpretar isto como aceitação das verdades reveladas por parte do entendimento, enquanto lhe são oferecidas sob uma forma conceitual humana, isto é, enquanto se lhe apresentam em forma de dicção, "pelo ouvido"? Não, pois nenhum tipo de aceitação bastaria para explicar essa tendência natural do entendimento à essência do objeto apresentado, até o descobrimento, até a exploração - por assim dizer -, até a penetração dessa essência e, finalmente, até sua assimilação de forma inteligível.

No caso da fé, a tendência natural se realiza não só em virtude do entendimento, mas em virtude da "luz excessiva", que é luz divina, participada por ele; graças a ela chega à Essência. Mas por efeito da luz divina resulta precisamente no entendimento a obscuridade. O entendimento não logra, em sua tendência "efetiva", a posse da forma divina; permanece vazio. A fé não é "ciência"; é adesão à divina Essência, contato intelectual com a Divindade, porém sem chegar a seu término, sem descansar nele, sem "gozar" na "substância entendida".

Porém, por outro lado, essa obscuridade e trevas lhe são facultadas para compreender melhor a "luz excessiva" da fé. Essa luz, embora conservando todo seu vigor conatural em relação ao objeto revelado, não ilumina intrinsecamente o entendimento; leva-o, sim, além de sua própria índole natural, além de sua radical incapacidade

para compreender a Verdade revelada; o eleva, não o ilumina; o eleva, porém deixando-o intrinsecamente em sua condição própria. Sua força, participada pelo entendimento na fé, aparece limitada em certo sentido, e o limite provém da índole nativa do mesmo entendimento: em virtude da "luz excessiva", chega-se pela fé às verdades divinas; porém chega a elas a seu modo, embora não por sua própria força. "A seu modo" quer dizer que não perde seu estilo próprio de atuar. Porque não foi transformado intrinsecamente. Portanto, conhece na luz divina e sob seu impulso, porém não conhece informado pela luz mesma (ipso lumine). Daí resulta a obscuridade de que padece.

Todos estes elementos estão entranhados uns com os outros de um modo inquebrantável. Por um lado, a obscuridade da fé demonstra que se dá nela certo contato com a Essência divina. Por outro, a mesma obscuridade, suposto já conseguido o contato com as verdades reveladas, nos manifesta a natureza e a medida da função da luz divina na fé, que nunca chega a uma transformação intrínseca, certamente participada, do entendimento, de modo que se faça capaz de assumir em si a forma divina para conhecer só com esta luz; sempre conserva seu modo natural por ela, influído por ela; porém esse conhecimento não se converte em luz total. Se assim fosse, já não teríamos fé, mas visão.

Deste modo, compreendemos por que diz que a fé é um "hábito obscuro". A análise nos levou a um raciocínio explicativo do texto de São João da Cruz. E nos permitiu justificar o paradoxo ou tensão existente dentro do hábito mesmo da fé, segundo a terminologia do Doutor Místico. A simbiose do divino e do humano é assim, tendo sempre em mente a distância e desproporção essenciais existentes entre um e outro, entre o incriado e o criado. E isto não só visto de uma perspectiva e de uma comparação objetiva, segundo notamos principalmente em Subida II 8,3, mas também, considerando a entranha mesmo da simbiose, a estrutura da virtude da fé, que é "semelhança essencial" em relação à Divindade e, ao mesmo tempo, algo psicológico, ou seja, um hábito do entendimento, como apontamos reiteradamente.

Restam ainda alguns elementos necessários de análise no importante texto de Subida II 3. Queremos, pois, deter-nos um pouco fazendo algumas observações úteis para um estudo mais cabal do mesmo antes de prosseguir explorando o pensamento sanjoanista.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



ANOTAÇÕES.

1. Em seu estudo, o Pe. Labourdette insiste de modo especial no trânsito das palavras ao conteúdo das mesmas na ordem da revelação. Escreve:

"Assim como o cego chega, através de palavras, a realidades - cores - que diretamente não pode conhecer, não existindo proporção exata entre essas palavras e as realidades mesmas para quem não as conhece por outro caminho, assim a nós se apresentam na fé, mediante palavras humanas 'que entram pelo ouvido', realidades superiores que nossa luz natural não pode conhecer melhor que a orelha do cego as cores [...]; mas, e aqui o exemplo falha, enquanto o

***cego não tem
outro meio de
distinguir as
cores e não
conhece delas
mais que os
nomes, o
crente, ao
contrário,
recebe de Deus
o 'hábito
obscuro e
certo' que lhe
permite
penetrar
verdadeiramente
as realidades
sobrenaturais,
coisa que sem
esta ajuda
estava
absolutamente
vedada à razão
natural".***

**M.
Labourdette:
Revue
Thomiste
1937, I-II
p. 21-22**

Isto diz o Pe. Labourdette, tratando da fé sob o prisma da contemplação; aqui pretendemos analisar a natureza da fé mesma segundo São João da Cruz, tendo também em conta o papel que desempenha na contemplação mística, como veremos mais abaixo. Se o Pe. Labourdette afirma que o entendimento, em virtude do hábito da fé, pode realmente chegar ao conteúdo da revelação mediante as palavras que a anunciam - que não têm nenhuma proporção direta com esse conteúdo -, a nós competiria, visto que

nosso propósito se limita a investigar a índole da fé, ver como ocorre isto. A resposta nos pode conduzir a encontrar a natureza da fé.

Porém nossa pesquisa, segundo advertimos antes, parte de algumas premissas tiradas do texto sanjoanista.

A primeira se refere ao modo de realizar-se a conjunção 'entendimento - fé'; ou, em termos mais precisos, entre o entendimento e a luz infusa da fé. É certamente uma união muito íntima e vital, graças à qual o entendimento se une a Deus em fé e participa, de certo modo, do divino, alcançando assim uma perfeição sobrenatural, segundo explica o Doutor Místico em Subida II 6.

A Segunda premissa tomamos da operação do entendimento; considerada em sua modalidade natural, segundo nos apresenta São João da Cruz, tende espontaneamente a penetrar e a unir a si intencionalmente a essência das coisas, que constituem o objeto de seu conhecimento.

Avançando pelo caminho destas duas premissas, descobrimos em Subida II 3,1-2 idêntica tendência do entendimento à essência mesma da Realidade, da qual se fez consciente mediante a revelação. Essa tendência se frustraria se contássemos unicamente com suas forças naturais; porém se consegue com o reforço da luz infusa. Isto é precisamente o que constitui a fé.

Perguntamos como este trânsito das palavras reveladas a seu conteúdo - passo que dá a fé e que em seu aspecto objetivo foi estudado pelo Pe. Labourdette - se reflete dentro do sujeito, coberto de luz divina. Eis aí, nesse cotovelo subjetivo, onde surge o hábito da fé.

2. Quiçá alguém pergunte em que sentido se há de tomar essa luz divina ou "luz excessiva" que intervém na estrutura íntima da fé. Quem lê com atenção o texto sanjoanista, nota que ela é comparada e se opõe à luz natural do entendimento. A luz natural do entendimento, que "se estende, de seu, à ciência natural", não é outra coisa senão a capacidade operativa ou cognitiva do entendimento; ou seja, não o ato de entender, mas a capacidade de realiza-lo. Assim, a "luz excessiva" que se compara e contrapõe à capacidade natural do entendimento implica certa capacidade

'excessiva' de conhecer, isto é, a capacidade do conhecimento sobrenatural. Isto é o que quer dizer o texto de Subida II 9,1:

***"[...]só por
este meio [...] Deus se
manifesta à
alma em
divina luz que
excede todo
entendimento".***

Adverte-se, pois, que aqui se exige a intervenção do conhecimento divino. E então podemos induzir: há um elemento divino na fé que ilumina nosso entendimento. É o que significa a frase "esta excessiva luz que se dá em fé". De alguma forma, o conhecimento divino se mistura, dada a insuficiência cognitiva natural do entendimento, para fazê-lo capaz de penetrar a realidade revelada. E assim aparece claramente que o entendimento, potencializado com essa luz, pode já conhecê-la.

Como acontece isto?

Consideremos os dados que se pode sacar dos textos de São João da Cruz.

Em primeiro lugar, por parte da luz divina que intervém. Conhecemos já o grande princípio da 'participação', que, anunciado em Subida II 5,7, invade até o miolo toda a doutrina mística do santo Doutor. O encontramos em Noite (Noite Escura II 20,5), em Cântico (Cântico 22,3), em Chama (Chama 3, 78); em qualquer lugar onde trate dos supremos graus de união. Repetirá sempre que a alma se transforma em divina, se torna Deus por participação.

Isto nos coloca claramente ante o aspecto ontológico do problema. Porque a idéia de 'participação' se estende a toda a via de união, penetra em todos os seus meios e determina com precisão o limite entre o criado e natural e o sobrenatural e divino. Mais ainda: a propósito do meio de união - a fé -, afirma que pertence à mesma ordem, à mesma linha da Divindade, como ocorre no texto fundamental de Subida II 8,3, encurtada a distância infinita que a

falta de "semelhança essencial" estabelecia.

Em segundo lugar, este dado vai se juntar ao princípio de participação, aludido em Subida II 5,7. Portanto, a intervenção da 'luz excessiva' para implantar a fé no entendimento - ou, dito de outra forma, esta mistura e conexão da luz divina com o entendimento para conhecer na fé a essência divina - não se pode entender senão como certa participação do entendimento no conhecimento divino, ou, dizendo de outro modo, como uma comunicação da luz divina ao entendimento por participação contida na fé, segundo a expressão autêntica do santo Doutor em Subida II 5,4.

Então, quais são os limites desta comunicação da luz divina quando recebida no entendimento pela fé? Já respondemos de algum modo a esta pergunta ao dizer que possui eficácia para unir o entendimento com a essência das verdades reveladas. Sua elevação ou potência provêm da fé. Os textos do Doutor Místico manifestam claramente que o entendimento natural é, de seu, insuficiente para chegar a isto. Porém a luz divina vem em seu auxílio e o levanta acima do âmbito de sua operação natural e o impulsiona a aderir à realidade divina. Isto é o que significa "faz crer". Sem dúvida, o entendimento atraído até a Divindade não recebe em si sua forma intencionalmente, se aproxima às cegas, e não vê a essência divina senão nessa obscuridade, que vem fazer as vezes de lugar onde se verifica o encontro.

Tudo isto confirma que o entendimento chega pela fé à Divindade, e chega também, de certa forma, à essência do objeto, conservando sua índole natural, já que a luz divina participada não o transforma intrinsecamente; só o une, isto é, o eleva e põe em contato com a essência das verdades reveladas. Deste modo, durante toda a caminhada terrestre o seguirá trabalhando por dentro, o irá preparando gradualmente e fazendo-o subir os degraus da contemplação, das noites purificadoras, etc., em direção à visão da Pátria. Sem perder ou sem sair dos limites da fé obscura.

Fica, portanto, esclarecida a qualidade ou intensidade da participação que a fé comunica ao conhecimento divino. Ficam também determinados os limites próprios desta virtude. E, finalmente, como a fé é para o entendimento o meio próprio de união e indiretamente meio de transformação, já que se requer que intervenha a caridade.

Porém isto veremos melhor depois.

3. Já que a última análise apresentou com maior clareza a relação entre fé e visão, parece-nos oportuno pôr em relevo imediatamente como se aborda este assunto nas obras do Doutor Místico, especialmente em Subida II 9,3-4.

Parece que uma e outra são essencialmente a mesma coisa, se tomarmos 'essencialmente' como equivalente à infusão da luz divina participada e, ao par, como efeito principal de sua intervenção; isto é, elevando o entendimento natural até o objeto sobrenatural. Porém, se considerarmos a fé enquanto tal - isto é, como uma virtude que implica o 'modo humano' do entendimento, envolto na obscuridade que lhe resulta e o inunda na fé -, então aparece nítida a distinção e se percebe muito bem por que a fé é virtude do 'homo viator'. Virtude de caminhantes, e em que sentido o é.

Voltaremos a tentar um esclarecimento deste ponto nas anotações seguintes.

4. Sublinhamos anteriormente como nesta simbiose do divino e humano que se origina e se desenvolve na fé, se observa com grande exatidão o princípio da "semelhança essencial", que é a primeira coisa que descobrimos na doutrina de São João da Cruz sobre a fé, precisamente em Subida II 8,3. Vimos então como este princípio nos apresenta a fé, antes de tudo, sob seu aspecto ontológico: a "semelhança essencial" nos permitiu distinguir a infinita distância que separa a realidade divina sobrenatural da realidade natural criada. E, ao mesmo tempo, como a fé transcende a ordem de qualquer criatura, por perfeita que seja, e está na posição da "proporção de semelhança" em relação à Divindade, proporção que falta a todas as criaturas. Simultaneamente, o texto sanjoanista nos reduziu a "proporção de semelhança" da fé em relação à Divindade à linha dinâmica do entendimento, isto é, a uma linha intencional. Este último detalhe apareceu logo, sobretudo na análise de Subida II 9,1, onde o fundamento constitutivo e explicativo da 'semelhança' entre fé e Divindade é essencialmente o mesmo da visão beatífica; a única diferença que aponta consiste em distinguir entre consecução clara do objeto e consecução obscura do mesmo - a isto chamamos "intencionalmente escondida" -, clara é a visão; obscura, a fé.

A análise de Subida II 3 nos obriga aqui, uma vez mais, a considerar e admitir a validade do princípio "semelhança essencial"; na presente ocasião, para a estrutura intrínseca da fé.

Propriamente falando, a "proporção de semelhança" entre o entendimento e a realidade divina, cuja existência nos foi revelada, é constituída pelo elemento "luz excessiva"; isto é, por certa participação do conhecimento divino. Eis aí o motivo da exigência para a fé da "semelhança essencial". A proporção de semelhança, constituída pela luz divina essencialmente participada, torna possível e causa o efeito fundamental da fé: a união do entendimento com Deus. E neste sentido, o princípio de 'semelhança' intervém na fé em linha, por assim dizer, ascendente. Porém, intervém também em linha descendente, ou seja, produzindo a obscuridade redundante. Portanto, em sentido negativo. E aí precisamente aparece o modo humano do entendimento que se aproxima e chega a Deus com a ajuda da luz divina participada pela fé.

Concretamente, devemos dizer que no modo humano, o entendimento pela fé não alcança a Divindade em si, não adquire sua forma de maneira clara; está nela só "intencionalmente escondida". O que quer dizer que se manifesta ao entendimento envolta em obscuridade, derivada de sua transcendência infinita ao colocar-se em contato com ele quando pela fé se adere e une a ela.

Tudo isto cai estritamente dentro da lógica da "semelhança essencial".

5. A ação da luz divina participada - que faz efetivo o contato com o objeto divino - e a redundância de obscuridade no entendimento - que não perde seu modo humano de conhecer, segundo se afirma no texto sanjoanista, especialmente em Subida II 3,2 - são duas coisas paralelas no pensamento do Doutor Místico e, ao mesmo tempo, ostensivas de sua peculiar concepção da fé; supõe que esta introduz uma proporção intrínseca do entendimento humano em relação à Divindade. E não só uma proporção de semelhança, mas também uma proporção no sentido de incapacidade e insuficiência. Ambos os elementos concorrem essencialmente para a fé, em conexão íntima e dinâmica, como teremos ocasião de ver mais tarde. A proporção de semelhança é essencial, já que é a que determina que a fé seja meio proporcional de união. O outro elemento já parece mais secundário e conseqüente; sem dúvida, tendo em conta que a

fé não pode conceder mais que uma limitada comunicação da luz divina - e, portanto, uma correlativa participação limitada -, trata-se de um elemento igualmente essencial.

Pela distinção deste duplo elemento se explica também a conexão 'luz - trevas', que já descobrimos na linguagem do Doutor Místico. A união de elementos aparentemente tão opostos serve para expressar a íntima e intrínseca proporção do entendimento em relação à Divindade. E não é preciso acrescentar que se trata de uma proporção sobrenatural, porque está subentendido: suposto o princípio da "semelhança essencial", não pode ocorrer outro tipo de proporção.

6. A proporção sobrenatural está situada em uma linha dinâmica, isto é, ordenada a conseguir a união com Deus. Pois bem, São João da Cruz nos apresenta essa íntima proporção do entendimento como um "hábito obscuro".

Já sabemos em que sentido emprega o Doutor Místico em sua obra o termo 'habitus'; antes de tudo, este nome expressa uma perfeição da potência ordenada à operação; perfeição inferior ao ato, já que a ele se ordena.

Isto posto, perguntamos: Toda a análise feita, tudo o que resultou para nós da sondagem de Subida II 3, refere-se propriamente ao ato, ou melhor ao hábito?

A resposta está na média: refere-se simplesmente à fé. Porque São João da Cruz não apresentou a questão nesta ordem: primeiro, da fé; segundo, de seu ato.

Todos os elementos que, mediante a análise de Subida II 3 e de outros textos, isolamos pertencem globalmente a estrutura da fé. Ocorrem nela enquanto hábito "obscuro e certo". E ocorrem também em ato de fé. No primeiro caso são constitutivos do "hábito obscuro de união" na potência intelectual, do que trata Subida II 5,2. No segundo, esses elementos a aperfeiçoam quanto a sua dimensão dinâmica.

São eles os que constituem também a "união transeunte [...] quanto ao ato" no entendimento?

Isto ainda resta por averiguar.

7. Por último, devemos acrescentar que a fé, enquanto com a ajuda da luz divina participada possibilita ao entendimento contatar a Divindade nas verdades reveladas, eleva e acumula nele sua tendência íntima e natural a conhecer a essência da realidade que os sentidos lhe descobrem. Sob este aspecto, de modo algum podemos dizer que a fé produz um vazio ou privação no entendimento; pelo contrário, o enriquece, fazendo-lhe um supremo favor. Mas, enquanto o entendimento conserva seu modo humano de conhecer, de onde deriva a obscuridade, sob este aspecto se poderia falar de certa privação.

Expliquemo-nos. O entendimento, por sua tendência inata, sai a caça da forma do objeto, para apossar-se dela com suas armas intelectivas, e, conseguida a presa, "gozar". Porém, como não o consegue totalmente no objeto da fé, aparece a "obscuridade". E isto é, obviamente, uma 'privação'. Tamanha privação - sempre devemos lembrar para sermos fiéis ao pensamento do Doutor Místico - não consiste tanto na falta de evidência intelectual - a evidência na qual comumente desemboca o processo científico - quanto na falta ou carência da forma intencional do objeto. Por isso, a fé se compara e contrapõe à visão. E, em relação a ela, se atribui à fé, por um lado, a índole intencional - a Divindade intencionalmente presente ao entendimento - e, por outro, o caráter negativo, ou seja, a obscuridade: Deus 'escondido', Deus conhecido na 'obscuridade' intelectual, Deus possuído ou compreendido incompletamente.

Em suma: o Deus da fé pertence à ordem ou plano do entendimento, sem que este consiga abarca-lo ou compreende-lo plenamente.

8. Digamos, em fim, uma palavra a propósito da fé como "hábito certo".

São João da Cruz atribui certeza à fé simplesmente, sem mais explicações, como ocorre com a 'obscuridade', a cujo propósito a interpretação tem sido tão abundante.

A certeza da fé procede da comunicação da luz divina e constitui uma íntima qualidade de sua participação no entendimento. Estaria, pois, implicada na "luz da fé", que, "por seu grande excesso, oprime e vence a do entendimento". Na verdade, tal vitória no entendimento

não se daria se faltasse certeza à fé. O Doutor Místico, que tanto insiste na 'obscuridade', não se detém a explicar a 'certeza', que denota evidência.

Retornando ao texto, advertimos que a fé, hábito obscuro e certo, se explica psicologicamente como "consentimento da alma ao que entra pelo ouvido". Pois bem, parece que "consentimento" se contrapõe aqui a "ciência". E então teríamos que concluir dizendo que "consentimento" implica tudo o que anteriormente descobrimos na análise: implica 'obscuridade' e, ao mesmo tempo, 'certeza'. Sem dúvida, do ponto de vista da história das idéias, trata-se de uma fórmula doutrinal corrente. O típico ou específico do pensamento sanjoanista a propósito da dimensão psicológica da fé está no que se analisou anteriormente, não neste último.

9. Chama ainda nossa atenção o que no mesmo capítulo de Subida II 3,4, um pouco mais abaixo, diz:

***"[...] a fé[...]
não somente
produz
notícia e
ciência, mas
como
dissemos,
priva e cega
de outras
quaisquer
notícias e
ciência, para
que possa
bem julgar
dela. Porque
outras
ciências, se
alcança com
a luz do
entendimento;
mas esta da
fé, sem a luz
do
entendimento
se alcança,***

*renunciando-
a pela fé; e
com a luz
própria se
perde, se não
se obscurece
[...]. Logo
está claro
que a fé é
noite escura
para a alma,
e desta forma
a ilumina. E
quanto mais
a obscurece,
mais luz lhe
dá de si".*

Principalmente, o texto tem valor de corolário do precedente e de preparação do terreno onde vai entrar a exposição. A ciência da fé à qual o texto se refere pode ser entendido no sentido individualizado na investigação anterior, e neste caso equivaleria à 'obscuridade' típica da fé. Mas o contexto nos inclina a outra direção, exigindo que interpretemos esta 'ciência da fé' no sentido de "notícia obscura geral e confusa que ocorre na fé". No sentido, pois, de contemplação, assunto com o qual nos ocuparemos mais tarde.

Portanto, esta ciência da fé não se adquire por nenhuma luz natural, mas sim, por sua negociação. O formidável e profundo paradoxo expressivo se crava na essência psicológica da fé e nos permite explorar as negociações da noite ativa do espírito.

10. Quando o Doutor Místico afirma que não podem as demais ciências julgar acertadamente com a fé, está se referindo a sua essencial inacessibilidade para qualquer tentativa de conquista natural do entendimento. Esta inacessibilidade essencial torna-se misteriosa e obscura para o sujeito pela transcendência da fé em direção à divina essência, à qual é conduzida pela luz infusa, e isto a coloca necessariamente muito longe de qualquer aquisição natural do entendimento. E, por isso, a fé, em sua adesão natural a Deus, obscura e certa ao mesmo tempo, está fora do alcance das ciências

humanas.

As palavras posteriores do Doutor Místico dizem que a fé é noite escura para a alma, e, sendo-o, a ilumina; e que quanto mais a obscurece, tanto mais luz irradia.

Já sabemos que, para São João da Cruz, ambas as coisas ocorrem na fé, expressando sua índole intrínseca, seu conteúdo profundo, sua proporção de semelhança à Divindade e, ao mesmo tempo, sua desproporção psicológica.

A fé é noite... E esta estupenda afirmação nos leva à análise seguinte.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



7. A FÉ QUE É NOITE ESCURA.

A palavra "noite" é típica de São João da Cruz e se acha a cada passo em seus escritos. É o que dá a sua doutrina essa tinta de 'noturno', em contraposição ao matiz 'solar' da doutrina agostiniana. A origem de 'noite' remonta certamente ao Pseudo-Dionísio. Por outro lado, o sentido desta palavra não é único nem sempre o mesmo nas obras do Doutor Místico. Portanto, se adquire sentidos diversos em lugares diferentes, devemos nos ater ao sentido próprio em cada caso.

Achamos o termo "noite" já nas primeiras páginas de Subida, onde o santo Doutor, consciente da importância deste símbolo, tenta explicá-lo expressamente. Diz em Subida I 3,1:

*"Chamamos
aqui noite à
privação
do gosto
no apetite
de todas as
coisas".*

Parece, pois, que "noite" é tomada aqui numa acepção geral, equivalente à privação do gosto próprio do apetite. Sem dúvida, São João da Cruz distingue logo bem as coisas apetecíveis e a "noite", especificando-a algumas vezes ao referi-la a privações particulares.

O motivo de usar o termo "noite" está em que assim como a noite designa uma privação da luz em que se vê os objetos, assim também aqui o emprega metaforicamente para expressar uma privação de luz psicológica, pela qual os objetos naturais apetecíveis 'reluzem' ao apetite, estimulando-o a desfrutá-los:

***"Pode-se
chamar
noite para a
alma à
mortificação
do apetite,
porque,
privando-se
a alma do
gosto do
apetite por
todas as
coisas,
torna-se
como
obscura e
sem nada".***

Aparece aqui, junto a 'noite', a noção de mortificação, que depois, ao final de Subida I 13, despontará definitivamente como uma das pedras angulares de seu formoso sistema. Porém não confunde 'noite' totalmente com 'mortificação'; apenas põe em relevo o vazio da potência, que, enquanto privada de seu objeto conatural, se torna sem luz própria na obscuridade.

Tal é o conceito de 'noite', fundamental na doutrina do Doutor Místico; um conceito, como dissemos, psicológico, pois sugere ou se refere à potência privada de seu objeto.

São João da Cruz não deixou de antecipar-nos que os objetos apetecíveis se apresentam às potências naturais através dos sentidos, no estado de união da alma com o corpo. Portanto, de modo natural. Porém ao mesmo tempo se pergunta se a alma não pode renunciar completamente à percepção das coisas através dos sentidos. Pela resposta dada nesta ocasião, observa-se que a 'noite' sanjoanista pertence a área do "querer". Isto é, da vontade.

Não se trata, portanto, do contato dos sentidos com o objeto próprio, mas unicamente do afeto ou adesão da vontade às coisas, 'boas' em si. A 'noite' se opõe a esta atividade apetito-volitiva, intimando-a ou saciando-a; isto afirma o Doutor Místico claramente:

**"porque
não
ocupam a
alma as
coisas
deste
mundo,
nem a
danificam,
pois não
entram
nela,
senão a
vontade e
apetite
delas,
que
moram
nela".**

Subida

I 3,4

Das palavras citadas podemos concluir em que linha conceitual se situa a 'noite'. Não se trata, evidentemente, de privar os sentidos de seu ato natural, mas de estabelecer uma relação de domínio da vontade sobre as criaturas. A 'noite' se opõe, portanto, ao apetite intencional, e, sob esta modalidade, não são os sentidos, mas a vontade que deve despojar-se e se tornar vazia. Em "noite".

Já se antevê nesta explicação que a 'noite' é a base filosófica da doutrina da união. O assunto é tratado em Subida I 4. Porém antes de expo-lo devemos observar que, para São João da Cruz, as criaturas são, em relação a Deus, puro nada. Achamos assim um novo vestígio conceitual de "noite" ou, pelo menos, da 'doutrina noturna', que não se opõe, antes reforça a acepção precedente. Afirma o santo Doutor, e o repete de diversas maneiras ao longo de Subida I 4, que a criatura, comparada com Deus, não possui nem bondade, nem beleza, nem se quer ser; antes, pelo contrário, é má,

feia, quase nada, e outras coisas semelhantes.

De onde procedem tamanhas afirmações? Empregam-se no texto em relação à união com Deus. Porém já conhecemos por Subida II 8 este modo de falar e outros parecidos, que provêm de excluir "semelhança essencial" entre Deus e as criaturas. Portanto, não podem servir de meio de união [35]. Falando com precisão mais objetiva: por lhes faltar semelhança proporcional a Deus.

Aqui, em Subida I 4, realça mais a razão subjetiva; a saber, que a alma revestida das criaturas - revestida efetivamente delas, aderindo-se voluntariamente a elas -, não pode chegar à união com Deus.

***"Todas as
afeições
existentes
nas
criaturas
são,
diante de
Deus,
puras
trevas,
das quais,
estando a
alma
revestida,
não tem
capacidade
para ser
ilustrada e
possuída
pela pura
e simples
luz de
Deus se
antes não
as afastar
de si".***

Poderíamos perguntar a seguir: Por que? E o Doutor Místico

responderia imediatamente:

***"Porque
dois
contrários,
segundo
nos
ensina a
filosofia,
não
podem
subsistir
em um
sujeito".***

Deste principio se deduz que tampouco subsistem a afeição às criaturas e a união com Deus. É impossível que ambas coexistam [36].

A posterior resposta nos serve de bandeja a razão própria da exclusividade. É algo subjacente no constitutivo da união, que é o amor. Com efeito, o amor faz iguais e semelhantes o amante e o amado. Quando se trata, por conseguinte, da união de semelhança, no modo de Subida II 5,3, não deve haver mais que amor, que é a virtude unitiva. Por isso, quando a alma ama as criaturas, pela força mesma desse amor se torna igual a elas; e não só isso, mas também prisioneira. E com tal sujeição e semelhança fica presa e forçada e incapaz de evadir-se e de unir-se a Deus: "incapaz da pura união com Deus e sua transformação". É preciso, pois, que a vontade se liberte do amor ou adesão às criaturas e ponha toda sua alma em outro objeto e se abra a outro amor. A este desprender-se ou privar-se o apetite volitivo das criaturas de dentro de si se chama também "noite".

O texto de Subida I 4 sublinha com traços fortes duas coisas:

1. A índole fundamental e a força subjugadora do amor, e, portanto, o papel decisivo da vontade na união, tal como São João da Cruz o concebe. Esse caráter e esse ímpeto são inerentes à própria natureza do amor, enquanto causa semelhança e sujeição do amante ao amado; falando-se de união de semelhança, tem forçosamente

que ser unitivo; e ademais, por habitar na vontade, entrega todo o homem interior à coisa amada.

Estas reflexões fazem mais patente o que o Doutor Místico refere repetidamente: a união consiste na total conformação ou, melhor ainda, na transformação da vontade da alma na vontade divina, sem restar nela nenhuma coisa terrena. Em tudo e acima de tudo, a vontade humana está cheia somente da vontade divina. O texto de Subida I 11 e igualmente o de Subida II 5 são bem explícitos a respeito.

2. Do que antecede deriva, logicamente, a razão justificativa da "noite". Se excluirmos da potência apetitiva - ou seja, da vontade - a coexistência de duas formas contrárias simultaneamente possuídas por amor, não haverá mais outro jeito senão admitir que para que se interiorize a forma divina (participada progressivamente pelo amor, o que segue necessariamente a união de semelhança) é preciso expulsar ou não deixar entrar a outra forma, coisa que se obtém pela negação ou abnegação da vontade em relação aos objetos que são percebidos naturalmente pelos sentidos. A esta privação é que chama "noite", e que define em Subida I 3,1.

Em seguida observamos a linha que o Doutor Místico segue em toda sua tetralogia para expor sua doutrina sobre a união da alma com Deus: 'vontade - amor - noite' são pontos essenciais e de referência luminosa.

Por outro lado, a razão de ser da "noite" não consiste só no que afirma em Subida I 3,1; tem-se que levar também em conta as posteriores adições e explicações. A fé ocupa um lugar decisivo nessa noção de "noite", segundo exporá o Doutor Místico a seguir. Até aqui havia insistido na equivalência conceitual 'noite - mortificação'; isto é, na noção de "noite" como privação do apetite em relação a seu objeto conatural. A seguir, sem negar o anterior, examina a "noite" sob o aspecto positivo de via de união da alma com Deus e ainda como condição necessária em todo o caminho.

Tal conceito de "noite" aparece pela primeira vez em Subida I 2:

**"chama-
se
noite
este
trânsito
que faz
a alma
para a
união
com
Deus".**

E isto por três razões:

**- Primeira,
quanto ao
ponto de
partida
(terminus a
quo). Já o
conhecemos:
a alma não é
naturalmente
capaz de
fazer nada
sem a ajuda
dos
sentidos; é
como "tábua
rasa e lisa
em que nada
está pintado;
e se não vai
conhecendo
pelos
sentidos, por
outro forma,
naturalmente,
não se lhe
comunica
nada". Pois**

**bem, para
projetar-se à
união com
Deus deve
negar ou,
melhor,
abnegar as
coisas para
as quais tem
inclinação, e
que
naturalmente,
através dos
sentidos, a
informam e
preenchem.
Este é o
término de
partida -
terminus a
quo -, a
primeira
'noite', que
já
conhecemos
como
"negação e
carência [...]
como noite
para todos
os sentidos
do homem".**

**- A segunda
causa para
que a via de
união se
chame
justamente
noite, ou
melhor, a
segunda
parte da**

**noite, já que
não há
solução de
continuidade,
é tomada do
meio de
união, que
abrange
todo o
trajeto: este
meio é a fé,
da qual o
doutor
Místico se
apressa a
dizer: "é
também
obscura ao
entendimento
como noite".**

**- A terceira
razão para
chama-la
noite diz
respeito à
meta a que
aponta.
terminus ad
quem, que é
Deus, "o
qual, nem
mais nem
menos, é
noite
obscura
para a alma
nesta vida".**

Devemos estabelecer um nexu especial entre a segunda e a terceira causas. Em primeiro lugar, a segunda noite, que é considerada meio para percorrer o caminho, não contém a razão de meio de modo total

ou exclusivo. O Doutor Místico o precisa: "não como excluindo a caridade", mas em um sentido particular, isto é, com relação ao entendimento, para o qual é, simultaneamente, meio de união e noite. Encontramo-nos assim ante outro aspecto da noite. O meio próprio e necessário para a união é o amor, como nos mostra a análise anterior. A fé é meio particular, que dá um matiz especial a todo o caminho de união. Sua peculiaridade, inerente a sua índole intelectual - segundo nos diz a epígrafe de Subida II 9 -, consiste em apresentar Deus, término final ou 'ad quem' da união, envolto em total obscuridade.

Note-se bem a dinâmica diferente da primeira e da segunda etapa da noite: na primeira, abnegação ou distanciamento das criaturas; na segunda, aproximação de Deus, que se entronca com a terceira fase:

*"Deus, o
qual,
mediante a
segunda
noite, que é
fé, se vai
comunicando
à alma tão
secreta e
intimamente,
que é outra
noite para a
alma".*

Que quer dizer? Pois o mesmo que o texto de Subida II 9, que já conhecemos, embora agora o expresse com outras palavras: na fé, Deus permanece escondido e comunicando-se à alma. Porque na fé se verifica uma adesão ou união do entendimento com Deus, ainda que em total obscuridade. Por conseguinte, a fé é um verdadeiro meio de união; Deus se comunica com a alma na fé, retendo esta a razão própria de "noite", enquanto essa comunicação da alma com Deus comporta, por ser em fé, obscuridade. E nesta dupla perspectiva se estende a fé a todo o caminho de união, o invade todo, e lhe imprime seu próprio caráter de "noite". Evidentemente, estamos aqui ante uma razão de "noite" diferente da primeira. A primeira significa e implica a privação ou negação do apetite em

relação aos objetos sensíveis e a segunda já supõe certa aproximação ou comunicação unitiva com Deus, ainda que de uma maneira obscura, saltando à vista a diferença. Este modo relativo de união que se dá na segunda faz ainda mais intensa a "noite" a quem já se privou das criaturas por Deus. Por isso, a fé é noite profundíssima, é a meia noite, na qual Deus se comunica à alma, arrancada das criaturas, em total obscuridade.

Que resultados nos oferece esta análise? Coloca-nos ante alguns elementos novos para elaborar a síntese da fé?

Certamente. Em primeiro lugar, nos esclarece a noção de "noite", palavra que com tanta frequência encontramos nos escritos de São João da Cruz. Em segundo lugar, nos indica como a fé pertence de maneira medular à dinâmica da "noite".

Por outro lado, já que todo o tema da união com Deus - para a qual a fé é meio, segundo afirmamos repetidamente - está vinculado ao tema das "noites", segue-se também que a partir destes ângulos conceituais é possível ver com maior exatidão a fé.

Consta que São João da Cruz concebe a união de semelhança como uma informação intencional, à maneira que a vontade possui os objetos que ama. E consta também como, e em que sentido, tendo presente a índole da potência e de sua operação própria - o amor -, se lhe assemelha a vontade e se transforma. A transformação de que tratamos aqui não é outra coisa senão a total adesão da vontade ao que ama, já que o impulso inato do amor arrasta a potência ao amado e se funde nele de um modo exclusivo. Tal é a força do amor, que devemos atribuir-lhe a função de unir e a mesma união psicológica como propriedades. Daí que quase todo o primeiro livro de Subida esteja dedicado à consideração do amor, que a alma dedica às criaturas mediante os apetites naturais. Se a alma se deixar levar pela tendência natural apetitiva, então se assemelhará às criaturas, se empanturrará delas, será sua prisioneira, perdendo assim superioridade e asas para o vôo alto. Precisamente a superioridade da alma em relação às criaturas consiste na capacidade para ser iluminada pela luz divina e informada pela Divindade por meio da graça e, finalmente, participe da união transformadora pelo amor sobrenatural.

Em outras palavras: a alma é capaz de passar das realidades criadas

à realidade divina. Porém não se dá o trânsito sem uma dupla noite: a noite da privação ou renúncia das criaturas, que contínua e naturalmente solicitam o apetite, e a noite de união com Deus, que se comunica à alma em fé, sem nenhuma claridade que satisfaça naturalmente à potência cognitiva, antes em completa obscuridade.

Da análise anterior resultam duas coisas:

1. A proporção entre amor e fé no caminho da união. Chamamos à fé meio de união. Na maioria das vezes lhe aplicamos esta idéia, que é a mais corrente e da qual partimos em nossa reflexão. Porém chama-se também amor. Em sentido distinto em cada caso: o amor produz a união de semelhança por seu caráter e por seu impulso psicológico, e por esse caráter e por essa índole é capaz de levar ao vértice da semelhança e da união, que é o que se designa com o nome de transformação. A fé, ao contrário, produz união, segundo Subida I 2 e II 8-9, ao apresentar a Divindade ao entendimento e unir esta potência com ela. Como se observa em Subida II 3, a índole e a capacidade psicológica da fé são, de seu, muito débeis e insuficientes para lograr tal elevação. O entendimento não se molda e abre pela fé à transformação divina como a vontade pelo amor; nele atua a forma divina só de maneira obscura e tenebrosa, não como as formas criadas captadas pelos sentidos. Nisto consiste precisamente a noite de fé: na informação do entendimento pela divindade, que permanece, enquanto tal, inacessível, sem claridade para o entendimento.

Esta noite da fé abrange toda a via de união. E, por isso, todo o caminho de união está coberto de trevas e se chama noite, segundo Subida I 2. A Divindade entra e mora pela fé, sem produzir claridade no entendimento. A obscuridade pertence à índole psicológica do hábito da fé. Deve-se ter em conta aqui o processo da revelação, no qual Deus atua decisivamente propondo as verdades 'reveladas' ou de fé e movendo a recebê-las.

Não obstante, a obscuridade essencial da fé no modo de união não implica que a fé seja imperfeita quanto ao fato de união. Mais ainda: insinua-se que a Divindade comunicada à alma é, em certo sentido, a própria fé, revestida de sua obscuridade típica.

Tudo isto sugere que na fé essencial, a qual chamamos meio de união, se dá uma identidade participada com Deus no plano da

informação intencional do entendimento. Por esta informação do entendimento, não obstante a obscuridade, se comunica à alma e à vontade como princípio de transformação amorosa. Inclusive por essa mesma obscuridade proporciona à união um matiz especial nesta vida, já que Deus,

***"mediante a
segunda
noite, que é
fé, se vai
comunicando
à alma tão
secreta e
intimamente,
que é outra
noite para a
alma".***

Conclusão: se o amor faz com que a alma se transforme em Deus por participação, a fé faz com que Deus, a que se assemelha, embora a semelhança não se dê em claridade, mas em obscuridade intelectual, seja o princípio da informação, da assimilação e da união.

2. À fé , que aplanar o caminho para a alma transitar à união com Deus, deve-se também que o caminho seja obscuro e tenebroso como noite. Pela fé, o entendimento se une à Divindade, e nesta união essencial se fundamenta todo o processo dinâmico da união, toda a progressiva transformação sobrenatural da alma até chegar ao mais alto grau que é possível nesta vida.

Continuando, tenta o Doutor Místico iniciar aos leitores nessa via, assinalando cuidadosamente suas etapas. O trajeto compreende quatro partes, que coletivamente se chamam "noite": duas ativas, de que trata Subida, e duas passivas, que explica em Noite escura.

O esquema resulta extremamente simples. Porém aguarda-nos uma tarefa mais complicada: investigar sua doutrina sobre a fé na linha do que diz a propósito das noites ativas, em especial da noite ativa do espírito.

A noite ativa dos sentidos é precedente e diz respeito à parte inferior do homem, como precisa em Subida II 2; portanto, é mais uma noite exterior, que não deve confundir-se com a noite da fé. É verdade que a fé atua em todo o projeto de união, e assim é raiz e razão de abnegação dos sentidos; sem dúvida, por realizar-se esta imediatamente nas potências inferiores, que são as que trabalham e padecem, não pode esta tarefa identificar-se nem chamar-se com propriedade "noite da fé". À "noite dos sentidos" corresponde o que o Doutor Místico designa como "ânsias do amor sensível", que não pertencem, como veremos mais abaixo, ao exercício estrito da fé. Ao contrário, quando no processo ulterior se trata das potências superiores - isto é, das espirituais -, a fé atua diretamente no fundo da alma. E este trecho do caminho espiritual é o que se designa propriamente "noite ativa da fé". A bela expressão quer dizer: a purificação ativa da alma é obra da fé. E por ser obra da fé, a chama noite profundíssima e difícilíssima, comparável à meia-noite, na qual não há rastro de luz. Isto é, a luz das criaturas, que chega à alma através dos sentidos, se apagou na noite precedente, e começou a arder a luz divina pela fé; porém esta é uma luz ao mesmo tempo profunda e obscura, porque o objeto divino, o qual ao desprender-se a alma das criaturas é o único que lhe resta, não aparece claramente ao entendimento crente. A alma está, pois, só com Deus, porém Deus está presente só pela fé. Tanto tem de Deus quanto tem de fé. E isto significa ter só a Deus, sem mescla de criaturas. Psicologicamente, "nada": nenhum gozo, nenhuma satisfação do entendimento, nenhuma operação natural da potência intelectual, embora esta se una profundamente a Deus pela fé. A adesão de fé, segundo vimos em Subida II 3, é "consentimento", algo assim como a espécie de cor que o cego conhece de ouvir falar. E assim, a fé é um passar a pé enxuto pelo "nada" psicológico.

Encontramos esta doutrina em Subida II 1 e II 2, onde começa a tratar extensamente do segundo trecho do caminho espiritual: ou seja, da fé, apresentando-a como "noite" da parte superior ou espiritual da alma.

Eis aí onde aparece obviamente a correspondência:

***fé -
Deus.***

**"[...] Deus é
para a alma
tão escura
noite quanto
a fé, falando
naturalmente;
porém,
decorridas já
estas três
partes da
noite"**

diz, atendo-se ao esquema de Subida I 2,

**"que para a alma
são naturalmente
trevas, já vai
Deus ilustrando a
alma
sobrenaturalmente
com o raio de sua
divina luz, o qual
é o princípio da
perfeita união que
se segue".**

Fixemo-nos também aqui na correspondência:

***naturalmente -
sobrenaturalmente.***

**Deus que é uma noite total para o entendimento por falta de
semelhança essencial da criatura com Ele, permanece
absolutamente inacessível; porém pode iluminar o entendimento
humano, muito além da capacidade natural deste, com a luz divina,
que é princípio da união perfeita com Deus. Essa luz divina é a que
ilumina na fé, segundo vimos em Subida II 3; sem dúvida, trata-se de
uma luz que, por exceder infinitamente a luz natural do**

entendimento, não causa nele senão obscuridade; Mais ainda, a própria fé acaba em obscuridade do entendimento, causada pelo excesso da luz divina. Aí temos a fé com sua desproporção essencial. Para a alma, Deus é uma "noite" tão escura quanto a fé, "falando naturalmente". Logo, a fé é noite para o entendimento, que não tem mais que seu olho natural. E Deus, que se manifesta pela fé, é também noite. Porque a luz da fé é totalmente sobrenatural, e o entendimento não recebe dela nada adequado a sua natureza, nada que corresponda a sua capacidade natural. Existe uma profunda vala de separação entre a luz natural do entendimento e a luz excessiva de Deus. E esse sulco de separação absoluta entre o natural e o sobrenatural, entre o criado e o divino, afeta à natureza da fé e a sua dinâmica.

Acrescentaremos, enfim, que esta doutrina do Doutor Místico sobre a fé se apoia na famosa passagem da carta aos Hebreus:

***"A fé é a
substância
das
coisas
que se
esperam,
o
argumento
do que
não se
vê"***

**Heb
11,1**

Sobre esta afirmação construiu São João da Cruz sua explicação da fé; e, de modo semelhante, a noção da virtude teologal. De fato, as três virtudes teologais são, no sistema sanjoanista, os três meios pelos quais as três potências superiores da alma - entendimento, memória e vontade - "se põem em perfeição". Isto é, se unem com Deus. Coisa que, por outro lado, acontece no vazio e obscuridade concomitantes:

***"fazem o
mesmo
vazio e
obscuridade
cada uma
em sua
potência".***

Como acontece isto na fé, já o indicamos de algum modo, e voltaremos a tratar mais particularmente. No momento, basta reler o que o Doutor Místico diz a este respeito em Subida II 6:

***"[...] a fé,
como já
vimos, nos diz
o que não
podemos
alcançar com
o
entendimento".***

E, ao explicar a passagem citada da carta aos Hebreus, comenta:

***"Que para
nosso
propósito
quer dizer
que a fé é
substância
das coisas
que se
esperam;
pois ainda
que o
entendimento
com firmeza
e certeza
consinta
nelas, não***

***são coisas
que ao
entendimento
sejam
descobertas;
porque, se
lhe fossem
descobertas,
não seria fé.
A qual,
embora dê
certeza ao
entendimento,
não o ilumina
claramente,
mas o
obscurece".***

Em resumo: toda a doutrina sanjoanista sobre a fé, toda a 'substância' da fé, é tecida dessas "coisas" que se esperam e que já recebemos no entendimento como objeto próprio, como existentes nele, porém sem evidência intelectual; ou seja, sem a evidência com que o entendimento percebe a conclusão em uma ciência. A exegese que o Doutor Místico faz desse texto insiste, como em Subida II 3, na expressão "argumento do que não se vê". Em outras palavras: as coisas que assim se esperam estão no entendimento não 'vistas', informando-o; a fé, que lhe dá notícia e presença, não lhe dá claridade. Se assim não fosse, não seria fé.

Por conseguinte, ambas as dimensões configuram a essência da fé: a presença das verdades divinas no entendimento e, ao mesmo tempo, a distância - "obscuridade".

▪ ***Anterior***

▪ ***Índice***

▪ ***Posterior***



8. A FÉ NA NOITE ATIVA DO ESPÍRITO.

Incidentalmente já falamos que a noite própria da fé é a noite ativa do espírito, que constitui o tema fundamental do livro II de Subida. Também dissemos que a análise deste tema nos permitirá isolar a operação própria da fé e sua contribuição à união. Quando mais acima, ao longo de Subida II 8, tratávamos da fé enquanto meio proporcional de união, a considerávamos em seu aspecto estático. Era um estudo de sua entidade; isto é, respondíamos à pergunta: o que é?, qual é sua índole ontológica?

Tal apresentação nos pareceu justa e primária para nosso ponto de vista, embora não fosse essa a hierarquia de questões no texto do Místico Doutor.

Suposto, pois, o fundamento entitativo, podemos passar já à projeção dinâmica: como a fé realiza a união. Seu dinamismo próprio se desenvolve no caminho de união, com a meta à vista. E todos os elementos que colaboram durante o caminho devemos encontrar não de um modo abstrato, mas ativos no processo unitivo. Abrem-se a nosso conhecimento precisamente por seu lado operativo. E a partir dele poderemos também investigar melhor a natureza da fé, porque o modo de agir procede do modo de ser. Brota de sua íntima natureza e o "descobre".

Mas para compreender em profundidade a noite ativa convém observar que o Doutor Místico, ao passar de uma consideração geral da fé como meio de união para a consideração específica de seus elementos particulares, traça, em Subida II 10, um claro panorama dos distintos modos de estar as coisas no entendimento como matéria cognoscível. Ao longo da obra do Doutor Místico recebem diversos nomes. Porém os principais são apreensões, notícias, inteligências, palavras quase sinônimas quanto a seu significado.

A distinção é feita por eliminação. Antes de tudo, distingue uma dupla via pela qual o entendimento recebe suas 'notícias': a natural e a sobrenatural. Chama natural o caminho no qual o entendimento pode andar com seus próprios pés, ou seja, por sua capacidade natural, adquirindo 'notícias' ora diretamente através dos sentidos, ora mediante o trabalho interno (neste caso, segundo a teoria do conhecimento seguida pelo Doutor Místico, também com a ajuda

remota ou indireta dos sentidos). E chama sobrenatural ao que está acima da capacidade natural do entendimento; trata-se, pois, de 'notícia' que nunca se pode obter por via natural - segundo a explicação dada em Subida II 3,2 -, de 'notícias' que não caem dentro da experiência sensível: são 'notícias', diz o santo Doutor, recebidas por via sobrenatural.

Pois bem, entre as 'notícias' que chegam por via sobrenatural devemos distinguir vários tipos:

- umas que, embora tenham chegado por via sobrenatural, se percebem através dos sentidos, externos ou internos; chama-as 'sobrenaturais corporais';

- outras que, por chegar ao entendimento sem a intermediação dos sentidos, são diretamente percebidas; são as imediatamente sobrenaturais, e são chamadas 'espirituais'.

Estas últimas podem ainda se subdividir em duas classes: primeira, notícias distintas e particulares; segunda, notícia confusa, obscura e geral.

Na primeira há quatro espécies: visões, revelações, locuções e sentimentos espirituais; a segunda é única:

***"a
inteligência
obscura e
geral está em
uma só, que
é a
contemplação
que ocorre
pela fé".***

A simples observação da enumeração classificada e, sobre tudo, da subsequente exposição, mostra claramente que o Doutor Místico fala 'sobrenatural' do ponto de vista causal, não do ponto de vista dos conteúdos. Também se observa claramente o caráter experimental e indutivo da obra sanjoanista. Cuida-se muito de propor nesta linha, prescindindo já da noção de fé, explicada anteriormente, a dinâmica da união em fé, que é o tema que desenvolve ao longo de 22 capítulos (Subida II 10-31), nos quais inclui também duas questões muito interessantes para nós, e das quais teremos que nos ocupar sucessivamente; a saber:

**1ª A função
da fé na noite
ativa do
espírito, na
qual descarta
todas as
'apreensões'
e 'moções'
que não
servem para
unir o
entendimento
com Deus.**

**2ª "A
inteligência
obscura e
geral, que é a
contemplação
que se dá
pela fé"; ou
seja, o
conhecimento
que o
entendimento,
dentro de
dimensão
própria dos
conteúdos da
fé, porém
com o auxílio
estimulador
das outras
forças
sobrenaturais,
pode
alcançar
nesta vida.
Contudo, a
segunda
questão -
devemos
observar -
nos interessa
só enquanto
nos ajuda a
ilustrar
alguns
pontos da
natureza
íntima da fé.
Nunca
devemos
perder de
vista os
motivos**

pelos quais
São João da
Cruz insiste
tanto na
necessidade
absoluta da
noite para a
união da
alma com
Deus. O
primeiro
motivo
achamos em
Subida II 8,3,
onde
compara
Deus e a
criatura, e
conclui:
nenhuma
criatura pode
se comparar
com Deus,
porque a
realidade
divina dista e
se diferencia
infinitamente
de qualquer
realidade
criada
considerada
em si. O
segundo
motivo em
ordem lógica,
não
cronológica,
aponta em
Subida I 3 e,
sobretudo,
em Subida I
4: a união se

**realiza por
informação e
participação
da Divindade
na alma,
segundo se
diz em
Subida II 5;
pois bem,
entre Deus e
a criatura não
há proporção
natural, e,
portanto,
tampouco
composição
ou união.**

Por que?

O Doutor Místico responde: Porque o nexó operativo de união é o amor. E então encontramos um terceiro motivo ou razão para a noite: o amor é, de seu, transformador, já que produz igualdade entre o amante e o amado, assume intencionalmente a forma deste, aprisiona a vontade, a entrega. O que equívale dizer que se une ao amado, que se transforma, de certo modo, nele. E neste sentido se diz que o amor é exclusivo.

Das três premissas ou razões anteriormente expostas deriva, lógica e irremediavelmente, a "noite", enquanto significa privação ou negação do apetite a tudo o que não é Deus. Sob este aspecto cai dentro da exclusividade do amor, pois impede que qualquer outra forma criada e natural seja apetecida. Se considerarmos o raio de ação natural do amor, segue-se a 'adequação' da alma às criaturas e, então, se exclui necessariamente sua assimilação a Deus, e, por conseguinte, a união íntima ou, pelo menos, a tendência iniciada no amor até a transformação participada. Neste sentido, pois, a "noite" pertence ao amor.

Sem dúvida, intervém a fé, e com ela diríamos que a "noite" se duplica. A fé, com efeito, põe em comunicação com Deus, porém

precisamente como "noite".

A "noite" da fé significa que o entendimento alcança a essência divina pela fé, sem apoiar-se já em sua luz específica natural; a luz da fé o une à Divindade, porém não o transforma intrinsecamente, que é o que se logra na visão.

Deste modo, a fé implica, ao ocorrer nela luz e obscuridade, condição de "noite" ou de não-visão e ao mesmo tempo dirige e alimenta a "noite" como fase necessária para chegar à união. A fé, pois, embora não consiga aferrar no entendimento a forma divina e goza-la, sem dúvida, como já antes esforçamo-nos em demonstrar, introduz no entendimento certa 'medida' ou proporção com Deus, no sentido de que não confunde o divino com o criado e não adultera a Deus com nada do que consegue ou pode conseguir pelas próprias forças naturais.

Como acontece isto em particular, nos ensinará a experiência da "noite ativa do espírito".

Antes de passar adiante devemos examinar esta afirmação geral, que achamos em Subida II 4:

***"[...] como
a fé é
obscura
noite para a
alma, e
como
também a
alma há de
ficar na
obscuridade
e privada
da própria
luz natural,
para que
pela fé se
deixe guiar
a este alto
término de
união".***

"Guiar" equivale a dirigir, conduzir. Portanto, a fé dirige a alma à união. Dirige-a em trevas são só no que concerne à parte sensível e inferior, mas também pelo que se refere à parte superior: "se há de cegar e obscurecer segundo a parte que diz respeito a Deus e ao espiritual, que é a parte racional e superior".

Se lhe perguntarmos por que, nos responderá rapidamente:

***"Porque para
que uma
alma chegue
à
transformação
sobrenatural,
é claro que
há de se
obscurecer e
se transpor a
tudo o que
contem o seu
natural, que é
sensível e
racional".***

Retorna sempre à raiz primeira da transformação, e exige, para que esta seja conseguida, transpor não só a área sensitiva, mas inclusive a racional. A união se realiza não no plano natural, mas no plano superior ou sobrenatural. Basta fixar-se no significado etimológico das palavras: "Porque sobrenatural quer dizer passar acima do natural". E conclui: "Logo o natural fica abaixo", ultrapassado pela fé.

O caráter absolutamente sobrenatural da união transformadora determina a índole do caminho e dos meios. Deve-se renunciar - "deve esvaziar-se" - a tudo o que cai dentro de sua capacidade natural, provenha de onde for, de cima ou de baixo, como se observa em Subida II 10 a propósito da divisão das apreensões.

Só então Deus pode fazer na alma o que quer. A fé é que mede e

dirige a disposição da alma:

"Acercando-se da fé obscura, tomando-a por guia e luz, e afastando-se das coisas que entende, guia e sente e imagina. Porque tudo aquilo são trevas que a farão errar; e a fé é sobretudo aquele entender, e gostar, e sentir, e imaginar. E se por isso não é cega, deixando-se totalmente às escuras, não vem ao que é mais, que é o que ensina a fé".

Observa-se que não só diz que a fé se encontra acima de qualquer realidade natural conseguida ou possível de conseguir, mas também

afirma que 'ensina'. Primeiro, pois, insinua sua ordem intrínseca para Deus, e logo, sua ordem objetiva para as verdades reveladas, nas quais, de algum modo, se apodera do divino.

A afirmação se prolonga explicativamente de outro modo. Partindo do axioma bíblico: "accidentem ad Deum oportet credere quod est" (Heb 11,6), traduz e declara:

***"o que
se for
unindo
a
Deus,
convém
que
creia
em seu
ser".***

O que equivale exigir que não se una a nada que de Deus se possa imaginar, gostar, entender, por muito elevado que seja, nesta vida. E isto terá máxima importância ao falar e julgar as excelências da experiência mística. "Nada", dirá em cortante expressão. Porque qualquer coisa naturalmente perceptível, agradável e inteligível dista infinitamente de Deus e de sua pura possessão. Isto é o que quer dizer "entrar no abismo da fé".

Na verdade, nas afirmações precedentes está subjacente como fator essencial o conceito sanjoanista de fé. Esta explicação da "noite" tem sua estrutura e sua lógica intrínsecas. Eis aqui porque assevera que a fé duplica a "noite". Porém, por sua vez, a fé explica a "noite", pois se o amor exige "noite" da vontade - não aconteça que, atraída pelas coisas naturais, volte a elas -, a fé acrescenta outro motivo: Deus não é comparável a nenhuma criatura, e, portanto, todo o natural deve ser desprezado se quisermos chegar à união divina. A fé veta que as criaturas tomem o lugar de Deus.

Por outro lado, a fé faz compreensível a noite, enquanto, pela profundidade de sua natureza, por sua conexão intrínseca com Deus no entendimento e por sua proporção essencial à Divindade - não obstante sua obscuridade ou, melhor, em virtude dela -, não permite

confundi-la com nada criado ou natural. Mantém-se em seus limites e estilo próprios, vinculando a alma unicamente a Deus.

***"[...] neste
caminho, o
entrar no
caminho é
deixar seu
caminho; ou,
melhor
dizendo, é
passar ao
término e
deixar seu
modo, é
entrar no que
não tem
modo, que é
Deus. Porque
a alma que
chega a este
estado, já
não tem
modo ou
maneiras,
nem ao
menos se
apega ou
pode apegar-
se a eles, isto
é, não mais
se prende ao
próprio modo
de entender,
nem de
gostar, nem
de sentir,
embora em si
encerre todos
os modos,
como quem
nada tendo,
tudo tem.***

***Porque,
tendo ânimo
para passar
de seu
natural
limitado
interior e
exteriormente,
entra em
limite
sobrenatural
que não tem
modo algum,
tendo em
substância
todos os
modos".***

Subida
II 4,
5

Tudo isto se encerra na formidável expressão 'abismo de fé'.

Expressões como as citadas moveram Baruzi [37] a afirmar que a fé, na doutrina de São João da Cruz, é concebida como 'universalização do entendimento', segundo a fórmula verbal de Dom Chevalier [38].

É provável que os textos sanjoanistas, tomados isoladamente, possam ser interpretados assim. Não obstante, no conjunto se percebe outro fator, ao qual Baruzi não prestou a devida atenção: a causa de que na fé apareça o aspecto acima se deve ao fato de ultrapassar o término natural do entendimento e seu ingresso no âmbito do sobrenatural. Um âmbito, pois, essencialmente divino. Ao penetrar nele, a fé já tem força para nos levar a Deus [39].

Pois bem, esta força não pertence à capacidade natural do entendimento. Pelo contrário, o Doutor Místico afirma reiteradamente: quanto mais a alma em fé se adentra em Deus, tanto

maior é a noite, que resulta no entendimento como reação à luz excessiva.

Não se dá, portanto, uma "imaneente elaboração" do divino, como sugere Baruzi, senão a inserção na ordem sobrenatural mediante a graça. O entendimento resulta transbordado, e não por si mesmo, mas em virtude da íntima e extrinsecamente sobrenatural proporção ao divino, da qual o entendimento participa pela fé e da qual se vai fazendo cada vez mais consciente e experto ao ritmo do desenvolvimento vital da fé.

Do anterior se infere que a "noite" é guia para compreender o tema da fé na obra de São João da Cruz. Analogamente, o exame atento de Subida II 4 nos introduz ao estudo particular da noite ativa do espírito, na qual a fé desempenha um papel tão decisivo. Na trama da noite ativa do espírito analisaremos cuidadosamente as 'notícias', 'apreensões' e 'inteligências' que constituem a matéria do conhecimento particular. E o analisaremos não sob um prisma especulativo e crítico, embora não se prescindia dele, mas tendo presente a índole experimental, prática e normativa da fé; o examinaremos, em fim, na bigorna da experiência, sem esquecer que a fé, por sua íntima condição, é 'semelhança' e meio de união com Deus.

Estabelecida a divisão das apreensões, o Doutor Místico trata, como vemos em Subida II 10, de todas aquelas coisas que podem chegar ao entendimento por via sobrenatural, o que não exclui que algumas vezes interessem aos sentidos tanto exteriores quanto interiores. Sua sobrenaturalidade se refere somente ao modo de adquiri-las; a saber, não mediante o trabalho cognitivo natural, mas à margem dele. Talvez se possa reduzir, para compreende-las melhor, estas 'noticias' e 'apreensões' distintas e particulares a 'espécies'. Sem dúvida alguma, todas elas, ora as puramente espirituais, ora as que chegam ao entendimento pela via dos sentidos, implicam um modo distinto e particular para o Doutor Místico, isto é, limitado e certo, de conhecer, a que imediatamente se opõe a

***"inteligência
obscura e
geral [...] que
é a
contemplação
que se dá na
fé".***

A distinção contrapõe o conhecimento particular ao geral. E este é atribuído à fé. Em Subida II 10 começa a parte 'prático - mística', que é aplicação de toda a doutrina da fé exposta na parte anterior, e que, de alguma forma, qualificamos de 'especulativo - mística'.

Poderíamos dizer que, estabelecidas as bases ou princípios, agora São João da Cruz inicia a solução dos "casos místicos", tomados da própria experiência ou da experiência alheia; esta pode proceder ou de conhecimento pessoal ou simplesmente de leitura de livros que tratam destes temas.

O método de análise dos casos concretos seguem esta ordem: primeiramente refere a 'notícia particular', logo estuda sua natureza e por último determina como deve se comportar para que não se converta em obstáculo ou detrimento da união divina.

Assim, em Subida II 11, apresenta o caso das "apreensões do entendimento por via daquilo que sobrenaturalmente se apresenta aos sentidos corporais exteriores". E o exame consiste em averiguar o que são. Pergunta então: Podem vir de Deus? Não nega a possibilidade, porém aumenta a precaução. Ao fim indaga seu valor relativamente à união, aplicando critérios extremamente cautelosos e restritivos, com a mesma lógica e severidade que nos outros casos. Sua norma prática é inequívoca: nem deixa-las e nem busca-las. Por que? Por muitos motivos, todos eles relacionados com o tema essencial da união da alma com Deus: antes de tudo essas 'apreensões' são algo essencialmente corporal, estão radicadas em uma potência corporal e são muito diferentes de tudo o que é puramente espiritual. Comparadas com a fé, seu valor é mínimo. O melhor, portanto, é renunciar a elas em favor da fé. Eis aqui como justifica este motivo capital:

***"primeiro,
porque lhe vai
diminuindo a
fé; porque
muito
prejudica a fé
o que se
experimenta
sensivelmente.
Porque a fé,
como
dissemos,
ultrapassa
todo o
sentido".***

Caem por terra ante a pureza e a beleza da fé, que da origem a uma íntima proporção entre o entendimento e a Divindade. O Doutor Místico, portanto, não nega a possibilidade de sua proveniência divina, nem tampouco diz que não devem apetecer, porque são substancialmente ilusões; não, não é isto o que conclui. O que faz é vê-las no plano da união, que anteriormente fixou com sumo cuidado. E vistas neste plano descobre sua dimensão natural, inclusive corporal; ainda que provenha de Deus, aparece ao homem de um modo conatural a ele, não a Deus. Por conseguinte, embora se enraízem prontamente e agradem, não são, por si, vantajosas para a união por sua configuração natural ou humana e pelo impacto afetivo que ocasionam na vontade. Vistas em sua contextura humana, naturalmente conseguidas e apetecidas, e comparadas com a fé, que é o meio próprio de união e a qual dá a 'semelhança' divina ao entendimento e a 'proporção' ao divino, vê-se logo sua escassa utilidade, seu pouco serviço. E, com base na comparação, decide-se pelo abandono, por não apetece-las nem busca-las.

Eis aqui a solução do caso e as razões porque optar pela negação.

É digno de se sublinhar como chega a esta solução. O Doutor Místico fundamenta seu conselho no seguinte raciocínio: se são de Deus, então não há dúvida de que Deus quer causar com elas na alma algum efeito espiritual; porém - e isto é muito importante - tal efeito se produz "sem diligência ou habilidade" do homem, "porque

é coisa que se faz e opera passivamente no espírito". Portanto,

**"não
consiste
em
querer
ou não
querer,
para
que
seja ou
deixe
de ser".**

Deste modo deduz da experiência as leis que regulam a ação divina na alma. E, ademais, a mesma experiência fornece o princípio da não intervenção ativa. Por que? A nosso ver, se acatarmos as robustas afirmações de Subida II 4 e 7, a razão é óbvia: porque ao intervir uma potência ativa após o que é divino e sobrenatural, o faz a seu modo humana e necessariamente natural.

Este é o primeiro princípio prático, determinante. O segundo deriva do primeiro: "não recebe tão copiosamente o espírito que causa, o qual se imprime e conserva mais negando todo o sensível, que é muito diferente do puro espírito". Ainda supondo que a 'apreensão' fosse causada por Deus para aumentar o grau de graça e de amor - e, em consequência, a união -, teríamos em ação algo sensível: porém não se trataria de uma ação direta, já que o que esse sensível faz diretamente é uma adaptação ao modo humano. Ao mesmo tempo, o homem possui em sua parte intelectual a fé, que o 'proporciona' intrinsecamente ao divino e é o meio próprio da união, e que, portanto, ensina-lhe a desprender-se do sensível, que, de seu, nenhuma semelhança tem com Deus. Na negação ou eliminação do sensível realiza a fé uma função peculiar. Por conseguinte, na negação ou eliminação do sensível realiza a fé uma função e uma ação que corresponde intimamente a sua natureza.

Temos assim um exemplo de como se resolve um 'caso místico' na praxis da noite ativa do espírito. Talvez o 'caso' pareça fácil de resolver, já que sua chave é descoberta prontamente. Não obstante, retenhamos na memória a fina maneira de aplica-la.

Casos mais difíceis serão apresentados. Porém estes não são abordados imediatamente, já que o segundo tipo de 'apreensões' pertence ainda à ordem do sensível, ou seja, às 'apreensões' que são percebidas mediante os sentidos interiores.

Em Subida II 12 expõe o Doutor Místico seus pontos de vista sobre a imaginação e a fantasia e prepara ao mesmo tempo o terreno para os capítulos seguintes, explicando como as potências sensitivas interiores colaboram no exercício da meditação discursiva. Por sua vez, em Subida II 13 -15 faz a famosa análise da "passagem" da meditação para a contemplação, assunto do qual nos ocuparemos mais tarde. Encontramos logo Subida II 16 "em que se trata das apreensões imaginárias que sobrenaturalmente se apresentam na fantasia". A este propósito, ensina que, como no caso anterior, as "comunicações espirituais [...] vêm envoltas nas formas, imagens e figuras" que já conhecemos - isto é, as figuras sensíveis e humanas -, que, portanto deve observar a norma prática apontada: a fé há de superar todo o sensível, próprio do conhecimento humano, eliminando-o, negando-o, não o buscando, para estar atenta somente ao espiritual, pois

***"o
espírito
[...] é
que
leva à
união
na fé, a
qual é
meio
próprio".***

Em Subida II 23 trata de "as apreensões do entendimento que são puramente por via espiritual". Denomina-as 'espirituais' porque se comunicam imediatamente à parte espiritual da alma sem a mediação dos sentidos, tanto externos quanto internos. Pode-se também chama-los, e é o mais comum, 'visões intelectuais':

***"aos olhos
espirituais da
alma, que é o
entendimento,
tudo o que é
inteligível
causa visão
espiritual;
pois, como
dissemos, o
entende-los é
vê-los".***

Não obstante, tais apreensões se apresentam ao entendimento configuradas pelos cinco sentidos; de onde o que se faz presente ao entendimento a maneira de coisa vista - ou seja, o que o entendimento recebe como coisa que entra pelos olhos - chame-se 'visão', e 'locução' o que chega como coisa ouvida, e 'revelação' o que lhe chega como coisa 'inaudita', e, em fim, 'sentimento espiritual' o que se parece ao que acode aos demais sentidos.

Note-se que dissemos 'a modo' e não 'por meio' (per viam), porque, de fato, trata-se de coisas representadas imediatamente no entendimento por via sobrenatural, tendo somente como auxílio a modalidade do que o entendimento recebe pelos sentidos.

A norma prática aparece rapidamente em Subida II 23:

***"Destas, pois,
também nos
convém
desembaraçar
aqui o
entendimento,
encaminhando-
o e dirigindo-o
através delas,
na noite
espiritual da
fé, à divina e
substancial***

***união com
Deus".***

É a resposta esperada, a qual não impede que o Doutor Místico diga um pouco depois:

***"estas são
mais nobres
apreensões,
e mais
proveitosas,
e muito mais
seguras que
as corporais
imaginárias,
porquanto
são já
interiores e
puramente
espirituais e
menos
acessíveis
ao demônio,
porque elas
são
comunicadas
à alma de
modo mais
puro e sutil,
sem
nenhuma
cooperação
dela nem da
imaginação".***

Contudo, a norma prática é idêntica à que apontou anteriormente: deve-se prescindir delas para seguir caminhando na fé que atua na noite, pois por sua íntima proporção com o divino está acima de tudo o que, de qualquer maneira, se pode sentir pela experiência, que pode por em jogo e em ação as potências naturais do homem,

por muito purificadas que estejam. Somente a fé é para o entendimento meio de união verdadeira e própria com Deus, e excede, sem comparação alguma, todo o criado natural. E, por isso, a fé é melhor que qualquer fruição mística, por elevada que esta seja.

Não é possível aqui alargar a análise a todos os detalhes dos textos sanjoanistas. Talvez saíssemos de nossos propósitos. Porém vamos nos fixar nos mais importantes.

Entre outros, o primeiro que se nos apresenta aos olhos é o que diz a propósito das 'visões': que podem versar acerca de substâncias corpóreas ou de substâncias incorpóreas, segundo Subida II 24. Estabelece imediatamente o princípio que será capital para definir a natureza da experiência mística: as coisas incorpóreas - prepara - não podem ser vistas pelo entendimento nesta vida, porém

*"pode-se
sentir na
substância
da alma,
com
suavíssimos
toques e
juntas, o
que
pertence
aos
sentimentos
espirituais".*

Parece que o termo 'substância' perdeu aqui seu significado escolástico e que se usa, adaptando-o, para expressar um estado ou situação mística. Pelo que nos concerne, achamos um texto claríssimo:

***"estas
visões,
porquanto
são de
criaturas,
com quem
Deus
nenhuma
proporção
nem
conveniência
essencial
tem, não
podem
servir ao
entendimento
de meio
próximo
para a união
com Deus. E
assim
convém a
alma fazer-
se
puramente
negativa a
elas [...] para
ir adiante
pelo meio
próximo que
é a fé".***

Mais ainda, afirma que semelhantes visões podem excitar a alma ao amor de Deus, porém muito mais a excita a fé que se enraíza mais profundamente com a negação das espécies criadas, inclusive as mais sublimes.

Continuando a matéria, trata de outros pontos que necessariamente teremos que citar e analisar mais abaixo, porque contêm a doutrina sobre o aumento simultâneo da fé, da esperança e da caridade.

No capítulo 25 de Subida II começa a tratar das 'revelações', distinguindo-as nas que chama "notícias intelectuais" e as que denomina "manifestações de segredos e mistérios ocultos de Deus".

A primeira série é de elevado apreço, pois

***"são
notícias do
próprio Deus
e deleite do
mesmo
Deus [...]:
procedem
diretamente
de Deus,
manifestando
de maneira
sublime
algum
atributo de
Deus".***

Nesta passagem de Subida II 26,3 sente-se já odor e sabor da Chama. Estas notícias são "pura contemplação",

***"são a
própria
união,
porque
consistem
em um
certo
contato
da alma
com a
Divindade,
e assim o
próprio
Deus é
então
sentido e***

gozado",

dirá um pouco mais adiante, em Subida II 26,5.

Porém vamos omitir, no momento, tudo o que se refere à estrutura da solitária experiência mística. A alma avança pelo caminho da união sempre em companhia da fé. E nosso objetivo consiste precisamente em averiguar o comportamento da fé em relação a todas estas coisas. A fé é somente meio de união com respeito ao que abertamente se chama 'união' ou 'a parte da união'. Por isso, o modo de comportar-se a fé não pode ser repelir, mas dispor a alma para manter-se em humildade e resignação, sem aderir a essas 'notícias' como a uma propriedade. Tal é a justa medida que a fé deve observar nessa experiência da união.

O discurso prossegue em Subida II 26, referindo-se logo às revelações pelas quais se conhece, com certeza absoluta e sobrenatural, algumas realidades ocultas criadas; por exemplo, os segredos do coração. Tal infusão de ciência particular se dá, por beneplácito divino, principalmente a alguns santos que chegaram já ao estado de união. Dá-se a isso o nome de graças dadas gratuitamente (*gratiae gratis datae*). No que diz respeito à fé a norma prática do Doutor Místico assim reza:

***"estas
notícias
[...]
muito
pouco
proveito
podem
trazer à
alma
para ir
a Deus
se a
alma
se
quiser
agarrar
a elas".***

Subida

II

26,

18

Por conseguinte, aconselha

***"grande
cuidado
em nega-
las
sempre,
querendo
caminhar
para
Deus
pelo não
saber".***

Subida

II

26,18

O "não saber" expressa o modo típico da fé. E, na verdade, estas graças dadas grátis - em outras passagens enumera mais - podem valer, segundo a explicação do santo Doutor, para manifestar a união, porém não necessariamente; portanto, são extrínsecas à união mesma, e colocar o empenho em busca-las traria o risco de sair-se do caminho. O fim do caminho é a união; o meio apto, a fé.

A solução proposta é cabal se pensarmos e medirmos com precisão essas graças: quando se dão, se dão por beneplácito divino, e em geral - se bem que não necessariamente - supõem já a união. Basta, pois, não busca-las. E esta é a justa atitude da fé em relação a elas.

O valor intrínseco da fé é manifestado de modo diferente quando se

trata, em Subida II 27, da espécie de revelação designada com a expressão "descobrimento de segredos ocultos". Desta espécie de revelação são os artigos da fé. Não são excluídas revelações ulteriores que se referem ao curso das coisas, tanto universais quanto particulares, nem as próprias verdades da fé enquanto suscetíveis de que seu conteúdo se manifeste de maneira mais profunda e essencial: "manifestação ou declaração do já revelado". Não obstante, o Doutor Místico mostra-se nesta matéria muito inclinado a admitir a suspeita de uma intervenção diabólica, sobretudo em se tratando de 'revelar' algo novo e diferente no campo da fé. O receio deve relacionar-se no contexto histórico dos 'iluminados', segundo dissemos na Introdução. Seu critério e sua norma, incessantemente proclamada, é recorrer nestes casos ao juízo e à doutrina da Igreja. No que diz respeito à fé, a função da Igreja não consiste somente na proposição objetiva, mas também no que toca à constituição intrínseca da fé, segundo a doutrina de São João da Cruz que exporemos mais abaixo. No momento basta observar como coloca sob o arco da fé esta espécie de comunicação sobrenatural e como impõe o recurso à autoridade da Igreja, ensinando que se deve crer nas verdades reveladas no sentido que a Igreja determina e propõe, não no sentido de qualquer revelação privada. Uma razão última e profunda para esta solução é dada no seguinte texto:

*"convém
à alma
muito
não
querer
entender
coisas
claras
acerca
da fé,
para
conservar
puro e
inteiro o
mérito
delas".*

Algumas vezes fala o santo Doutor do mérito da fé, em ordem principalmente à consecução da união.

O terceiro tipo de "apreensões" sobrenaturais no caminho espiritual é constituído pelas "palavras interiores", das quais trata em Subida II 28-31. Distingue entre elas várias espécies: "palavras sucessivas", "palavras formais" e "palavras substanciais" (Subida II 29-31).

Expõe com grande clareza sua natureza, sua diferença e o modo de se fazerem vivas ao entendimento.

As "palavras sucessivas" são produto do entendimento, unido a alguma verdade sobrenatural; isto é, aplicado a ela sob o impulso diretivo do Espírito Santo, que o ajuda a formar novos conceitos extraídos da verdade contemplada; vê, pois, nessa verdade "as demais verdades que são relacionadas àquela que pensava". Não obstante, há possibilidade de errar, tanto por uma intervenção diabólica - São João da Cruz, mestre em experiências místicas, aponta os sinais para discernir quais são do diabo e quais são de Deus -, quanto pela capacidade limitada do entendimento para receber e seguir sem erro conceitos sucessivos, bem como, finalmente, por sua demasiada sutileza para forma-los por habilidade natural.

Embora detectando agudamente esses perigos e admitindo uma direção autêntica do Espírito Santo, o valor que atribui a essas locuções é, comparado com o valor da fé, muito pequeno. Disse-nos na seguinte passagem, à qual teremos que recorrer muitas vezes para que nos ajude, com sua força e sua luz, a resolver graves interrogações:

**"[...] embora
seja verdade
que naquela
ilustração de
verdades ele
(o Espírito
Santo)
comunica à
alma alguma
luz, porém é
tão diferente
a que recebe
desta pela fé,
sem
entender
claramente,
quanto à
qualidade,
como é o
ouro muito
distante do
mais vil
metal; e
quanto à
quantidade,
como excede
o mar a uma
gota d'água.
Porque a luz
do
conhecimento
particular
comunica a
sabedoria de
uma ou duas
ou três
verdades,
etc., e a luz
da fé
comunica
toda a
Sabedoria de
Deus em**

*geral, que é o
próprio Filho
de Deus que
se comunica
à alma na fé".*

O texto citado não compara imediatamente as "palavras sucessivas" com a fé, mas com o conhecimento obscuro e geral - a contemplação - que se dá na fé. Logo seu pleno sentido aparecerá somente quando submetermos a uma análise mais profunda esse conhecimento. Aqui nos contentaremos em indicar a norma prática que flui do que foi dito a respeito das "palavras sucessivas": não se deve buscar, deve a alma continuar no "abismo da fé"; iríamos nos perturbar com coisas demasiadamente claras, concretas e de escasso valor. E a resolução parecerá óbvia se tivermos em conta o valor objetivo de uma e outra coisa e a união intelectual que cada uma propicia.

De modo análogo expõe o Doutor Místico em Subida II 30 sua doutrina sobre as "palavras formais", contrastando-as com a fé, que constitui o "meio legítimo e próximo de união com Deus".

Quanto à terceira espécie - "palavras substanciais" -, que consistem em causar na alma o que dizem divinamente - por exemplo, quando Deus diz à alma "ama-me" -, a alma sente imediatamente em realização eficaz. Contudo, o juízo de valor que acerca delas dá o Santo é muito similar ao que deu, a propósito das "inteligências", em Subida II 26: Aconselha grande humildade e resignação. Nem repulsa nem busca. Quando Deus quiser dá-las serão muito frutuosas e ajudarão a fazer mais genuína a união.

A espécie seguinte das comunicações espirituais, enumeradas como 'distintas e particulares' em Subida II 10, não pertence direta e imediatamente ao entendimento, mas à vontade. São os "sentimentos espirituais" (Subida II 32); levantam-se na vontade, e deles transborda para o entendimento "apreensão e notícia e inteligência". São muito valiosos e contribuem para a união. Porém não se deve buscar, já que seria uma busca vã. Deus os dá quando e a quem quer. Nenhuma atividade natural do entendimento seria aproveitável para lográ-los, antes destruiria a "saborosa inteligência sobrenatural". A fé, portanto, é que se encarrega de conservar a

alma em humildade e passivamente resignada.

Depois da análise detalhada de todas estas 'apreensões' que são matéria da noite ativa do espírito, cabe perguntar o que se conclui desde já sobre a índole da fé. Aparece claramente que essa noite é sua noite própria. Isto se induz do fato, facilmente perceptível, de que todas as 'inteligências' e 'apreensões' que se deve desprezar são algo pertinente ao entendimento, ora por cair imediatamente em sua área, ora por estar ao menos ordenadas a ele. Porém ali - no entendimento - encontram a fé, e então, segundo mostra a análise, o critério que determina o juízo de valor e a norma do tratamento justo que merecem é tomado se sua confrontação com a fé e de seu serviço à união. A norma não é sempre idêntica, como vimos ao fazer as análises: algumas vezes, a fé postula repulsa; outras, submissão ao confessor; outras, ao recurso à pedra de toque do magistério da Igreja; outras, em fim, somente manter a alma em humildade e resignação quando Deus produz nela efeitos unitivos.

Há, na verdade, algo misterioso nesta confrontação da fé com todas essas 'apreensões'. Estas pertencem sempre ao entendimento ou se ordenam a ele; por sua parte, a fé é o meio próprio para a união intelectual com Deus, um meio que implica proporção íntima do entendimento com a Divindade. Portanto, seus atos dão testemunho de seu valor constitutivo, já que por eles toda a matéria da noite ativa do espírito é dirigida, assumida, separada, eliminada e ordenada. Não é fácil demonstrar que todas essas operações dependem intrinsecamente da fé ou como as impõe. Não obstante, é obvio que caem sob seu raio de ação - e, por isso, de interesse para nosso tema -, segundo constam pelos textos analisados.

Antes de tudo, convém observar que não se trata aqui somente de uma comparação objetiva entre o valor intencional e intrínseco das "apreensões particulares" e a fé; algumas vezes se faz - como em Subida II 16,7 e 29,6 - porém é incidental. Trata-se realmente de um tipo de atividade que tem seu fundamento e sua razão de ser nas exigências mesmas da fé. Por isso esta noite do espírito se chama 'ativa'.

Os textos sanjoanistas não oferecem dificuldades de interpretação neste ponto, pois são seguros e claros. O que não resulta já tão fácil é precisar a natureza da dependência aludida, porque o Doutor Místico não pretende exatidão especulativa, mas direcional.

De qualquer modo, da comparação objetiva se vê claramente, ao menos, que as apreensões particulares e distintas se contrapõem à fé, sempre dentro do plano intelectual. À fé se atribui em Subida II 10 a

***"inteligência
obscura
confusa e
geral".***

Pois bem, pelo que nos consta da análise de Subida II 3, o entendimento se adere pela fé às verdades reveladas, e fazendo-o se cobre de obscuridade, deslumbrado pela luz excessiva infusa, incapaz de penetrar por si mesmo a essência divina e de vê-la claramente. E assim, por um lado, chega a ela, e, por outro, cai na escuridão. A fé implica, por conseguinte, uma elevação essencial do entendimento, porém sem tirar sua insuficiência nativa. Na conjunção destes dois elos, psicologicamente contrários, se produz a íntima proporção do entendimento humano no estado viador em relação à Divindade.

A análise dos elementos textuais sanjoanistas nos levam a entrever a estrutura profunda da fé.

Na noite ativa ocorrem ao entendimento muitas "apreensões" particulares e distintas e de vários tipos ou espécies.

Para São João da Cruz, essas "apreensões", com seu perfil próprio, estão em harmonia com a capacidade e exigências naturais do entendimento, e, portanto, lhe convém e pode recebê-las e retê-las (leia principalmente sobre isto Subida II 16,17). Tem, pois, uma medida natural intrínseca. Ademais, vem por um caminho extraordinário; sobrenatural, diz o Doutor Místico, que não nega absolutamente a sobrenaturalidade de origem em muitos casos. Porém na conjunção de sua origem sobrenatural e de sua índole conatural ao entendimento é onde se descobre um grave perigo para a fé, pois esta é que deve dirigir, enquanto meio próprio, o entendimento à união com Deus. Só ela e nela se encontra a "inteligência obscura", ou seja, a contemplação. E pelo bem da "divina e substancial união com Deus", como diz em Subida II 23,4, a fé renuncia e diz não a essas "apreensões". Ou, dito de outra forma,

deve ordena-las segundo as exigências da união do entendimento com Deus, já que só ela é que possui nessa potência a proporção essencial com Ele nesta vida. E já se sabe que proporção corresponde, na linguagem do Doutor Místico, a uma comunicação obscura com Deus.

Tal é a lógica da noite ativa do espírito, que nos permite isolar alguns elementos específicos da fé. Vemos, com efeito, como é propriedade sua a íntima proporção do sujeito com relação ao divino, como realiza sua função unitiva, e ao fazê-lo manifesta essa proporção. Em fim, e concluindo, a íntima proporção ou "semelhança" exclui que Deus possa ser visto com toda clareza pelo entendimento nesta vida. O que parece claro ao entendimento é necessariamente limitado; portanto, não divino.

A análise anterior põe em evidência luminosa a dependência entre fé e noite ativa do espírito. Tratamos agora de precisar, à vista dos textos, algo mais sobre a natureza dessa atividade.

O que vemos primeiramente é que por tais atos de abnegação das "apreensões" claras e distintas aumenta o mérito da fé, a própria fé. Lemos em Subida II 24,8 a propósito das visões de substâncias espirituais:

***"[...] embora
seja verdade
que a
memória
delas incita a
alma a algum
amor a Deus
e
contemplação,
porém, muito
mais incita e
eleva a pura
fé e
despojamento
na
obscuridade
de tudo isso,
sem saber a***

***alma como
nem de onde
vem".***

Evidentemente, afirma que a fé contribui para a contemplação muito mais que qualquer visão. E um pouco depois aludirá clara e expressamente ao aumento:

***"E assim
como a fé se
arraigou e
infundiu mais
na alma
mediante
aquele vazio
e
obscuridade
e
despojamento
de todas as
coisas, ou
pobreza
espiritual,
que tudo é a
mesma
coisa,
juntamente
com a fé
também se
infundiu e
arraigou
mais na alma
a caridade de
Deus. De
onde, quanto
mais a alma
quer se
obscurecer e
aniquilar em
relação a
todas as***

***coisas
exteriores e
interiores
que pode
receber,
tanto mais se
infunde nela
a fé, e, por
consequente,
o amor e a
esperança,
porquanto
estas três
virtudes
teologais
sempre
andam
juntas".***

O texto citado reflete claramente a doutrina teológica comum sobre o aumento simultâneo de todo o organismo sobrenatural, referindo-se concretamente ao aumento das virtudes teologais, que, por sua profunda ligação, crescem ao mesmo tempo: quando a fé cresce, cresce também a caridade, e cresce a esperança, e crescem todas as forças de que dispõe a alma para a união com Deus.

Relativamente às questões que estamos pesquisando, tem um valor peculiar a passagem em que explicitamente se afirma que a fé aumenta na noite ativa:

***"mediante
aquele vazio,
e trevas, e
despojamento
de todas as
coisas".***

Ou seja, a abnegação, posta em ato durante a noite ativa do espírito, faz crescer a fé. Já conhecemos a índole dessa abnegação: priva o entendimento das formas intencionais que lhe são conaturais. Por

essa privação, por essa abnegação intelectual, cresce a fé. A conjuntura de ambos os aspectos nos sugere que, segundo o pensamento do Doutor Místico, os atos de abnegação procedem da fé. Certamente falta uma premissa: a virtude aumenta ou cresce pelos atos próprios. Em vão buscaremos essa premissa, da mesma forma que a teoria subjacente do 'habitus', nas obras do Doutor Místico; não se encontra de maneira explícita. Isto é facilmente compreensível. Como observamos mais de uma vez, não tentou fazer afirmações especulativas, e por isso não se deve busca-las. É suficiente a conexão expressa que põe entre a fé e a noite ativa do espírito; dela deduzimos que São João da Cruz atribui à fé uma intervenção direta no ato da abnegação intelectual.

Trata-se, na verdade, de algo novo e adicional, embora não estranho ao que se disse a propósito de Subida II 3.

Em Subida II 3, depois de refletir sobre a incapacidade do entendimento, embora ajudado pela luz da fé, para penetrar e fazer inteligível as verdades divinas, o ato de fé se reduz psicologicamente a um consentimento firme, revestido de absoluta certeza. Esse consentimento, segundo vimos, é positivo - pela certeza que a luz divina lhe outorga, sobretudo pela adesão conseqüente do entendimento à Divindade 'não-vista' - e, ao mesmo tempo, implica uma insuficiência total do entendimento para assimilar as realidades divinas. Podemos, portanto, concluir que o "consentimento" de que fala Subida II 3 equivale a uma assentimento intelectual ao 'não-visto'.

Pois bem, na atividade da noite do espírito podemos encontrar sem dificuldade semelhantes atos; não no mesmo sentido de Subida II 3, mas sob idêntica razão formal. O motivo último de abnegar qualquer espécie de "apreensão natural e distinta" é que se trata sempre de algo proporcional à capacidade própria do entendimento, de algo que lhe é conatural; e nada divino pode ser reduzido a essa ordem, nem, por conseguinte, apresentar-se ao entendimento sob uma modalidade distinta e particular. A Divindade não pode, em absoluto, ser 'vista' pelo entendimento humano neste estado de viador [40]. E esta é a razão determinante da abnegação; em tal estado, o entendimento não pode 'ver' Deus; por conseguinte, quando se adere a algo de fato 'visto', não se adere a Deus: na verdade, se saiu do caminho de união. De onde, sucedendo nas "apreensões distintas" uma adesão a algo visto - diferente delas segundo a natureza -, seja necessário, se quiser voltar ao caminho ou manter-

se nele, a abnegação pela fé. Tal é, a nosso entender, a natureza da atuação da fé na noite ativa do espírito. A análise demonstra o fundamento de semelhante atribuição, já que à fé deve-se atribuir as abnegações próprias da noite ativa do espírito, como se demonstrará por outros elementos que intervêm efetivamente na noite.

Por outro lado, uma vez que estamos seguros ou certos da atividade da fé na noite ativa do espírito, podemos precisar melhor a índole dessa atividade. Segundo vimos, a função essencial da fé consiste na adesão ao 'não visto'; não obstante, há um aspecto novo nele que convém fixar: o "consentimento" traz uma resignação ou entrega do entendimento a Deus; deslumbrado pela luz excessiva, se rende em fé. Consente. Neste sentido deve ser interpretado o texto de Subida II 3. Porém, considerando o tema de outro ponto de vista, observamos que a excessiva intensidade da luz da fé em qualquer ato da noite espiritual potencializa o entendimento para superar sua natural aptidão em relação às coisas particulares e distintas e para transcender-se projetando-se em Deus. Isto, naturalmente, inclui uma forte abnegação, medular no conceito sanjoanista de "noite" (cf. Subida I 3).

A análise colocou em relevo este aspecto essencial da fé como "assentimento ao não visto" e como reluz, em meio às dificuldades e perigos da noite do espírito, a íntima proporção ao divino causada pela fé.

Ainda que não pudéssemos encontrar no texto sanjoanista outras indicações sobre a atividade das demais virtudes na noite ativa do espírito, não seria pouco descobrir sua dependência e sua conexão com a fé; as passagens analisadas tornam patente um aspecto novo e pouco conhecido desta virtude. O que não parece justificado é estabelecer, com base nos textos, a questão em um esquema programático do seguinte teor:

**1) do
hábito
da fé;**

**2)
dos
atos
da fé.**

O problema que ainda aguarda exploração analítica - a saber, qual é a estrutura interna do ato da fé segundo o Doutor Místico - não pode ser resolvido somente com os dados anteriores. Tampouco a pergunta: Onde, em que potência, se enraíza a abnegação e quais são suas características? São João da Cruz se refere a tudo isto em termos muito gerais, como "não querer", "não admitir", "negar", "obscurecer", e outros parecidos. É verdade que, ao começar o tratado da noite, o Doutor Místico fixa os limites da abnegação. Lemos em Subida II 7:

"Esta, por certo, há de ser como uma morte e aniquilação temporal, e natural, e espiritual em tudo, no apreço da vontade, na qual se encontra toda negação".

Manifesta aqui que o mais íntimo e mais elevado da abnegação se refere à vontade. Porém estamos ainda muito longe de determinar a

estrutura própria da dinâmica da fé descobrindo apenas sua intervenção nas 'abnegações' típicas da noite ativa do espírito. Sabemos, sim, que o essencial desta noite pertence à fé; mas não temos conhecimento suficiente de outros fatores que colaboram com ela e da contribuição própria da cada um. Sabemos que estão presentes e que crescem ao lado da fé; porém qual seja sua participação, não podemos determinar pelos textos. A única coisa que talvez possamos afirmar é que toda a atividade da fé se ordena à caridade. Segundo o que dissemos mais acima, a noite ativa do espírito cai dentro do caminho da união e conduz a ela; pois bem, a virtude unitiva é, propriamente falando, o amor. Por conseguinte, a fé, ainda admitindo seu enorme influxo - tão bela e agudamente destacado por São João da Cruz -, não seria meio de união se não estivesse informada e dirigida pela caridade. Isto parece claro já desde os primeiros capítulos de Subida; assim, em I 2, onde se afirma que a fé é meio de união, "de trânsito", não excluindo, porém, a caridade. Em outro lugar explicita mais cabalmente essa afirmação, aduzindo a razão determinante da subordinação da fé à caridade; diz na epígrafe de Subida II 9:

***"Como a fé é
o meio
próximo e
proporcional
ao
entendimento
para que a
alma possa
chegar à
divina união
de amor".***

Cada virtude cumpre uma missão própria: a alma se une por amor; para isto coopera necessariamente a fé na potência intelectual, fazendo-a meio próximo e proporcional de união. De fato, quando na noite ativa do espírito, o entendimento sob o impulso e a atividade da fé viva sofre quanto a suas exigências naturais da renúncia, o valor desta renúncia redundando em favor do amor, facilitando a união da alma com Deus, a transformação participada em Deus. Fica, pois, muito claro que a fé, enquanto raiz da abnegação intelectual, coopera com a função da caridade. Ouçamos o que o Doutor Místico

diz em Subida III 8,5 falando das 'apreensões claras e particulares':

***"[...] tudo
quanto
elas são
em si
mesmas
não
contribui
tanto
para
aumentar
o amor
de Deus
na alma
quanto o
menor
ato de fé
viva e
esperança
que se
faz no
vazio e
na
renúncia
de tudo".***

As palavras 'contribuir para o amor de Deus' são a chave luminosa que abre o sentido do texto citado. A fé ajuda a caridade, enquanto raiz da abnegação do entendimento, em sua tendência natural a perceber clara e distintamente as formas dos objetos. A razão de ser e a trama da "noite" levam à mesma conclusão: a noite é um postulado do amor, uma exigência sua para impedir que nada criado se apodere da vontade, excluindo, por amor de si, o amor de Deus, e, como consequência, a união transformadora. Neste sentido, a fé ajuda a caridade a realizar a união.

Também fica claro que a fé que impõe o exercício da abnegação depende, em última instância, da vontade, segundo se deduz da doutrina de São João da Cruz. Aqui se fundamenta, como sua última razão de ser, a "noite". Vimos isto em Subida I 3 e, sobretudo, em I 4

ao considerarmos a "noite" em geral. Mais terminantemente o repete em Subida III 34,1:

***"[...] o
entendimento
e as demais
potências
não podem
admitir nem
negar sem
que
intervenha a
vontade".***

O texto toca vivamente no problema, indicando a parte que corresponde à vontade na abnegação própria da noite ativa do espírito. Indica, ademais, qual é o sentido exato das passagens citadas anteriormente: como o ato da abnegação - "se faz no vazio e na renúncia de tudo" - é um ato da fé viva, e coopera com a caridade, que impulsiona e realiza a união. Pois bem, se tal ato depende, em última instância, da vontade e esta está subordinada ao amor, segue-se que existe conexão entre o que se passa no entendimento (a abnegação da forma particular, abnegação imposta pela fé) e o que se passa na vontade, onde a renúncia de uma coisa implica a aceitação de seu oposto. A noite aparece, pois, como uma exigência da união. A vontade 'move' - usaremos este verbo, em harmonia com o que diz Subida III 34,1 - à abnegação da forma particular que é conatural ao entendimento; então se deixa penetrar mais profundamente pela forma oposta, adere-se a ela mais fortemente e por ela é informada mais totalmente. Tudo isto é o que implica a frase 'ajudar o amor de Deus' [41].

Porém devemos também observar que a fé de que aqui se fala é a fé viva, como nos recorda o Doutor Místico em Subida III 8,5. De fato, em toda a obra de São João da Cruz não se fala de outra, segundo afirmou no início, em Subida I 2,3: "fé não excluindo a caridade". Devemos ter isto sempre presente. Embora os textos submetidos a análise se ocupem só da fé - da fé formada, sem dúvida alguma -, e não trate neles (por exemplo em Subida II 3 e II 8,9) de como ajuda à caridade. Aqui, ao contrário, sim. Antes tratou da fé vivificada pela caridade; agora, da vida da fé pela caridade. E isto implica a atuação

da vontade.

Para entender melhor, recorremos a um texto curioso de Cântico ;

***"A fé,
simbolizada
pelo olho,
reside no
entendimento
que crê e na
vontade que
ama"***

**Cântico
31,10**

Refere-se, evidentemente, à fé que vive pela caridade, à fé que recebe do amor um íntimo e contínuo influxo e a modalidade de sua união com Deus.

É preciso sublinhar bem este ponto, porque não vamos achar mais textos que nos falem da fé vivificada pela caridade, senão somente da vida da fé em caridade.

Perguntemos finalmente: De todos os textos analisados sobre a atividade da fé na noite ativa do espírito, podemos tirar algum elemento de juízo sobre a estrutura psicológica da fé?

Parece que não. Porque, em primeiro lugar, o que se demonstrou é que na noite ativa do espírito ocorre uma 'atividade' efetiva da fé, de maneira que o essencial da noite é tecido por atos de fé. Em segundo lugar, estes atos têm como característica especial, ser atos de abnegação do entendimento submetido à fé. Em fim, os atos de abnegação, embora se realizem em outra potência, dependem necessariamente da vontade, segundo ensina o Doutor Místico. Portanto, os atos de abnegação da potência intelectual - têm lugar durante a noite ativa do espírito e são produzidos pela fé - dependem, em última análise, da vontade, já que o entendimento nada pode rechaçar, nem admitir tampouco, sem a intervenção da

vontade.

Tudo isto gira em torno da questão que propusemos, porém não é bastante para induzir elementos concretos a cerca da estrutura psicológica do ato de fé, isolando o que corresponde ao entendimento e o que corresponde à vontade.

Poderíamos dizer que os elementos que buscamos estão insinuados, mesmo latentes, na doutrina de São João da Cruz. Porém isto não basta para deduzir conclusões resolutivas. Na realidade, o Doutor Místico não se propõe a resolver esta questão. É certo que fala da natureza da fé e inclusive, em certo sentido, do aspecto metafísico, da índole da mesma como 'hábito obscuro', mas não da estrutura psicológica do ato de fé. As fugazes sugestões que faz a este respeito se referem a outro problema: a íntima relação - de contato e de mútuo influxo - entre fé e amor no caminho da união. Vamos nos ocupar disto em seguida.

Em suma: São João da Cruz insiste em afirmar a intervenção da vontade na abnegação que a fé impõe ao entendimento. Como se observa imediatamente, tudo isto pertence, total ou particularmente, à esfera do amor, e, por esse lado, pouco ou nada se pode induzir direta e concretamente sobre a estrutura psicológica do ato de fé. Nunca aparece tratado 'ex professo' nas obras de São João da Cruz este aspecto, embora sempre fale da fé ativa. Por outro lado, a atividade da fé não aparece separada da atividade das demais virtudes, de maneira que seja possível individualizar sua ação específica. Tal é, sem dúvida alguma, o caso da noite ativa do espírito; tal também, embora em outro sentido, o caso da contemplação. Daqui se poderá, talvez, induzir algo sobre a natureza e a atividade próprias da fé. Mas, no geral, como teremos ocasião de precisar na análise das obras seguintes, descreve em conjunto a dinâmica de todas as energias sobrenaturais que intervêm no caminho da união. E isto estreita as asas de nossa pesquisa.

▪ [*Anterior*](#)

▪ [*Índice*](#)

▪ [*Posterior*](#)



ANOTAÇÕES.

1. A análise do problema da "noite" nas obras de São João da Cruz tem sido detalhada. Esse detalhamento tem sido, contudo, necessário, porque, embora "noite" seja símbolo e não se use em sentido uniforme, o conteúdo expresso multiformemente por essa palavra é eixo para todo o sistema místico de São João da Cruz, e, portanto, chave para nosso tema.

A "noite" invade de ponta a ponta a doutrina do Doutor Místico, ilumina sua atitude ante a realidade natural e a realidade sobrenatural, é guia do homem que sai em busca da união com Deus e aparece como exigência imprescindível da tendência à união. Neste último aspecto se funde com a fé, caminha com ela, tem sua explicação, sua justificativa e sua resolução nela. É evidente que, sem uma análise exaustiva da noite, sobretudo neste ponto que se refere imediatamente à fé, não é possível se aprofundar na natureza íntima da mesma fé.

2. Dissemos anteriormente que os textos sanjoanistas nos obrigavam a trabalhar não sobre a fé vivificada pela caridade, mas sobre a vida da fé. A análise nos levou a estabelecer um íntimo nexo entre caridade e fé. A noite ativa do espírito nos exemplifica experimentalmente essa íntima relação. A fé aparece aí realizando a abnegação do entendimento, porque este, por sua natural condição no estado de união da alma com o corpo, se projeta às formas concretas que percebeu, e das que se apropriou pelos sentidos; ao contrário, a fé, por sua proporção de semelhança com a deidade, penetra obscuramente em uma forma ilimitada, e, portanto, reprime a tendência natural do entendimento. Para que a repressão seja efetiva se requer a 'privação' ou abnegação intelectual. Esta 'privação' ou abnegação se atribui à fé, segundo dissemos, que opera em virtude e em razão da forma divina, 'intencionalmente escondida' no entendimento, ou, melhor, conseguida no entendimento pela obscuridade. Observamos que esta privação que se realiza em virtude da forma intencional divina e em virtude da obscuridade concomitante, afasta as formas distintas e concretas por serem limitadas; e assim reafirma a obscuridade, que durante a vida presente corresponde no entendimento à forma divina, que é ilimitada. A obscuridade do entendimento é, portanto, consequência da forma intencional infinita da Divindade que a fé oferece ao

entendimento.

Pois bem, a abnegação provém, em última instancia, da vontade; isto é, o entendimento não a impõe se não intervém a vontade. Mas - e aqui está o centro da questão - na abnegação da forma particular e clara, que é própria do entendimento, se inclui a afirmação da forma divina, obtida pela fé, em sua ilimitada obscuridade. De onde induzimos que a vontade subjacente nesta abnegação ativa recebe a forma divina intencionalmente no entendimento pela fé, e, simultaneamente, recebe pela fé a proporção essencial com a Divindade à qual se une por amor. Estamos, pois, ante a fé viva, que, segundo o texto citado de Cântico, "se sujeita no entendimento pela fé, e na vontade por amor" (Cântico 31,10). Todo o processo seguirá o caminho inato do amor: assimilação do amante ao amado e realização da união.

Nosso propósito foi averiguar como nos textos de São João da Cruz é indicado com precisão o modo ou, por assim dizer, o mecanismo pelo qual a participação divina se transpõe da fé no entendimento ao amor pela vontade. Certamente, a explicação deve ser buscada através do exame direto de alguns casos particulares, a saber, os que o Doutor Místico nos oferece na descrição da noite ativa do espírito, na qual a fé atua impondo a abnegação intelectual. Porém este mecanismo pelo qual a forma divina passa do entendimento, onde se encontra em obscuridade de fé, à vontade, que a recebe pelo amor, causando o próprio efeito de união de semelhança, poderia ser aplicado também fora dos casos da noite e da abnegação.

Vimos, por tudo isso, que a razão própria para que a forma divina participada se transfira, não é a abnegação enquanto tal, mas a abnegação enquanto exigência da fé. Individualizamos assim o valor positivo da fé, que na abnegação da forma intencional particular e clara inclui a aceitação da forma divina intencionalmente obscura. Tal afirmação está enraizada na noção de "semelhança essencial", na participação sobrenatural da luz excessiva, segundo explicamos nas páginas precedentes. Daí arranca a conformação divina da vontade.

E esta nos parece ser a explicação da vida da fé pela caridade; não certamente no sentido total, mas somente no que pudermos chamar sua célula primitiva. Ou, dito de outro modo, a explicação do fenômeno pelo qual a forma divina passa da fé ao amor. A

explicação se refere a casos concretos da noite espiritual e se faz ao longo dos textos de São João da Cruz, nos quais está latente. Em acréscimo, é possível estende-la a todo o caminho da união, já que todo o caminho da união, segundo o Doutor Místico, é noite e abnegação, e exige, por conseguinte, a intervenção da vontade, como se afirma em Subida III 34,1. Simultaneamente, todo o caminho da união avança envolto na obscuridade da fé, que acompanha os passos do viajante para Deus, que já possui, de algum modo, no entendimento. Sempre, pois, se tem à vista esses elementos correlativos, sempre estão presentes na noite ativa do espírito, ainda que não apareça tão clara e mútua dependência. E neste sentido devem ser entendidas as seguintes palavras do santo Doutor:

***"Deus [...],
mediante a
segunda
noite, que é
fé, vai se
comunicando
à alma tão
secreta de
intimamente,
que é outra
noite para a
alma".***

Subida

I 2,4

Trata-se aqui não da noite de fé (a noite ativa do espírito), mas simplesmente da fé; da fé pela qual Deus sobrevive no entendimento e se intima à alma. É assim, segundo dissemos, como deve ser entendida essa intimação, essa comunicação interna de Deus pela fé, ordenada para a união de amor. A análise atenta dos textos e dos princípios do Doutor Místico nos dá este resultado.

3. Já dissemos que os textos sanjoanistas não permitem determinar nada com total evidência sobre a estrutura psicológica da fé, embora insinuem alguns elementos. Em compensação, abundam os textos em que, ao expor a doutrina relativa à noite ativa do espírito, fala da

índole da atividade da fé. É muito interessante, com efeito, o dinamismo que atribui à fé. Se aceitarmos a divisão de 'ato externo' da fé (confissão da fé) e 'ato interno' (crer), teremos necessariamente que afirmar que o dinamismo da fé na noite ativa do espírito é genuíno e muito alinhado com sua natureza íntima. A fé, dizíamos, é constituída da luz excessiva com que se conhece as verdades reveladas e, ao mesmo tempo, da obscuridade que essa luz excessiva produz na potência natural intelectiva. Não se vê, portanto, que haja outra atividade correspondente à "proporção" da fé se não a que se desenvolve na noite espiritual. Trata-se propriamente de negar qualquer tipo de forma limitada no entendimento com o fim de afirmar a ilimitada forma divina. Têm lugar então os atos de obscuridade, por assim dizer; os atos da noite proporcionais à Divindade, de cuja luz se participa pela fé. Mais ainda: a mesma noite se origina imediatamente dessa "proporção" íntima que o entendimento humano logra pela fé em relação à Divindade. Este tipo de atividade corresponde direta e imediatamente à natureza da fé. O que já não podemos esclarecer suficientemente com base nos textos sanjoanistas é como brota esse dinamismo e qual é a estrutura psicológica da fé. Temos que nos contentar, pois, em sublinhar apenas o fato da profunda correlação.

4. Devemos nos fixar, a propósito do dinamismo da fé tal como se depreende da análise da noite, em outra dimensão sua que aqui se manifesta: a fé anima e domina a experiência mística. Segundo o santo Doutor, é superior, em certo sentido, à experiência, inclusive a que é parte integral da união. Não afasta e não nega esta última espécie de experiência; mas, por outro lado, põe-se em guarda sobre seu desejo. Por que? Porque se infiltraria então algo naturalmente apetecível. E isto é alheio à fé, cujo móvel próprio e própria medida é a Divindade participada. É então, precisamente então, que a fé aparece em toda sua íntima grandeza de "semelhança essencial" de Deus; não porque manifeste somente seu conteúdo metafísico, mas, o que é razão de sua subsistência, o que a situa em uma trajetória de tendência à união. É então que se sente e constata que na fé existe a "semelhança essencial", que é mais um fato do que uma expressão, que se dá nela uma participação daquela Realidade à qual nenhuma realidade criada e natural pode ser comparada. E essa Realidade existente na fé é que impõe um limite a sua própria operação unitiva e também um rumo: a fé, gozando intimamente dessa Realidade, é capaz de conduzir a alma à união com ela.

Isto que acabamos de dizer não se lê somente nos textos sanjoanistas, nem se funda unicamente na não-repugnância dos termos; é algo manifesto e alinhado à exigência da própria operação da fé.

Esta dimensão estritamente divina da fé, tão nitidamente reafirmada em numerosas passagens (por exemplo, em Subida II 16 e 29), é muito típica dos escritos de São João da Cruz. A chamamos "proporção" íntima do entendimento em relação às coisas divinas, porque essa palavra expressa, ao mesmo tempo, a sobrenaturalidade intrínseca da fé e sua habitual obscuridade, o duplo elemento que tanto incide na atividade da fé na noite do espírito.

5. Queremos agora nos referir a um ponto que, embora não o tenhamos encontrado explicitamente nem uma só vez nos escritos do Doutor Místico, está virtualmente latente em toda sua descrição da noite ativa do espírito: a distinção entre ordem natural e ordem sobrenatural.

Uma vez mais, devemos dizer que a distinção não se esboça a priori, mas ao longo mesmo da experiência.

Se perguntarmos: Por que se rechaça as apreensões particulares e claras que vêm por via sobrenatural? Responde o Doutor Místico em Subida II 16,7: Porque em sua modalidade intencional correspondem à potência natural, e, em definitivo, seriam conaturais a ela. Similar é a argumentação que é dada em Subida II 4.

Se depois perguntássemos: Que se afirma então sobre a fé?, responderia o que não cessa de dizer ao longo destes capítulos: Não há nexos, não há conaturalidade entre o que a fé propõe e qualquer potência natural, incluído o entendimento. Portanto, afirma-se o excesso essencial da fé, constituída por uma comunicação da Divindade, por uma 'impressão' desta no entendimento. Esta é sua substância. E seu modo de expressão, a obscuridade intelectual. Por conseguinte, um excesso absoluto em relação à capacidade natural do entendimento.

Finalmente, não está subjacente nesta oposição e comparação, que tão exatamente aparecem perfiladas na análise, a distinção entre o

essencial sobrenatural (quoad essentiam) e o modal sobrenatural (quoad modum)?

Sem dúvida alguma. De fato o Doutor Místico nunca invoca explicitamente essa distinção. Talvez por isso seu testemunho implícito tenha excepcional valor. Porque, sem usar a terminologia técnica, apoiando-se exclusivamente no dinamismo experimental, situa a fé no plano do "sobrenatural essencial".

6. À luz desta explicação compreendemos melhor o que tantas vezes repete o Doutor Místico: a fé é inacessível para o demônio. Por isso escreve em Subida II 1 que a alma saiu "disfarçada pela escada secreta" da fé; não pode, portanto, dete-la nenhum obstáculo temporal, nem a insídia do diabo. Ao contrário, nas "apreensões" receia sempre o perigo diabólico.

Em resumo, a fé tem algo essencial que é inacessível ao demônio, apesar de sua astúcia e inteligência. A esse algo essencial corresponde a função de unir a alma com Deus:

***"[...] saindo
do todo
limite
natural e
racional
para subir
por esta
divina
escada da
fé, que se
eleva e
penetra as
profundezas
de Deus".***

**Subida
II 1,
1**

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



9. A INTELIGÊNCIA OBSCURA E GERAL, QUE É A CONTEMPLAÇÃO QUE OCORRE EM FÉ.

É oportuno observar que a questão não se refere aqui somente à fé. Entram também em jogo ativo as demais virtudes sobrenaturais que, por sua íntima conexão e seu dinamismo, mesclam o ato contemplativo, de modo que não é fácil isolar a fé e dar-lhe tratamento a parte. Correríamos o risco de tomar uma por outra e atribuir-lhe méritos alheios. Ademais, a descrição não nos ajuda muito, porque nela o Doutor Místico nos dá um testemunho muito vivo e penetrante - muito autêntico - da contemplação; por isso resulta mais difícil aplicar-lhe um método demasiadamente estrito e científico.

De qualquer forma, apoiando-nos no que já sabemos sobre a fé, é possível investigar a "contemplação que se dá em fé" precisamente por dar-se pela fé.

Por este lado, a análise da contemplação pode nos brindar, talvez, com algo novo sobre a natureza da fé e, ao mesmo tempo, corroborar os dados que já conseguimos.

Devemos dizer de início que agora entramos, propriamente falando, no tratado da oração. Antes, o tema versava sobre a fé que vive pela caridade, e também sobre o dinamismo especial da fé na noite do espírito. Aqui tratamos da oração interior - chamada, por outro nome, meditação -, que, segundo a doutrina de São João da Cruz, aponta para a contemplação.

Em fim, devemos ter em conta que o Doutor Místico usa diversas expressões equivalentes para designar a contemplação: "a notícia ou advertência geral em Deus e amorosa", ou "notícia geral e confusa", ou assistência em Deus", ou simplesmente "contemplação".

Em várias passagens acharemos variada terminologia. Interessa-nos sublinhar principalmente a conexão, firme e constantemente repetida, que o Doutor Místico estabelece entre a fé e a contemplação. Inclusive algumas vezes a "notícia" é chamada simplesmente "fé", como em Subida II 24,4: "esta notícia obscura amorosa que é a fé".

Talvez convenha fixarmos os adjetivos que ordinariamente emprega para qualificar a "notícia". Os mais freqüentes são: "obscura", "geral", "confusa", "amorosa". Eles constituem uma valiosa pista para investigar a parte que na contemplação corresponde à fé.

Em Subida II 12 esboça-se a panorâmica da oração discursiva ou meditação, indicando que a alma usa a fundo a ajuda dos atos das faculdades inferiores; isto é, das potências sensitivas, da imaginação e da fantasia.

Continuando, nos capítulos 13-15 de Subida II, trata-se da famosa 'passagem' da meditação para a contemplação, ordenando-a e determinando-a por três sinais especiais. Porque são chave para entender a doutrina sanjoanista sobre a contemplação e também, talvez, para elucidar a função da fé, devemos resenha-los aqui:

O primeiro sinal:

***"é ver em
si que já
não pode
meditar
nem
discorrer
com a
imaginação,
nem gostar
disso
como
antes
acontecia;
antes já
encontra
secura no
que até
então
costumava
fixar o
sentido e
fazer
juízo".***

O segundo:

***"é já não ter
vontade de
pôr a
imaginação
nem o
sentido em
outras
coisas
particulares,
exteriores
ou
interiores.
Não me
refiro à
distracção da
imaginação -
pois esta,
mesmo em
muito
recolhimento,
acontece
andar solta -,
mas que a
alma não
gosta de
coloca-la de
propósito
em outras
coisas".***

O terceiro, sem nenhuma dúvida:

**"é gostar a
alma de
estar a sós
com atenção
amorosa em
Deus, sem
consideração
particular,
em paz
interior, e
quietude, e
descanso, e
sem atos e
exercícios
das
potências,
memória,
entendimento
e vontade,
ao menos
discursivos,
que
consistem
em passar
de um ao
outro; mas
só com a
atenção e
notícia geral
amorosa já
mencionada,
sem
inteligência
particular e
sem
entender
sobre que".**

Conclui:

"Estes três sinais, pelo menos, há de ver em si juntos o espiritual para atrever-se com segurança a deixar o estado de meditação e do sentido e entrar no da contemplação e do espírito".

Subida

II

13, 2-

5

Com facilidade distinguiremos nestes três sinais alguns elementos que já nos são conhecidos. Caberia classifica-los em dois grupos.

De uma parte, os que têm alguma relação com a ordem intelectual. A este propósito, o Doutor Místico insiste no desaparecimento de um elemento concreto, dependente dos sentidos, que será substituído pela "notícia geral", que se realiza já "sem inteligência particular e sem entender sobre que". Nas últimas palavras aparece indicada com nitidez a situação do sujeito e do objeto: nesta notícia geral, o entendimento não percebe propriamente o objeto - "sobre que" -: falta-lhe a 'inteligência particular'.

Encontramos novamente o problema que já conhecemos: o da conaturalidade do entendimento em relação às formas particulares e limitadas. No estado de viador, o entendimento humano deve ter proporção natural. Se falta a forma intencional, o objeto se esfuma necessariamente. Estamos, pois, ante os mesmos elementos e

princípios que já estudamos em páginas anteriores.

De outra parte, os elementos que pertencem à ordem afetiva: a alma já não gosta de discorrer nem de entreter-se em considerações particulares. Ou seja, não pode meditar. Todo seu ser está concentrado nessa atenção geral a Deus, nessa 'notícia' amorosa.

Assim, a transição aparece 'sinalizada' por elementos que já analisamos a respeito da fé. Porém aparece também uma modificação apenas perceptível na dinâmica da meditação: os elementos conaturais às potências, que pertencem ao âmbito dos sentidos, vão sendo substituídos por outros que carecem já de contato sensitivo e, não obstante, são algo objetivo, algo que ocupa e concretiza as potências. O santo Doutor insiste na substituição. Por conseguinte, os 'sinais' da passagem devem aparecer todos juntos; não basta este ou aquele, isolado dos outros.

O terceiro sinal é o mais importante. E a razão é óbvia: torna patente que ocorreu a substituição do elemento anterior por outro novo. Se isto não ocorrer, é 'sinal' que a passagem não se realizou. O primeiro e segundo sinais indicam os elementos que já desapareceram, que se perderam de vista; se não aparecesse o terceiro sinal, que é positivo, haveria o perigo de cair no vazio; perigo possível, como veremos na análise de Noite escura. Por isso, a alma deve se manter em vigília para não cair culpavelmente neste perigo; seria um lamentável engano tomar por ação divina a própria negligência espiritual.

No capítulo seguinte, Subida II 14, o santo Doutor discute a conveniência - mais ainda, a necessidade - destes sinais, que, segundo ele, são necessários para poder discernir a 'passagem' da meditação para a contemplação.

Quanto ao primeiro sinal dá duas razões: a primeira, porque já se esgotou todo o bem que podia obter pela meditação e o discurso do imaginário. Este "bem espiritual que encontrava nas coisas de Deus" deve ser referido ao mesmo tempo, à ordem do conhecimento e à ordem do amor, tendo em conta o que se disse em Subida II 13,4, onde "espírito e substância" aparecem unidos, "em verdadeira inteligência e amor", em oposição a "certeza e acidental", sobre as quais trabalham as potências e no fim abandonam. Finda esta fase, a alma recebe "a substância" entendida e amada daquelas formas.

Analogamente, no caso do texto que estamos analisando, a meditação discursiva consiste de atos de conhecimento e de amor, nos quais o entendimento e a vontade ainda se esforçam ativamente com a ajuda das potências inferiores. O mesmo trabalho leva o selo dos sentidos, pois labora sobre as verdades reveladas, enquanto foram captadas pelos sentidos e pela imaginação; por ele adquire algum "bem espiritual", marcado pelo modo pelo qual foi conseguido. Logra, pois, certo conhecimento e certo gosto das verdades reveladas, porque o gosto é conseqüente a esse modo de conhecer. A segunda se refere mais à parte técnica da oração mental; mediante a repetição de atos orantes, de atos de "notícia amorosa" sensível, a alma adquiriu o hábito da oração interior, o hábito da "notícia amorosa". Por isso o Doutor Místico pode dizer: "neste tempo tem o espírito da meditação em substância e hábito".

Estas razões não têm igual valor ou peso para nosso tema, já que a primeira nos indica uma fruição objetiva e a segunda insiste na disposição subjetiva adquirida, na habilidade para realizar facilmente o ato do conhecimento amoroso. Porém as duas juntas nos explicam porque a alma "não pode meditar nem discorrer [...] como antes acontecia" [42]. Já conseguiu tudo o que podia obter pela meditação.

Deixamos a parte os casos excepcionais em que, imediatamente e sem esforço algum, se consegue de Deus a graça da contemplação infusa.

A explicação do segundo sinal não é muito abundante. O santo Doutor chama a atenção para um detalhe curioso, indicador de que a alma superou a etapa precedente: embora a imaginação siga trabalhando, a vontade já perdeu o gosto. "Nisto - diz - sente pena, porque a inquieta a paz e o sabor". Eis aí o sintoma de que se produziu uma distância entre a parte inferior e a parte superior da alma. O 'desgosto' implica uma ruptura entre a parte sensitiva e a parte racional. Anteriormente, esta gostava dos serviços dos sentidos, se adaptava a eles; agora provocam-lhe fastio. É evidente que já não se nutre disto.

Pois bem, se o modo de gostar é uma conseqüência do modo de conhecer, segue-se que, quando se adquire "o espírito" - segundo declarou antes em Subida II 14,1 -, o entendimento transcendeu já as formas particulares que a imaginação lhe brindava. E, por isso, a

vontade já não saboreia os produtos da imaginação.

Portanto, o entendimento, e após ele a vontade, encontram dificuldade para seguir utilizando o trabalho dos sentidos, e começam a transcender o velho modo de conhecer as verdades reveladas. Comprova-se o primeiro sinal: "não pode discorrer". A alma perdeu a confiança em seus antigos colaboradores. Por que? Em Subida II 14,1 responde, reafirmando o fato de que a alma já não pode discorrer nem meditar as coisas de Deus, nem encontra gosto como antes, e indicando o motivo: "porque até então não havia recorrido ao espírito que ali estava escondido". Ou seja, antes não havia chegado ao 'espírito', e à 'essência' das coisas divinas, apesar de medita-las ou ruma-las. Porque ruminação feita mediante os sentidos e a imaginação tocava apenas a superfície das verdades reveladas. Todo o trabalho se desenvolvia em uma espécie de adaptação aos sentidos. Basta ler atentamente Subida II 12, onde o Doutor Místico trata da função e trabalho da imaginação na meditação, para nos convencer do fenômeno aludido: as verdades reveladas estavam adaptadas aos sentidos. Sob este prisma compreende-se também melhor aquela fruição objetiva, aquele "bem espiritual" que a alma conseguiu com seus discursos e meditações. Esta fruição supõe que, subjetivamente, a alma havia adquirido já certa facilidade para meditar. Facilidade e gosto, porque no ato de meditar ocorre sempre algum conhecimento amoroso. Na meditação, pois, a alma caminha atada aos sentidos, e com a ajuda da imaginação obtém certo conhecimento das verdades reveladas, a que corresponde certo amor sensível em relação a elas. Permanecem em pé as palavras do Santo: "não havia chegado até então ao espírito o que ali estava escondido".

Estas palavras são um farol luminoso para nossa investigação.

Do exame do primeiro e do segundo sinal tiramos os seguintes resultados: na passagem da meditação para a contemplação se produz certa ruptura entre as potências superiores da alma e as inferiores; essa ruptura afeta o modo de conhecer as verdades reveladas: antes se conhecia gostosamente na oração interior mediante a imaginação e os sentidos; agora se perdeu o gosto; no modo costumeiro de conhecer falta o entendimento e, em consequência, a vontade. Surgiu a inadequação, a desproporção.

E com isto damos por acabada a análise dos primeiros sinais. Resta a análise do terceiro, que é o mais importante, segundo São João da

Cruz, para caracterizar a passagem da meditação para a contemplação.

O terceiro sinal nos revela a notícia geral confusa, obscura e amorosa. O Doutor Místico observa imediatamente que não quer esgotar o estudo deste problema aqui, e que voltará a ele quando tiver assinalado todas as "notícias" particulares. Remete a uma parte de sua obra que ainda nos falta. No que temos transparece já um tratado da contemplação. Não obstante o pouco que agora nos ensina, embora seja parcial, é muito valioso para a questão que estamos indagando.

A explicação sanjoanista começa distinguindo as funções específicas das potências superiores na meditação e na contemplação. Na meditação trabalham com a ajuda das potências sensitivas; é um trabalho discursivo. Na contemplação atuam o entendimento, a memória e a vontade, confluindo na 'notícia geral'. E, como afirma, este ato contemplativo, no qual se unem as potências superiores, inclui um "gozo" especial, uma satisfação e quietude, em que já não participam as potências inferiores.

Este é o primeiro traço da "notícia amorosa" vista sob o ângulo das potências superiores. E nisto aparece a diferença entre a meditação e a contemplação como diferença entre os afazeres ativos e "o já recebido e trabalhado nas potências espirituais".

Logo indica São João da Cruz que esta notícia geral pode ocorrer na alma com maior ou menor perfeição. Quanto mais "vestida e mesclada ou envolta em algumas formas inteligíveis" - isto é, vestida com o modo humano de conhecer e amar -, tanto com maior facilidade a percebe o entendimento e, a par disto, tanto menos "limpa [...] e simples, menos pura e simples" será. A verdade desta afirmação é ilustrada com o exemplo clássico da luz que atravessa o ar (Subida II 14,9).

A contemplação se nos apresenta, já desde o princípio, como uma concentração das potências superiores em algum objeto, em alguma notícia que não se deixa captar clara e distintamente, mas de um modo obscuro, geral e confuso. Por parte do sujeito, a atenção ao objeto obscura e confusamente presente é constitutiva. Por parte do objeto, a notícia obscura, confusa e geral também o é. Requer, portanto, a imperceptibilidade, a atual independência de qualquer

forma na qual o entendimento possa naturalmente descansar. O entendimento, bem como as outras potências, se concentra na pura sobrenaturalidade, isto é, sem a intercessão dos modos naturais de conhecimento. E o natural, como já sabemos, é que o entendimento possua e descanse no objeto de maneira própria. Se isto ocorresse na contemplação, diminuiria sua perfeição.

Tanto o entendimento quanto as demais potências superiores descansam, se satisfazem, "gozam" nessa notícia com a qual nenhum contato natural mantêm; mais ainda, se algum contato natural se introduzisse, a contemplação não seria perfeita. Para que o seja se requer a plena obscuridade da notícia, isto é, a plena independência em relação a todo o particular e limitado, e, ao mesmo tempo, a plena quietude ou descanso do entendimento, da memória e da vontade unidas no ato contemplativo.

Temos assim as linhas fundamentais da contemplação, seu aspecto objetivo, a relação entre um e outro. Em uma palavra, alguns traços que permitem entrever sua índole essencial, não sua estrutura psicológica.

Transcrevemos a seguir, um texto sanjoanista que distribui dinâmica e harmonicamente todos estes elementos.

***"[...] à vista
da alma, que
é o
entendimento
[...], esta
notícia geral
e luz que
vamos
dizendo,
sobrenatural,
investe tão
pura e
simplesmente,
e tão
despojada e
alheia de
todas as
formas***

**inteligíveis,
que são
objeto do
entendimento,
que este não
a sente nem
pode percebê-
la. Antes,
algumas
vezes -
quando ela é
mais pura -
torna-se
trevas,
porque o
aliena de
suas
costumeiras
luzes, de
formas e
fantasias, e
então sente e
percebe bem
as trevas.
Mas quando
esta luz
divina não
investe com
tanta força na
alma, não
sente trevas,
nem vê luz,
nem
apreende
nada que ela
saiba".**

Subida

II

14,

10

Quando a alma alcança essa obscura percepção da luz e essa suprema atitude mental, pode-se afirmar que "esteve unida em pura inteligência", "em inteligência celestial" e que "sabe de Deus sem saber como" (Subida II 14,11).

Que se infere de todos estes dados para nossa questão?

Antes de tudo, encontramos algumas coisas que já nos eram familiares. Quando São João da Cruz fala do contato entre a luz sobrenatural e o entendimento, o que afirma é que a perfeição dessa luz o excede e está presente sem a forma que lhe seria conatural; por si, o entendimento busca a forma intencional natural.

Tudo isto sabemos de sobra pelo que vimos ao tratar da noite ativa do espírito. Foi posta ali a distinção fundamental do natural e do sobrenatural. Ao tratar agora da contemplação, o elemento sobrenatural é designado com o nome de 'luz espiritual' ou, sob outro aspecto, com o nome de 'notícia geral e obscura'. Com um ou com outro nome, esteve presente na análise de Subida II 3, que trata diretamente da fé.

Feitas as observações anteriores, podemos já concluir dizendo que na doutrina sobre a passagem da meditação para a contemplação - que é uma notícia obscura, geral e confusa alcançada em fé - encontramos muitos elementos que já conhecíamos pela investigação anterior e que constituem o corpo integral e constitutivo da fé; a doutrina sobre a 'passagem' tem a mesma lógica intrínseca e os mesmos princípios que a doutrina da fé.

Isto é tudo o que podemos dizer, no momento, depois da análise dos textos de São João da Cruz. Mais tarde nos esforçaremos por determinar melhor a natureza da fé, seu dinamismo e seu campo de influxo.

Conformemo-nos, pois, com o que até aqui é possível estabelecer. Antes de tudo, com o nexa ou íntima relação da fé com a

contemplação, entendida esta como notícia obscura, geral, confusa, amorosa, "que ocorre em fé". Logo, quando a vimos aparecer como terceiro sinal indicador da passagem da meditação para a contemplação, a caracterizamos como uma concentração das potências superiores da alma na luz sobrenatural; esta luz já conhecíamos pelo que dissemos ao tratar da fé, quando a perfilamos como uma comunicação do conhecimento divino ao entendimento, de que participa pela fé. Finalmente, também sublinhamos que o influxo dessa comunicação ou participação do divino termina pela fé nesta união do entendimento com a essência divina; união obscura, porque o entendimento, embora alcance contato com a Divindade, não logra apoderar-se de sua forma intencional; o contato com a essência divina está envolto em obscuridade. Daí que o entendimento não descansa somente na fé, mas que sempre lhe falte o estímulo para seguir caminhando para Deus.

Sobre este último ponto conseguimos alguns dados valiosos para compreender melhor a natureza da fé.

Antes de tudo, a tendência do entendimento à essência do revelado se descobre facilmente nos dois primeiros sinais. A análise mostrou a ruptura que se produz entre as faculdades superiores e as faculdades inferiores. Dito de outro modo: o entendimento adquiriu consciência da desproporção existente entre o conhecimento das verdades reveladas por meio dos sentidos e o novo conhecimento sobrenatural. Isto é muito importante. Na oração mental, com efeito, a alma tende à união, porque, achando-se em estado de graça, o amor a anima, e, por ele, a fé é viva. A alma se mantém, durante a meditação discursiva, em tensão de conhecimento e de amor às verdades reveladas. Para isto é necessário que atue a fé, segundo o que São João da Cruz nos diz ao tratar em Subida II 3 de sua estrutura interna e de sua dinâmica: produzindo o "consentimento" - seu ato essencial - às verdades reveladas. Na meditação, portanto, a fé atua decisivamente, enquanto informa e dinamiza o entendimento, abrindo-o para receber as verdades reveladas e, até onde é possível, 'saborea-las'.

Ao dizer que, pelos dois primeiros sinais, o entendimento está adquirindo consciência da desproporção entre o modo anterior e o modo novo de conhecer - e de saborear também - as verdades reveladas, parece-me que nos está 'assinalando' que isto se deve, em boa parte, à fé, que atua na oração interior. Porque a fé, segundo São João da Cruz, não é somente adesão do entendimento à

Divindade; afeta também o modo desta adesão, enquanto o reforma, sem destruir o modo radicalmente humano de entender, para que, sendo humano e enquanto tal, logre um melhor contato essencial com a Divindade. Isto foi visto claramente na análise da noite ativa do espírito.

Tendo em vista as considerações anteriores, pode-se concluir que os dois primeiros 'sinais' estão em íntima conexão com a fé e com seu dinamismo. A ela devemos atribuir a ruptura do entendimento com o mundo dos sentidos na meditação; e, por conseguinte, influi também na vontade, cujo ato - o amor sobrenatural - se configura no novo modo de perfeição.

Cabe, pois, resumir o específico de ambos os 'sinais', primeiro e segundo, dizendo que o entendimento, ao se fazer mais consciente do excesso e da desproporção entre suas próprias forças e a essência das verdades reveladas - o que ocorre de maneira experimental, vital - "não pode" já meditar do mesmo modo que antes, ligado aos sentidos; agora não lhe agrada esse modo. Eis aí o efeito da ação da fé, que não só faz com que o entendimento se conforme à divina essência, como também o 'trabalha' para que vá adquirindo maior proporção psicológica ao divino e maior desapego de seu modo de conhecer anterior.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



ANOTAÇÕES.

1. A função da fé que apontamos está latente; isto é, não a indica expressamente o Doutor Místico. Porém chegamos a descobri-la pela análise de seus textos. De alguma forma, já que a função da fé não aparece muito explícita na descrição do primeiro e do segundo sinal, sugere-o a passagem de Subida II 14,1: "não havia chegado até então ao espírito o que havia ali para ele". Estas palavras indicam a tendência do entendimento à essência das verdades reveladas, que é o sentido que devemos dar ao termo "espírito" (Subida III 13,4). Pois bem, essa tendência é algo próprio da fé; mais ainda, o ápice da fé consiste em fazer com que o entendimento, ao ter consciência das verdades divinas pela revelação, tenda a elas efetivamente pelo impacto da luz excessiva. Ademais, todo o contexto da passagem citada está indicando que o entendimento era travado na meditação sensível das verdades reveladas; agora rompe as travas desse modo de meditar. A ruptura não pode ser explicada sem a ação da fé. Vimos antes, na análise da noite ativa do espírito, como é tarefa própria da fé o transcender intencionalmente as espécies particulares. Aqui ocorre algo parecido. Algo que não tem mais explicação que a intrínseca proporção do entendimento com a realidade divina. Alcançar essa proporção é obra da fé.

2. A fé de que tratamos aqui é a fé formada pela caridade. Isto está claro. Deve-se o fato de provocar os sinais primeiro e segundo a estar viva e galvanizada pela caridade. Não obstante, inclinamo-nos a atribuir especialmente à fé estes efeitos porque o que mais os distingue corresponde a sua índole própria e a sua ação específica, segundo pudemos conhecer à luz da obra do Doutor Místico.

A alma, portanto, "até agora não havia corrido ao espírito que ali havia para ela". Já começa a correr, porém de um modo que não agrada aos sentidos, embora abra a janela da alma a uma luz nova. Dirige-se efetivamente para o terceiro 'sinal'.

Já dissemos que isto cai dentro da lógica intrínseca da fé; a ela pertence a conexão do entendimento com a luz divina participada; a ela também o modo de consumir-se essa conjunção.

A maneira é idêntica: a luz sobrenatural ilumina o próprio objeto

com potente intensidade, impedida unicamente pela interposição de alguma forma conatural à potência intelectual. É preciso, pois, elimina-la com base na luz sobrenatural. Porém, por outro lado, o excesso de luz faz com que não se perceba o Objeto com clareza pela potência intelectual, que conserva sua entidade. Isto prova que a lei fundamental e a proporção causada pela fé se impõe de maneira estrita. E assim, todo o conhecimento contemplativo se desenvolve na linha da fé, dela arranca e tem intrinsecamente sua dimensão. Compreendemos, pois, porque o Doutor Místico nos diz que a contemplação "ocorre em fé".

Porém, por outro lado, na contemplação há algo que não se explica suficientemente pela fé. Já vimos que todas as potências superiores da alma se unem na notícia obscura. Pois bem, essa união das potências não se deve, de nenhum modo, à fé, que sozinha não faz mais, segundo o Doutor Místico, que unir o entendimento à essência divina em virtude da luz sobrenatural participada. Portanto, a convergência das potências na 'inteligência' confusa não é obra da fé. Ainda mais, as outras potências cooperam cada uma segundo sua própria natureza e modo. E, por isso, a unidade ou concentração é também "amorosa". E o mesmo devemos dizer da 'notícia'.

Neste plano, pois, a fé é insuficiente.

Inclusive no que diz respeito ao entendimento, há algo que não se pode atribuir à fé: o "gozar", isto é, o repouso, a satisfação do entendimento, que necessariamente supõe para São João da Cruz que se alcançou intencionalmente a meta. (Leia-se a este propósito Subida II 14,6-7 e III 13,4).

Admite-se então que o entendimento chega a ver Deus? Na realidade, não. A contemplação, afirma-se, é "notícia obscura"; tanto mais perfeita quanto mais obscura; portanto, a comunicação da luz divina e sua participação são mais perfeitas e mais plenas quando o entendimento e as outras potências submergem quase totalmente na pura obscuridade; participam dela sem perder sua incapacidade e insuficiência naturais. Por este lado, pois, o entendimento não alcança repouso (o "gozar"). É a fé que permanece ereta, e a união do entendimento na contemplação não tem mais privilégio que qualquer ato de fé: a forma intencional divina impressa.

Por conseguinte, na contemplação há fé e há algo mais que fé. Há fé,

pois, segundo vimos ao analisar Subida II 3, a fé une o entendimento com Deus em sentido essencial; porém trata-se de uma união que não é perfeita por não ter a forma divina intencionalmente clara. Isto supõe que a fé, ao implicar a união do entendimento com Deus, consegue, até certo ponto, a essência da realidade, de cuja existência se tornou consciente pelo ouvido; porém como não alcança plenamente a forma intencional divina, fica sem o repouso (sem o "gozar"). Fica às escuras.

Temos, por lógica derivação, que a fé mantém o entendimento em contínua tensão a Deus, alcançando em certo sentido, uni-lo a Ele, e, em outro sentido, sem lograr a fusão total, a claridade total. Durante toda a viagem - durante toda a noite - persiste a tensão, o esforço, e somente na visão beatífica se coroa.

Porém, por outro lado, dissemos que na contemplação se juntam e repousam as potências superiores. Como é isto? Como é, em especial, no que tange ao entendimento?

Na realidade, se apresenta aqui outro problema, alheio a nossa investigação sobre a fé; as interrogações se abrem sobre a natureza e a estrutura da contemplação mística. A nós interessava somente descobrir a função da fé na contemplação, e, ao fixa-la, escutar em profundidade sua natureza. Quanto ao "gozar" do entendimento, na medida em que se dá na contemplação em fé, podemos e devemos repetir que não é um 'gozar' perfeito, que procede do ato mesmo, senão um "gozar" passivo, derivado e intimado pela disposição essencial da fé, à qual, no caminho da união, se adere o entendimento como ao meio próprio e proporcional.

Quanto a esse "gozo passivo", nos instrui São João da Cruz em Subida III 17,1, onde lhe opõe o "gozo ativo", que segue na vontade ao conhecimento claro e distinto do objeto. O "gozo passivo" não é produto de um tal conhecimento; a vontade 'goza' então "sem entender clara e distintamente [...] do que seja tal gozo, não estando em suas mãos tê-lo ou não".

O anterior se refere ao "gozo" da vontade. Que atribuímos ao entendimento? Quanto ao "gozo passivo" da vontade, este não conseguiu desde logo, a "substância entendida" de maneira perfeita na ordem intencional. E assim aparece como a fé potencializa e dinamiza o entendimento: fazendo que tenda a Deus e que ainda

nesta vida, sem ultrapassar os limites do 'hábito obscuro', consiga aderir a Ele, unir-se a Ele, descansar Nele.

O Doutor Místico nos explica na esplêndida passagem de Subida II 29,6. Observemos antes de transcreve-la, que está encravado ali onde trata das locuções ou 'falas' interiores; estando a alma recolhida e atenta a elas, prontamente o Espírito Santo ilumina a verdade que está contemplando; o fenômeno é freqüente, segundo dissemos ao analisar a noite ativa do espírito. A situação muda por esta potente luz que a alma recebe do Espírito Santo.

Eis aqui a passagem:

***"[...] que o
Espírito
Santo
ilumina o
entendimento
recolhido, e
que o ilumina
na proporção
de seu
recolhimento,
e que o
entendimento
não pode
encontrar
maior
recolhimento
senão na fé;
e assim, não
o iluminará o
Espírito
Santo de
outra forma
senão pela
fé. Porque
quanto mais
pura e
esmerada
está a alma
na fé, mais
tem da***

**caridade
infusa de
Deus, e
quanto mais
caridade tem,
tanto mais a
ilumina e
comunica os
dons do
Espírito
Santo,
porque a
caridade é a
causa e o
meio pelo
qual os
comunica. E
embora seja
verdade que
aquela
ilustração
anterior de
verdades
comunica à
alma alguma
luz, porém, o
que recebe
em fé, sem
entender
claramente, é
tão diferente
desta quanto
à qualidade,
como está o
ouro muito
acima do
mais vil
metal; e
quanto à
quantidade,
como excede
o mar a uma
gota de água.**

***Porque a luz
do
conhecimento
particular
comunica
sabedoria de
uma ou duas
ou três
verdades,
etc., e a luz
da fé
comunica
toda a
sabedoria de
Deus em
geral, isto é,
o próprio
Filho de
Deus que se
comunica à
alma em fé".***

A passagem está repleta de sentido e de doutrina. Talvez em nenhum outro lugar se ensine a contribuição de todos os elementos que integram a contemplação como aqui.

Percebe-se imediatamente que coloca como fundamento a fé tomada em seu aspecto subjetivo, isto é, enquanto realiza a purificação da alma na noite ativa.

Também aponta o santo Doutor que a fé aumenta a caridade; ou seja, que a mais viva fé corresponde mais intensa caridade. Isto já havia sido insinuado anteriormente, em Subida II 4,8. Agora insiste em que a comunicação dos dons do Espírito Santo é proporcional e está na dependência do maior grau de caridade na alma. (Observemos de passagem que a doutrina dos dons se acha muito difundida nos livros de São João da Cruz, sem precisão nem especificação, embora seja possível identificar muitos dos elementos que a teologia clássica geralmente lhe atribui. O texto que acabamos de citar é uma notável exceção).

O texto que comentamos ensina que os dons do Espírito Santo dependem da caridade. Quanto maior caridade existir na alma, tanto mais intensamente atua nela o Espírito Santo por seus dons. É a doutrina tradicional. Mediante a iluminação do Espírito Santo por seus dons, produz-se na alma recolhida na fé a 'notícia' obscura e geral, que qualitativa e quantitativamente é o maior conhecimento que nesta vida se pode ter de Deus: participação da Sabedoria de Deus, de seu Filho, comunicada em fé.

Até agora vimos que a fé concorre eficientemente para a contemplação da Sabedoria. Quando é viva, influi de um modo remoto no aumento da caridade; nesta se conectam os dons, nos quais sopra o vento iluminante do Espírito Santo. Em suma: o texto nos explica o fazer-se da contemplação, do ângulo de sua causalidade eficiente.

Porém o papel que desempenha a fé aparece melhor e mais amplamente considerando o texto anterior de outro ponto de vista. Observamos que o santo Doutor fala do recolhimento do entendimento na fé, que se opõe ao recolhimento em alguma verdade isolada, embora revelada e de fé. Que quer então dizer ao contrapor a este o "recolhimento em fé"? Para responder é preciso ter muito presente o exposto anteriormente e seu amplo contexto, remontando-nos também a Subida II 10.

O recolhimento em alguma verdade isolada ou separada, se ordenado a descobri-la, equívale à "notícia particular e distinta"; ao contrário, o "recolhimento em fé" significa a adesão do entendimento à própria essência das verdades reveladas sem nenhuma particularidade intencional, sem nenhuma distinção forçada. Esta adesão do entendimento humano em fé redundando em obscuridade para a potência, e então exclui todo afã de esclarecimento particular. Assim recolhido o entendimento, sobrevem a iluminação do Espírito Santo por meio de seus dons, conexos com a caridade, que sob tal iluminação se une e comunica de um modo novo ao entendimento - ou seja, de um modo resultante do influxo do Espírito Santo, embora sem claridade essencial alguma - é o que o Doutor Místico chama precisamente "contemplação que se dá em fé".

Obscura, confusa, geral, total. Isto é, que envolve toda a Divindade em obscuridade de fé. E por isso a contemplação é uma elevadíssima participação na Sabedoria de Deus, quanto é possível

em fé e pela fé. Inclui, ao mesmo tempo, a 'notificação' total do Verbo, tanto quanto é possível ocorrer isto em fé.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



ANOTAÇÕES.

1. O texto que estamos comentando indica a extensão objetiva da fé. São João da Cruz, ao colocar na fé uma luz divina intrinsecamente comunicada, segundo vimos na análise de Subida II 3, coloca também uma participação intrínseca da mesma. Em conseqüência, o conhecimento que deriva daí é conhecimento em fé.

Pois bem, o entendimento participa da luz do conhecimento divino tanto mais perfeitamente quanto mais obscuridade experimenta em sua potência natural; "segundo dizem Aristóteles e os teólogos, quanto mais alta é a luz divina e mais elevada, mais obscura é para nosso entendimento" (Subida II 14,13).

Estamos, uma vez mais, ante a proporção própria da fé. Portanto, quanto maior é a obscuridade natural, tanto mais profunda é a fé e mais perfeita a participação na luz do divino conhecimento.

Mas, porque esta obscuridade da fé é abnegação para o entendimento, implica a vontade, e, da mesma forma, a caridade: na caridade, ao crescer a caridade, intensificam-se os dons do Espírito Santo e seu influxo iluminante.

Eis aqui, em sua totalidade eficiente, o dinamismo circular da contemplação infusa.

Daqui se deduz o papel eficiente da fé na contemplação: embora sua função pareça um tanto remota, a fé é a realizadora da contemplação. Segundo São João da Cruz, na fé e só na fé se verifica a comunicação do divino conhecimento nesta vida; e, se é assim, segue-se que os diversos graus de participação estão ligados à evolução ou aumento de fé.

Eis aqui como a fé possui em suas entranhas, pela participação da luz excessiva, toda a substância da contemplação, dentro do grau de perfeição possível nesta vida. Possui certamente não em ato, mas virtualmente, enquanto se vai desenvolvendo mediante a iluminação do Espírito Santo, que é o fator decisivo da contemplação por seus dons. A tendência da alma à contemplação é dirigida pela caridade. E assim, a fé está, na ordem eficiente da contemplação, subordinada à caridade. Porém, no plano objetivo - isto é, no plano da trama

constitutiva -, a contemplação é coisa da fé, porque participa da luz do conhecimento divino, que se vai 'revelando' mais e mais, sem perder nunca a condição inata da fé: a obscuridade.

2. Por outro lado, o texto de Subida II 29,6, junto com a análise da passagem da meditação para a contemplação, realçou a debilidade da fé para a eficiência da contemplação. Fica, pois, muito claro que não basta só a fé, sem diminuir porém seu papel decisivo.

Tal parece ser a opinião de São João da Cruz. Referindo-se à índole psicológica da fé, disse que era um hábito obscuro, uma tendência do entendimento a aderir a Deus pelo assentimento às verdades reveladas, cuja íntima essência vê obscuramente. Por este lado, sua contribuição ativa à contemplação é bastante remota, já que devemos situa-la em sua subordinação à caridade. A capacidade eficiente vem à fé da moção do Espírito Santo. Assim, a fé é feita 'contemplativa' em lugar de fazer a contemplação.

É necessário ressaltar bem a profunda desproporção entre o que a fé é enquanto participação da luz divina e o que é enquanto hábito ou virtude dinâmica dessa luz participada. Trata-se de duas dimensões da mesma fé: a 'fé - participação' da luz divina é superior, sob este aspecto, a qualquer grau de contemplação; a 'fé - hábito' do entendimento, neste sentido, é muito débil para ver com essa luz participada.

3. Todos estes pontos, nos quais se encontra ancorada nossa análise, constituem o objeto de muitas discussões, ensaios e livros. A encruzilhada está no problema da contemplação, ou no problema da passagem da meditação para a contemplação, ou no problema da 'contemplação adquirida - contemplação infusa', ou em outros problemas semelhantes. Na bibliografia desta obra oferecemos informação abundante sobre estes problemas, que na realidade são marginais para nosso tema; eles nos interessam unicamente enquanto de soslaio podem aportar alguma luz ao estudo da fé. Neste sentido, procuramos tê-los presentes e submetê-los a exame.

Resenharemos, pois, algumas opiniões que podem projetar alguma luz a nossa pesquisa.

O Pe. Labourdette, ao estudar os sinais que São João da Cruz indica para conhecer o trânsito ou passagem da meditação para a

contemplação, observa que aparecem "muitos elementos de continuidade e muitos de não-continuidade". Evidentemente, sob aspectos diferentes. Diz:

**"A
descontinuidade
que separa a
meditação da
forma de
conhecimento
próxima se
refere ao plano
dinâmico e não
à substância do
conhecimento
profundo que
se espera. Por
isso, o Santo
não recorre
diretamente à
fé, como fez a
propósito das
visões e
revelações,
mas à atividade
do
conhecimento
sobrenatural
que chama
"contemplação",
e que identifica
com a fé
enquanto meio
próximo do
entendimento
para a união
divina; na
realidade é o
aspecto
positivo da 'fé
nua'. A fé é
sempre corpo e
alma de nosso**

***conhecimento
de Deus; a
forma deste
conhecimento
varia, mas a fé
segue sendo
seu princípio e
seu
fundamento".***

**M.
LABOURDETTE,
o.c., p.16**

Ouçamos agora o Pe. Crisógono de Jesus Sacramentado:

***"[...] a notícia
geral e
indistinta não
é pura
negação,
como não é
negação o ser
de Deus, mas
ilimitada ou
indeterminada,
enquanto a
determinação
significa
negação;
enquanto
determinação
significa
perfeição,
essa notícia
não pode
chamar-se
indeterminada.
Ela segue o
sentido da***

***predicação de
ser de Deus".***

CRISÓGONO
DE JESUS
SACRAMENTADO
o.c., p.27;
cf. ibid.,
I p.323

Finalmente, o Pe. Efrén da Mãe de Deus diz:

***"A
contemplação
é uma notícia
amorosa,
porque sua
razão de ser
é a caridade;
e por ser
'notícia' de
Deus, a qual
nos é dada
pela fé, tem a
raiz na fé
teologal; e
como pela
posse em fé
tende à plena
posse em
caridade,
cresce na
esperança".***

EFRÉM DA
MÃE DE
DEUS
São João
da Cruz e
o
mistério
da
Santíssima
Trindade
na vida
espiritual
p.443

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



10. O FILHO DE DEUS QUE SE COMUNICA À ALMA EM FÉ.

Estas palavras tiradas da famosa passagem de Subida II 29,6, que utilizamos para estabelecer a função da fé na contemplação tanto na ordem eficiente quanto na formal, escondem ainda algum mistério que convém averiguar: na fé se comunica o Verbo ao entendimento, na fé o entendimento participa do conhecimento essencial divino.

O Verbo aparece nessas palavras como término do conhecimento pelo qual Deus se conhece a si mesmo de modo exaustivo e compreensivo e expressa sua própria e infinita perfeição pessoal.

O pensamento do Doutor Místico parece ser o seguinte: o entendimento humano, ao participar da 'sabedoria de Deus', é partícipe também, de algum modo, da geração do Verbo. Como o conhecimento do divino se realiza na fé sob a moção do Espírito Santo e sem que se perca a condição de obscuridade típica da fé, segue-se necessariamente que o entendimento se faz partícipe da geração do Verbo divino.

Este é o núcleo da doutrina mística "trinitária", que o Doutor Místico desenvolve especialmente em Cântico e em Chama. É preciso sublinhá-lo.

Expressões similares acham-se não raras vezes em Subida. Vamos examina-las devagar, submetendo-as à análise para conseguir mais luz sobre sua noção de fé.

Em Subida II 22 estabelece ele mesmo a questão de por que na Lei Antiga foi lícito e algumas vezes de preceito pedir a Deus respostas por via sobrenatural, e na Nova Lei não. Ele responde: Porque então a fé ainda não estava bem fundamentada (no sentido objetivo, como complexo das verdades que se deve crer), nem a Nova Lei promulgada. Em outras palavras: Deus ainda não havia se manifestado em sua vida íntima tão abertamente como determinou em seu desígnio eterno. Portanto, havia motivo para que o homem perguntasse e Deus lhe respondesse. Esse motivo já não existe na Nova Lei. Por que? Ouçamos a resposta:

**"[...] porém
já que está
estabelecida
a fé em
Cristo e
manifesta a
lei
evangélica
nesta era
de graças,
não há
razão para
perguntar-
lhe daquela
maneira,
nem para
que Ele fale
ou
responda
como
então.
Porque
dando-nos
como nos
deu, seu
Filho, que é
uma
Palavra
sua, como
não existe
outra, já
nos falou
tudo e de
uma só vez
nesta única
Palavra, e
não tem
nada mais a
falar".**

Subida

II

22, 5

Por conseguinte, a razão precisa pela qual já não é lícito pedir que Deus responda por via sobrenatural consiste em que já se manifestou plena e definitivamente em seu Verbo encarnado.

Aduz também, para corroborar a argumentação, ao texto bíblico:

***"O que
antigamente
falou Deus
pelos
profetas a
nossos
pais de
muitos
modos,
agora, à
posteridade,
nestes dias
nos tem
falado pelo
Filho tudo
de uma
vez".***

Heb

1,

1

No comentário insiste em afirmar, na linha do texto bíblico, que Deus manifestou pela encarnação do Verbo tudo o que de si queria revelar aos homens. Por isso, seguir perguntando-lhe por um caminho particular e privado, equivaleria, de certo modo, a pedir uma segunda encarnação do Verbo, pedir-lhe mais revelação e mais fé, como se a revelação feita não fosse suficiente. Atitude gravemente

injuriosa e ofensiva:

***"[...] era
como
apontar
falta em
Deus, a
de que
não
havia
dado o
bastante
por seu
Filho".***

Concluirá, cortante:

***"Pois,
tendo
manifestado
toda a fé
em Cristo,
não há
mais fé a
revelar,
nem haverá
jamais".***

Subida

II

22, 7

São João da Cruz dirige sua argumentação contra os inquietos buscadores de novidades, que em sua época pululavam em muitas partes. Porém o sentido da resposta nos parece muito profundo. Por um lado, indica a ordem progressiva da revelação das verdades da intimidade divina que sustentam o objeto da fé. Por outro lado, insiste na manifestação pessoal de Deus em Cristo **[43] .**

Se, pelo primeiro, a revelação objetiva constitui um complexo determinado de verdades fora das que não devemos buscar, pelo segundo nos diz que a revelação pessoal em Cristo é inesgotável. Sempre será fonte infinita de imitação e de conhecimento, e na íntima imitação e conhecimento amoroso se irá revelando cada vez mais; e conhece-lo será conhecer o mais oculto e misterioso de Deus:

***"[...] põe os
olhos Nele,
e acharás
ocultíssimos
mistérios, e
sabedoria,
e
maravilhas
de Deus,
que estão
encerradas
Nele".***

Subida

II

22, 6

Esta é a linha em que se move, avançando, o pensamento místico de São João da Cruz. São oferecidas ao entendimento verdades reveladas; se oferece, sobretudo, Cristo, vida dos cristãos. Nele se manifesta Deus ao homem. Nele nos propõe um modelo pessoal que sempre deverá ser imitado e sempre reproduzido por amor em cada cristão. Então a manifestação de Deus em cada um é plenamente participada e conseguida, e não no afã de investigar o revelado. A ordem da revelação tem seu vértice, segundo São João da Cruz, mais na manifestação pessoal que na notificação intelectual das verdades.

Neste sentido, Deus manifestou a si mesmo na revelação e, de certo modo, se esgotou nela. Assim considerando, não há mais nada a propor à fé. Ademais, na constituição da fé, que se faz objetivamente

pela manifestação de Deus na revelação, o Verbo divino intervém de imediato enquanto revelante. O pensamento de São João da Cruz seria, pois: Deus gera o Verbo eternamente. E, ao instituir no tempo a economia da revelação, não só pela boca do Verbo encarnado, mas na própria encarnação, se manifesta aos homens. Todo o revelado é notificado a eles pela revelação e é recebido e subsiste pela fé. E enquanto culmina a revelação de Deus em seu Verbo encarnado, a fé nos dá objetivamente a Divindade total. Assim é fundamento e objeto da "inteligência obscura e confusa" e geral, que nos revela toda a Sabedoria de Deus, toda a Divindade comunicada pelo Verbo.

Tudo isto se afirma da fé objetivamente considerada. Quanto à virtude subjetiva da fé, já sabemos que consiste em certa comunicação da luz divina ao entendimento. Vimos isto na análise de Subida II 3, onde se falou da "luz excessiva" que invade o entendimento humano, e, não obstante a obscuridade, o faz aderir, com firmeza e certeza, às verdades divinas reveladas. Porém vimos também que esta luz eleva o entendimento até a essência do revelado, pois nessa luz "se manifesta Deus à alma" (Subida II 9,1). Encontramos logo a passagem de Subida II 29,6, tantas vezes citada, na qual se afirma que na contemplação, "que se dá em fé", nos é comunicada toda a Sabedoria de Deus de modo geral, que é o Filho de Deus comunicado à alma pela fé.

Caberia perguntar se a Sabedoria de Deus é considerada aqui objetiva ou subjetivamente. E, respondendo, diríamos que mais do que como luz participada ao entendimento pela fé (aspecto subjetivo), toma-se objetivamente, isto é, como expressão do que subsiste em Deus, do conhecimento que tem de si mesmo. Este conhecimento é comunicado à alma humana na fé e a alma dele participa. E, por conseguinte, pode-se falar de uma certa participação pela fé nesse conhecimento que é a geração do Verbo.

Compreendemos agora o nexó interior que tem este ensinamento na obra de São João da Cruz: a fé objetiva da Nova Lei consiste na manifestação definitiva da Divindade na encarnação do Verbo. E assim, se identifica, de certo modo, com este conhecimento que Deus tem em si e expressa de si; ou seja, não precisamente pelo lado das verdades reveladas que se recebe no entendimento, mas pelo lado da pessoa do Verbo revelada na encarnação.

Subjetivamente, a 'fé - virtude', enquanto consiste de uma

participação da luz do divino saber, faz com que o entendimento humano participe, de algum modo, da geração do Verbo. Neste sentido é possível explicar o que São João da Cruz entende ao falar "do Filho de Deus que se comunica à alma em fé". A luz geradora do Verbo, participada em fé, faz com que o entendimento humano possa conhecer nesta vida a realidade revelada, realidade que aqui se identifica com a pessoa divina do Verbo; nela, a Divindade se manifesta aos homens, visível na encarnação, crível na encarnação.

Parece-nos que este é o pensamento do Doutor Místico. E se levarmos em conta o que dissemos ao falar, no capítulo anterior, da "notícia obscura que ocorre em fé", compreenderemos mais adequadamente a seguinte passagem de Subida II 15,4:

***"[...] como a alma
terminou seu
trabalho de
purificação e
esvaziamento de
todas as formas e
imagens
apreensíveis,
permanecerá nela
pura e simples luz,
transformando-a
em estado de
perfeição, porque
esta luz nunca
falta na alma;
porém, pelas
formas e véus de
criatura com que a
alma está
envolvida e
embaraçada, essa
luz não se lhe
infunde
livremente; se
fossem tirados
estes
impedimentos e
véus de tudo,
como depois se***

***dirá, ficando a
alma em total
desnudez e
pobreza de
espírito, logo a
alma, já simples e
pura, se
transformaria na
simples e pura
sabedoria, que é o
Filho de Deus.
Porque, faltando o
natural à alma
enamorada, logo
se lhe infunde,
natural e
sobrenaturalmente,
o que é divino,
para que não se
dê o vazio na
natureza".***

Este texto supõe e implica muitos dos princípios doutrinários do Doutor Místico, e a sua luz devem ser entendidos. Trata da contemplação obscura e amorosa, na qual, como já sabemos pela análise precedente, uma especial moção do Espírito Santo ilumina a alma (cf. Subida II 29,6).

Essa iluminação introduz uma nova luz essencial? Parece que não, pois a moção iluminante do Espírito Santo consiste somente em intensificar a "luz excessiva", da qual o entendimento se fez partícipe pela fé. Porém a intensidade, como supõe necessariamente grande enraizamento da caridade, produz um efeito especial: concentra na luz revelada toda a parte superior da alma, todas as potências superiores (cf. Subida II 14,6).

As observações feitas acima também nos revelam que a intensidade de participação da luz divina se opõe à informação do entendimento e das demais potências superiores por qualquer forma intencional particular, extraída das criaturas por processo cognitivo natural.

O Doutor Místico supõe, por hipótese, uma alma que de fato já está livre desse modo de conhecer. Então a luz divina, ao invadir o entendimento, seria a única nele atuando. O entendimento não faria outra coisa senão participar da 'divina notícia' obscuramente em fé, suposta sempre uma caridade em grau alto, isto é, uma "alma enamorada". Mais ainda: a ausência de elementos estranhos e particulares denota já que a caridade alcançou níveis altos de intensidade.

Há aqui indícios patentes de uma grande abnegação, na qual já trabalha e aproveita a caridade, segundo o que já sabemos pela análise da noite ativa do espírito.

Junto com a caridade intensa supõe-se também o influxo decisivo do Espírito Santo, a que se atribui a contemplação infusa.

Tudo, pois, conflui, uma vez mais, em uma situação espiritual, especialmente do entendimento, participando em total quietude do conhecimento divino pela fé, conhecimento obscuro e geral. E assim, atendo-nos ao princípio do Doutor Místico em Subida II 5,7, seria lícito afirmar que a alma se transforma na Sabedoria de Deus de algum modo e participa na luz geradora do Verbo.

As reflexões posteriores aportam maior clareza para compreender a "luz excessiva" da fé, e, por conseguinte, um conceito mais profundo da fé. Por outro lado, estas reflexões nos levam pela mão a uma questão conexa às anteriores: a fé na perspectiva eclesial.

Já neste capítulo fundamental de Subida II 3 toca-se em alguns pontos luminosos. São João da Cruz, depois de expor seu pensamento sobre a obscuridade da fé, conclui:

***"O homem que
estava em trevas
não poderia ser
convenientemente
iluminado senão
por outras
trevas".***

Logo confirma a valente afirmação com a autoridade do Sal 18,3,

fazendo um comentário abundante:

**"O dia, que
é Deus na
bem-
aventurança,
onde já é
dia aos bem-
aventurados
anjos e
almas que
também já
são dia,
comunica-
lhes e
pronuncia a
palavra, que
é seu Filho,
para que o
saibam e o
conheçam.
E a noite,
que é a fé
na Igreja
militante,
onde ainda
é noite,
comunica a
ciência à
Igreja e, por
consequente,
a toda alma,
a qual é
noite para
ela, pois
está privada
da clara
sabedoria
beatífica; e
na presença
da fé, está
privada de
sua luz**

natural".

Trata-se, evidentemente, de uma dupla participação no conhecimento divino: uma clara, que é a que ocorre na Igreja triunfante, onde os anjos e os bem-aventurados vêm a essência divina; outra obscura, que é a que ocorre na Igreja militante pela fé.

O Doutor Místico persiste na idéia da manifestação do Verbo: no céu, Deus "pronuncia a palavra, que é seu Filho", sem véu algum, fazendo os anjos e os bem-aventurados partícipes do conhecer divino, aquele que Ele tem de si mesmo e que termina 'ad intra' pelo Verbo; enquanto isto ocorre no céu, na Igreja militante é ainda noite; uma noite iluminada por outra noite: a fé.

Já sabemos qual é o sentido das últimas palavras: a participação da luz divina, sempre "excessiva" e essencialmente idêntica (cf. Subida II 3,1), efetua-se, no estado de Igreja peregrina, pela fé; isto quer dizer que de um modo obscuro. Como? O Doutor Místico responde:

"a fé [...] mostra ciência à Igreja, e, por conseguinte, a qualquer alma".

A participação do conhecimento divino é dada a todos os viadores pela fé na Igreja, de forma acomodada à capacidade de cada um.

Isto é o que o Doutor Místico ensina em primeiro lugar sobre a função da Igreja em relação à fé. Logo, em Subida II 22, que trata da manifestação da fé na encarnação do Verbo, faz a seguinte observação geral:

**"E assim,
devemos
nos guiar
em tudo
pela lei do
Cristo-
homem e de
sua Igreja, e
de seus
ministros,
humana e
visivelmente,
e por essa
via
encontrar
remédio
para nossas
ignorâncias
e fraquezas
espirituais
[...]; e não
devemos
crer coisa
alguma por
via
sobrenatural,
senão
aquilo que é
ensinado
pelo Cristo-
homem, e
por seus
ministros
também
homens".**

Esta firme doutrina sobre a mediação da humanidade de Cristo e o ministério de outros homens, com seu reflexo no ato natural da fé, é confirmada com as palavras do Apóstolo (Gal 1,8) e com exemplos do Antigo Testamento; e se funda no seguinte princípio: Deus quer que tudo o que nos comunica sobrenaturalmente recebamos por mediação de outros homens, e assim nos exercitemos com atos de

fé, coisa que faltaria se nos viessem as verdades reveladas por via de uma manifestação privada e pessoal.

Poderemos perguntar, sem dúvida, como esta autoridade humana mediadora, que realmente faz as vezes da autoridade divina, pode intervir, segundo São João da Cruz, no ato sobrenatural de crer.

A resposta está em Subida II 27, em um capítulo que trata precisamente das revelações privadas; cita aí novamente o que São Paulo diz aos Gálatas:

***"Porém
ainda
quando
nós
mesmos
ou um
anjo do
céu vos
anuncie
outro
evangelho
distinto
daquele
que vos
temos
anunciado,
seja
anátema".***

**Gal
1,
8**

E, apoiado nas palavras do Apóstolo, conclui:

**"Quanto à
substância de
nossa fé, não
há mais
artigos a
revelar além
dos que já
estão
revelados à
Igreja. Assim
não só não se
há de admitir o
que se revelar
novo à alma a
respeito dela,
porém convém
por cautela ,
não ir
admitindo
outras
variedades
misturadas. E
para a pureza
da alma, que
convém
manter em fé,
ainda que se
revelem de
novo as
verdades já
reveladas, não
crer nelas
porque se
revelam de
novo, mas
porque já
estão
reveladas
suficientemente
pela Igreja;
assim,
fechando o
entendimento**

*para elas,
simplesmente
se apoia na
doutrina da
Igreja e sua fé,
que, como diz
São Paulo,
entra pelo
ouvido".*

A amplitude e a precisão de São João da Cruz neste ponto são admiráveis. A economia da revelação culmina em Cristo, manifestação pessoal plena de Deus; e essa economia se concentra também na Igreja de Cristo, sobretudo pelo condicionamento histórico da verdade revelada. E assim, o ato de fé, qualquer ato de fé, implica a aceitação da autoridade da Igreja, já que a fé não consiste na adesão ao revelado porque tenha sido revelado privadamente, mas pela autoridade da Igreja: só a ela se fez a revelação total, e a sua autoridade é necessário dobrar o entendimento no ato de crer.

Em conclusão, a fé não só supõe, segundo São João da Cruz, "consentimento" ou assentimento ao revelado por Deus - na obscuridade, sem claridade intelectual -; supõe, ademais, a adesão, enquanto o revelado é proposto pela Igreja.

A Igreja é elemento integrante do ato de fé.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



ANOTAÇÕES.

1. Há oposição entre 'fé mística' e 'fé dogmática'? A questão é colocada por Baruzi [44]. Sem dúvida, o que São João da Cruz ensina é que a fé, na qual se funda a inteligência mística, adere às verdades reveladas por Deus enquanto estas tenham sido propostas pela Igreja. E realiza esta adesão em virtude de um impulso sobrenatural, que é idêntico ao que provoca a experiência contemplativa, inclusive a mais elevada. Isto achamos afirmado sem rodeios em uma análise objetiva de Subida II 3: a luz excessiva participada na fé intervém na adesão à verdade revelada. O máximo da 'fé mística' não consistirá em outra coisa senão nessa luz comunicada e participada com maior intensidade sob a moção do Espírito Santo. Por conseguinte, não existe diferença nenhuma essencial. Mais ainda: o dado revelado - le donné théologique - é de tal índole, que necessariamente exige que a "luz excessiva" intervenha para que o entendimento possa aderir a ele; e essa mesma luz é que faz possível a contemplação, ato de suma inteligência em fé.

2. Outro problema: a submissão à autoridade externa.

Dos textos de São João da Cruz se deduz que é um ingrediente do mesmo ato da fé. E que não há inconveniente algum, por três motivos:

**Primeiro -
porque Deus
quer que a fé
seja exercida
em
submissão a
uma
autoridade,
inclusive
humana, à
qual se fez e
encomendou
a revelação
(cf. Subida II
22,9).**

**Segundo -
porque a
Igreja,
depositária
da revelação,
é capaz, ao
atribuí-la, de
fazer com
que os
viadores
participem,
pela fé,
daquele
conhecimento
de que
gozam os
bem-
aventurados
pela
manifestação
facial do
Verbo (cf.
Subida II 3,5).**

**Terceiro -
São João da
Cruz
apresenta a
submissão
como um ato
de
abnegação
do
entendimento
e de pobreza
espiritual,
que são
elementos
que nunca
devem faltar
na fé,
segundo a**

**doutrina do
doutor
Místico.**

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



OS DEMAIS LIVROS

1. A NOITE ESCURA.

Devemos advertir imediatamente que o tratado da fé foi concluído pelo Doutor Místico em Subida. Nas demais obras só incidentalmente ele toca no tema da fé.

Trataremos primeiro de identificar e examinar as passagens que têm alguma relação com nossa pesquisa para ver se há alguma novidade; em continuação, trataremos de estabelecer um paralelismo entre o que diz nestas passagens e o que disse nas que já foram analisadas, para ver se concordam ou não, se há interdependência ou não, e, em definitivo, como 'define' a fé. Este último, evidentemente, com cautela, já que não será possível fazê-lo antes de acabar a análise de toda a obra de São João da Cruz. Sigamos, pois, investigando, inquirindo, recolhendo dados. A resposta sobre o conceito e a natureza da fé segundo o Doutor Místico se fará na parte sintética e resolutiva deste estudo.

Antes da análise dos textos relativos à fé será oportuno dar uma olhada geral em Noite Escura.

O termo 'noite', cujo significado exato procuramos fixar a propósito de Subida, dá nome e miolo a esta obra, intitulada precisamente Noite Escura. O conteúdo de 'noite' é, em parte, distinto do que já conhecemos. Em Subida, o Doutor Místico trata das noites ativas; em Noite Escura, das passivas.

Por noites passivas entende-se:

**"Esta noite
que dissemos
ser a
contemplação,
causa nos
espirituais
duas
maneiras de
trevas ou
purificações,
segundo as
duas partes
do homem, a
saber:
sensitiva e
espiritual. E
assim, a
primeira noite
ou
purificação,
será
sensitiva, na
qual a alma
se purifica
segundo os
sentidos,
submetendo-
o ao espírito;
e a outra é
noite ou
purificação
espiritual, em
que a alma se
purifica e se
despoja
segundo o
espírito,
acomodando-
o e dispondo-
o para a
união com
Deus."**

Noite
Escura
I 8,1

Põe em relevo, imediatamente, a índole das noites passivas: é a contemplação causando sucessivas purificações, que caem dentro do caminho espiritual e se ordenam ao fim da união da alma com Deus. À primeira noite passiva dedicará o primeiro livro de Noite Escura; à segunda, o segundo livro.

Eis aqui, pois, a estrutura temática e material da obra.

À exposição das noites passivas precede a descrição - tão estimada pelos autores espirituais - dos defeitos a que se agarram os incipientes. Para libertar-se deles não basta o esforço humano - esgotou-se na noite ativa dos sentidos -; é necessário o labor purificador da noite passiva. Os traços característicos, indicados em Noite I 9, podem ser reduzidos a três, do mesmo modo que os "sinais" da passagem da meditação para a contemplação que já conhecemos [45]. Porém se estes se referem somente ao campo da oração interior, os novos incluem um aspecto mais profundo de toda a vida espiritual, enquanto refletem um modo mais íntimo do trato da alma com Deus, um avanço progressivo no caminho da união, e, em consequência, uma maior distância ou afastamento do ponto de partida - as criaturas -, e em fim, uma maior cercania de Deus. Esta adesão mais íntima a Deus afeta profundamente o homem espiritual e se reflete em seu dinamismo. Até agora ia preso aos sentidos; para adiante, "desloca Deus os bens e forças dos sentidos para o espírito".

Porém a alma não está naturalmente preparada para absorver uma mudança tão radical. Daí a "secura" que sente, embora não lhe impeça a quase contínua memória e zelo de Deus. É o segundo sinal.

O terceiro se percebe na área dinâmica da oração, e assim sugere e implica, sob um novo aspecto, o terceiro sinal da passagem da meditação para a contemplação, de que tratou em Subida. O primeiro e o segundo sinais de Subida coincidem com o segundo de Noite. A diferença consiste em que em Subida admite uma efetiva

substituição dos elementos discursivos; cessam (primeiro e segundo sinais) ao chegar a contemplação ou inteligência obscura e amorosa (terceiro sinal).

Ao contrário, Noite Escura afirma que a mudança não foi tão rápida como se poderia supor; produz-se a ritmo lento, como se a luz infusa piscasse e não invadisse a alma com força suficiente para que a alma abandone o discurso. Algumas vezes pode discursar, outras não; e, quando é incapaz de discurso, tampouco experimenta conscientemente a nova situação:

***"esta
contemplação
é oculta e
secreta"***

e

***"tão delicada,
que
ordinariamente,
se a alma tem
vontade ou
cuidado em
senti-la, não a
sente".***

Em outras palavras: as potências receptivas ainda não estão suficientemente preparadas para a experiência da contemplação, porque sua purificação em relação às formas naturais não alcançaram ainda o nível oportuno. È então que, segundo São João da Cruz, se impõe o labor purificador para dispor o sujeito convenientemente. Não há dúvida, afirma, que, quando aparecem todos os sinais aludidos, quando a alma

***"sai do
discurso
para o
estado
mais
adiantado,
já Deus é
que age
na alma".***

E o labor divino não se vê perturbado por nenhum apoio veemente da potência natural, apoio que em última instância resultaria inútil e vão:

***"não
serve
senão
[...] para
perturbar
a paz
interior
e a obra
que
naquela
secura
do
sentido,
faz Deus
no
espírito".***

Neste contexto devemos entender a substituição do modo precedente, ou seja, do exercício da meditação discursiva; ordinariamente, não ocorre de repente (algumas vezes sim; cf. Subida II 14,2); para que resulte efetiva e para que a contemplação alcance sua plenitude psicológica, a mudança exige tempo. É o que insinua o texto. Devemos insistir que se trata do efeito psicológico ou capacidade de realizar e experimentar a contemplação infusa, que certamente não se dá ainda na noite passiva dos sentidos; mas dá-se bem o contrário. Mas, este contrário, se entendido

formalmente, já é, segundo São João da Cruz, contemplação, já é substituição do modo natural anterior pelo modo infuso, embora a alma ainda não possua capacidade suficiente para experimentá-lo.

A noite passiva dos sentidos aparece assim como uma contemplação incipiente e não como uma contemplação acabada ou perfeita. Os elementos essenciais da contemplação, a noite passiva dos sentidos os tem. E são estes que realizam a purificação.

Leiamos o que diz o Doutor Místico a este propósito:

"[...] aqui começa Deus a se comunicar não mais pelo sentido, como fazia antes por meio do discurso que compunha e dividia as notícias, mas pelo espírito puro, onde não é mais possível haver discursos sucessivos. A comunicação é feita com um simples ato de contemplação, a que não alcançam os sentidos da parte inferior, exteriores nem interiores".

Noite
escura
I 9,8

Comunicação com Deus ocorre também no discurso da meditação, no qual certamente há adesão afetiva, sustentada pela fé, às verdades reveladas. Porém agora a comunicação ocorre "em puro espírito", efeito do ato contemplativo, que é superior a qualquer tipo de discurso. "Espírito puro" que saboreia a essência das verdades reveladas, à qual conduz a fé e na qual o entendimento contemplante se concentra em fé.

Tal é, em breve síntese, a primeira noite passiva. Vimos claramente que é a noite da contemplação que, segundo sabemos já pela análise de Subida, supõe a moção iluminante do Espírito Santo, que revela em fé e faz a alma partícipe da luz divina e concentra as potências espirituais no Objeto luminoso (Deus). Deste modo, a noite passiva dos sentidos nos permite vislumbrar o nascimento da contemplação infusa, tendo em conta a debilidade e a incapacidade do sujeito.

A ligação da contemplação com a fé não se fica, sem dúvida, completamente determinada. Porém talvez nos ajude bastante o texto de Noite I 11,4:

***"Porque
a porta
estreita
é esta
noite do
sentido,
do qual
se
despoja
e
desnuda
a alma
para***

**poder
entrar
nela,
firmando-
se na fé,
que é
alheia a
todo o
sentido,
para
caminhar
depois
pelo
caminho
estreito,
que é a
outra
noite do
espírito,
no qual
entra
então a
alma
para
caminhar
para
Deus em
pura fé,
que é o
meio
pelo
qual ela
se une
com
Deus".**

A afirmação é muito geral, pois o que diz de concreto é que a fé é o fundamento de todo este processo ascendente, mas não indica como e porque.

A noite passiva dos sentidos é uma fase preparatória para a união, porém não propriamente a noite de união. O Doutor Místico nos diz

em Noite escura II 2,1:

***"[...] a
purificação
do sentido é
apenas porta
e princípio
de
contemplação
para a do
espírito, que,
como
também
dissemos,
mais serve
para
acomodar o
sentido ao
espírito do
que para unir
o espírito a
Deus".***

Eis aqui magnificamente apontado como suas dimensões se estreitam no reduzido campo da pré-adaptação. Por isso, a noite passiva dos sentidos

***"mais se
pode e deve
chamar
certa
reforma e
refreamento
do apetite
que
purificação".***

Noite
escura
II
3,1

enquanto a noite passiva do espírito

***"não tem
comparação,
porque é
horrenda e
espantosa".***

Ibid.,
I 8,2

***"porque nela
se hão de
purificar
perfeitamente
estas duas
partes da
alma,
espiritual e
sensitiva,
porque uma
nunca se
purifica sem
a outra [...].
A razão é
que todas as
imperfeições
e desordens
da parte
sensitiva
têm sua
força e raiz
no espírito,***

**onde se
formam
todos os
hábitos bons
e maus; e
assim, até
que estes se
purifiquem,
as rebeliões
e
desmandos
do sentido
não se
podem
purificar
bem".**

**Ibid.,
II
3,1**

O meio para conseguir a purificação é, repete, a contemplação:

**"tudo isso
opera o
Senhor nela [a
alma] por meio
de uma pura e
obscura
contemplação".**

**Ibid.,
II 3,
3**

Em outra passagem precisa ainda mais:

**"Esta noite
escura é uma
influência de
Deus na alma,
que a purifica
da suas
ignorâncias e
imperfeições
habituais,
naturais e
espirituais,
que chamam
os
contemplativos
contemplação
infusa ou
teologia
mística. Nela,
em segredo,
ensina Deus a
alma e a
instrui na
perfeição do
amor, sem ela
fazer nada
nem entender
como é esta
contemplação
infusa; por ser
ela sabedoria
amorosa de
Deus, produz
Deus notáveis
efeitos na
alma, porque
a dispõe
purificando-a
e iluminando-a
para a união
de amor com
Deus. De onde
a mesma
sabedoria**

***amorosa que
purifica os
espíritos bem
aventurados,
ilustrando-os,
é que nesta
noite purifica
a alma e a
ilumina".***

Noite

II

5, 1

Estamos diante de um texto chave, que nos permite observar que a contemplação alcança na noite passiva do espírito um grau altíssimo, com pressentimentos já do céu. Consta-nos já por Subida II 11,8 que a luz da contemplação pode ter graus de maior e menor intensidade. O grau de que falamos agora, que é muito intenso, depende necessariamente, quanto à sua eficiência, da moção iluminante do Espírito Santo, que já conhecemos por Subida II 29,9, porém coincide materialmente com uma maior purificação do sujeito (cf. Subida II 14,8-10). Agora, na noite passiva do espírito, intensifica-se a luz da contemplação a um nível próximo ao do céu, sem perder a condição obscura da fé. Esta violenta elevação de intensidade produz no sujeito, ainda peregrino ou viador, uma sacudida dolorosa, sacudida purificante. Porém ao mesmo tempo permite espreitar por que tamanha purificação prepara imediatamente a alma para a união transformadora. Em tais condições, a união transformadora aparece como um prelúdio do céu, antecipado na terra na obscuridade da fé. E se compreende então por que a noite passiva do espírito se compara ao purgatório (veja Noite Escura II 7,7 ou também II 1,4).

Tudo isto nos serve para explicar a índole da união transformadora. É o término da viagem, a participação da luz divina em grau quase igual ao do céu. Falta somente descobrir o véu da fé, mediante a separação da alma e do corpo, para que se produza a visão.

É admirável a lógica do pensamento sanjoanista!

No que diz respeito a nosso tema, o que interessa principalmente são as indicações precisas sobre a natureza dessa luz, dessa "sabedoria amorosa" dolorosamente experimentada na contemplação da noite passiva do espírito. É idêntica à "que purifica os espíritos bem aventurados ilustrando-os"; ou segundo lemos em Noite Escura II 10, 3:

***"A mesma
luz e
sabedoria
amorosa
que se há
de unir e
transformar
a alma, é a
mesma
que no
princípio a
purifica e
dispõe".***

Comparando tudo isto com o que diz em Subida I 29,6 sobre a 'sabedoria de Deus' que se comunica à alma a modo de inteligência obscura e geral na contemplação, fica patente uma coerente unidade doutrinal. Aqui e ali, a razão formal da contemplação se põe na participação do conhecimento divino, se realiza pela moção do Espírito Santo e vai crescendo a medida que aumenta a intensidade dessa moção (cf. Subida II 29,6). Na mesma linha, se ensina a conexão existente entre o impulso doador e o grau de caridade, já que esta virtude é que determina que a comunicação dos "dons do Espírito Santo" seja mais ou menos intensa (veja Subida II 29, 6).

Ao crescer esta força, produtora ou factível da contemplação, cresce também a "sabedoria amorosa", isto é, o conhecimento e o amor de Deus. A possibilidade de crescimento é tanta que em Noite Escura II 5,1 se insinua que essencialmente é idêntica à visão da Pátria, que é quase tocada, embora na obscuridade de fé.

Uma comunicação de tão alto quilate é impensável, e, portanto, devemos excluí-la da capacidade natural da alma e de suas

potências; de certo modo, é violenta, e produz as horrendas dores da noite passiva. As quais, não obstante, são benéficas, aperfeiçoantes, já que preparam a união com Deus, a união transformadora, o grau definitivo, não só aqui em baixo, mas também na Pátria, já que esse grau é essencialmente idêntico aqui e ali, faltando unicamente para que a identidade seja total, que se complete ou substitua a fé pela visão.

Por este filão podemos extrair de Noite Escura uma contribuição importante para nossa investigação sobre a natureza da fé. Segundo vimos na matéria anterior, o Doutor Místico atribui invariavelmente a inteligência geral e obscura à fé: "ocorre em fé". Em Subida II 29,6 talhou esta robusta, luminosa afirmação:

*"toda a
sabedoria
de Deus
em geral,
que é o
Filho de
Deus,
que se
comunica
à alma
em fé".*

A análise nos permitiu sacar a substância doutrinal seguinte: o conhecimento divino essencial se comunica à alma na fé, Ela é, com efeito, aquela "divina luz" pela qual "Deus se manifesta à alma" (Subida II 9,1); ela é também aquela "luz excessiva" pela qual o entendimento se adere às verdades reveladas, penetrando obscuramente em sua essência.

Todas estas coisas aparecem postas em um mesmo nível. A análise mostra que a "divina luz" ou "luz excessiva" da fé é o mesmo que "sabedoria de Deus" ou "contemplação em fé". A diversidade de nomes é o que surpreende: falando da fé, invoca "luz"; referindo-se à contemplação, usa "sabedoria amorosa" ou "a sabedoria de Deus", observando que a "sabedoria ocorre em fé" ou "se comunica em fé".

A continuidade desta linha se percebe rapidamente. A "divina luz" na fé e a "sabedoria de Deus" na contemplação designam, em substância, a comunicação do conhecimento divino que se participa em e pela fé. A variante verbal 'luz - sabedoria' tenta matizar que quando usa 'luz' refere-se simplesmente à fé e quando emprega 'sabedoria' está falando da fé em ato de contemplação. Por outro lado, já sabemos em que consiste a diferença entre fé e contemplação quanto a sua causa eficiente.

Tendo em conta, pois, o que precede, é possível individualizar a unidade deste eixo geral que atravessa a obra inteira do Doutor Místico. Há, com efeito, somente uma "luz", ou "sabedoria", ou "comunicação" do divino conhecimento, e isto se deve essencialmente à fé, enquanto a alma, durante a vida presente, caminha para Deus guiada por essa luz. Sob o impulso do Espírito Santo corre mais veloz, a intensidade da luz aumenta, cresce a comunicação da 'sabedoria divina' e chega a alcançar um grau semelhante ao do céu, sem perder a obscuridade, condição típica da fé.

Trata-se sempre de uma participação em fé e pela fé? Parece indubitável, embora sob espécie expressiva de "notícia amorosa" ou de "sabedoria amorosa". E a que se deve? Simplesmente, a que a intervenção da caridade no plano eficiente é um fator mais decisivo que o da própria fé (cf. Subida II 29,6). Não obstante, no plano essencial de "inteligência" pertence à fé, participa-se em fé. Portanto, diz bem o Doutor Místico quando afirma que "ocorre em fé" ou "se comunica em fé", embora acrescente "amorosa" para indicar a contribuição decisiva da caridade.

Isto é o que se pode sacar a nosso propósito, conjugando os resultados da análise de Noite Escura com os já obtidos no exame de Subida.

Também é possível que, por comparação e sondagem, se descubra uma linha contínua da doutrina de São João da Cruz, que vai desde o que ensina em Subida II 9 até fundir-se no horizonte da visão celeste ou face a face. A única variante não afeta a essência, que é a mesma, senão a condição de obscuridade, inalienável da fé. Toda a diferença consiste, portanto, em "ver" sem véu ou em "crer com fé". E é oportuno recordar aqui, para corroborar o que foi dito, a passagem de Subida II 9,3:

**"A fé [...],
que é
figurada
por
aqueles
vasos,
contém em
si a divina
luz; os
quais
serão
quebrados
pela
quebra e
fim desta
vida
mortal, e
logo
aparecerá
a glória e a
luz da
Divindade
que em si
continham".**

**"[...]
quebrando-
se os
vasos
desta vida,
que só
impediam
a luz da fé,
logo verá
a Deus
face a face
na glória".**

Subida

II 9,

4

Ao fixar a unidade de eixo doutrinal, as palavras e expressões tomam seu sentido cabal e sua razão de ser. O ponto crucial - a passagem da fé à visão - resulta, contudo, incompreensível se separado do conjunto do sistema do Doutor Místico; isto é, devemos situa-lo nesta unidade de linha; Noite Escura II 5,1 explica porque a perfeição relativa da união transformadora é do mesmo gênero que a perfeição total da Pátria; a fé, portanto, encaminha a ela, participa dela de certo modo e em certa medida; basta que se produza a morte e se entre imediatamente na visão facial.

Certamente, esta plenitude de 'sabedoria amorosa' supõe o crescimento ou elevação da fé por uma maior participação da "luz", mas também o crescimento ou elevação da caridade e dos dons, segundo Subida II 29,6. Porém isto já não pertence diretamente a nosso tema. O que cabe plenamente nele é que Noite Escura II 5,1 afirma uma participação tal no conhecimento de Deus, que não difere essencialmente da do céu. Esta participação, embora seja causada eficientemente pela caridade e pelo impulso dos dons do Espírito Santo, formalmente pertence à fé, segundo Subida II 29,6: porque a função própria da fé consiste em unir o entendimento a Deus. O que equivale dizer que a união consiste em uma participação do conhecimento divino.

Toda esta doutrina, tanto em sua totalidade como em seus detalhes, não se encontra totalmente explícita no texto sanjoanista. Nós a montamos com os dados que nos oferece, estabelecendo uma lenta e sucessiva dependência e correlação mútua entre eles. Umhas peças estão tão entrelaçadas com outras, contêm princípios tão coerentes, que é preciso não perder de vista o conjunto e a unidade interna do sistema inteiro para não nos perder. Pelo fio de um princípio chegas-se logicamente ao outro. E um texto necessita a exegese de outro para sua cabal compreensão.

Da mesma maneira, suposta a coerência ideológica dos textos, adquirem pleno valor as passagens relativas à fé que citamos e analisamos durante nossa investigação. Recordemos alguns:

**"Deus, que
pela segunda
noite, que é a
da fé, vai se
comunicando
à alma tão
secreta e
intimamente,
que é outra
noite para ela
[...]; passada
esta terceira
noite, que é
quando se
acaba de fazer
a
comunicação
de Deus ao
espírito, que
se faz
ordinariamente
em grandes
trevas da
alma, segue-
se a união
com a esposa,
que é a
sabedoria de
Deus".**

Subida

I 2,

4

***"[...] embora seja
verdade que Deus
é para a alma
noite tão obscura
quanto a fé,
falando
naturalmente;
porém, porque
acabadas já estas
três partes da
noite, que para a
alma são
naturalmente
trevas, já vai
Deus ilustrando a
alma
sobrenaturalmente
com o raio de sua
divina luz, o qual
é o princípio da
união perfeita que
se segue,
passada a
terceira noite".***

Subida

II 2,

1

Repitamos, pois: a solução que propusemos está latente nos textos sanjoanistas, e devemos evidenciar-la pela análise e comparações dos mesmos textos.

Há ainda outro ponto também latente, cujo esclarecimento pode resultar muito útil para nossa pesquisa. Em Subida II 6 é indicada a correlação entre virtudes teológicas e potências superiores da alma. Pois bem, a correspondência reaparece, depois das 'noites', da seguinte forma:

**"[...] meu
entendimento
saiu de si
mesmo,
mudando-se,
de humano e
natural, em
divino;
porque,
unindo-se a
Deus por
meio desta
purificação,
já não
entende por
seu vigor e
luz natural,
mas pela
divina
Sabedoria à
qual se uniu.
E minha
vontade saiu
de si mesma,
fazendo-se
divina;
porque unida
com o divino
amor, já não
ama
inferiormente
com sua
força natural,
mas com a
força e a
pureza do
Espírito
Santo, e
assim a
vontade não
age
humanamente
nas coisas**

***de Deus. E
igualmente, a
memória
converteu-se
em
apreensões
eternas de
glória. E,
finalmente,
todas as
forças e
afetos da
alma, por
meio desta
noite e
purificação
do velho
homem,
todas se
renovam em
vigor e
deleites
divinos".***

Noite
Escura
II 4,
2

Fixando-nos neste texto, olhamos de soslaio aquele de Subida II 6 onde se diz que as três virtudes teologais são os meios pelos quais as potências se unem "em vazio e trevas" a Deus. Pois bem, na passagem transcrita nos é anunciado que já está consumada a união. Como palpitam nela as virtudes teologais! Como pulsa na união do entendimento!

Já vimos nas explorações precedentes, e voltaremos a ver nas sucessivas, qual é o termo final da união. Aqui devemos notar especialmente que, quando o Doutor Místico fala da união do entendimento, a mudança e substituição de seu modo natural de

conhecer pelo modo da fé se realiza ao longo de todo o processo purificador. Antes o entendimento operava com seus próprios recursos - "entende por seu vigor e luz natural" -; agora, na união, "pela divina Sabedoria".

Estas palavras sugerem duas coisas:

Primeira: que se trocou o 'meio' de conhecer, pois a luz natural do entendimento, que fazia os objetos inteligíveis, foi substituída pela luz de Deus, pela qual agora conhece. De 'humano' se fez 'divino' por participação.

Nisto consiste a fé? Por Subida II 3 sabemos que a "luz excessiva" da fé invade o entendimento e "oprime e vence" sua luz natural para que já não atenda às coisas daqui de baixo, mas às de cima. A nova luz infusa o potencializa para conhecer as verdades reveladas, sem a claridade que lhe é conatural em relação às verdades naturais. Eis aí a fé. Eis aí a "proporção" entre o entendimento, potência natural, e a fé, potência sobrenatural.

Em Noite Escura II 4,2, a luz infusa não aparece 'oprimindo e vencendo' a luz natural; o que agora se destaca é que "já não entende por seu vigor e luz natural, mas pela divina Sabedoria, com que se uniu". Na proporção trocada do duplo elemento - luz natural, luz infusa - se enraíza a mudança do modo de conhecer: agora "ocorre em fé".

O exercício da luz infusa ou contemplação se produz sob o impulso ou moção do Espírito Santo, segundo já sabemos. Quanto a isto, além do testemunho de Subida II 29,6, contamos com outros claríssimos em Noite Escura:

**"Contemplação
tenebrosa [...];
esta é a
teologia
mística, que
chamam os
teólogos
sabedoria
secreta, a qual
diz Santo
Tomás se
comunica e
infunde na
alma pelo
amor. Esta
operação se
realiza
secretamente,
às escuras,
sem a ação do
entendimento
e das demais
potências. E
como as ditas
potências não
o alcançam, o
Espírito Santo
a induz e
ordena na
alma".**

Noite
Escura
II
17,2

Como se observa, repete a doutrina exposta em Subida II 29,6 ; a única diferença está em que em Subida alude explicitamente à fé, e aqui não.

Porém por um texto e por outro compreendemos a nova proporção do duplo elemento - luz natural, luz infusa - no ato contemplativo da fé. A raiz da explicação está na moção ou impulso. Vimos antes, sobretudo analisando Subida II 3, a desproporção intrínseca da fé: por parte da 'luz excessiva', nela "se manifesta Deus à alma" (Subida II 9,1) e essa luz faz o entendimento crer, aderir-se à verdade revelada, chegar inclusive à essência em obscuridade. Por outro lado, essa luz excede ao entendimento, por estar acima de sua capacidade natural. E então aparece claramente a 'composição' ou jogo dos elementos: a luz excessiva "oprime e vence" a luz natural do entendimento, não no sentido de violência, mas de 'excesso'. O entendimento adere-se e sujeita-se à verdade revelada pela força da luz infusa. São João da Cruz afirma que chega à essência das verdades reveladas, pois de outra maneira a fé não seria 'luz do entendimento', que naturalmente tende a captar a essência das coisas apresentadas pelos sentidos, e, não restaria senão o valor das palavras 'ouvidas'. Contudo, a captação das verdades pela fé não consegue uma adequação total ao objeto. É sempre obscura.

Considerando, pois, a proporção ou comensurabilidade intrínseca da luz infusa e do sujeito natural, a fé não parece incluir, por si só, essa potência ativa que vemos na contemplação. De si, a fé se nos apresenta como uma potência receptiva e retentiva das verdades reveladas, que conhece pela luz infusa, sem ver com clareza o objeto. A desproporção provém, com efeito, do sujeito. Na primeira fase, quando a luz infusa o "oprime e vence" - sem violência -, nada pode fazer por si mesmo. Mais ainda: a luz da fé, ao ser excessiva para ele, pode se dizer paralisante. Com efeito, São João da Cruz diz constantemente que é 'meio de união'. De onde tira esta força unitiva? Antes de tudo, de sua condição de fé viva, nutrida pela caridade e dinamizada pelos dons que, segundo Subida II 29,6, a abrem para o influxo do Espírito Santo.

Segunda: que, para o Doutor Místico, o elemento essencial de união pela fé e contemplação está na luz infusa, que é excessiva em relação à potência natural, porém conatural ao Espírito Santo que move e anima. Daí deriva o conceito sanjoanista de contemplação. A moção do Espírito Santo dinamiza essa luz, que essencialmente é da fé, e ao dinamiza-la faz com que a alma experimente o conhecimento divino, obscuro, confuso, geral; quer dizer, com todas as condições e limites que a própria fé impõe. Com efeito, esse conhecimento é "sabedoria de Deus" participada.

Tal é, a meu juízo, a cabal explicação da "inteligência obscura, confusa e geral" de que nos fala São João da Cruz. As vezes a chama "amorosa" para sublinhar a função afetiva da caridade.

Poderíamos citar numerosas passagens para corroborá-lo. Porém, talvez já não seja necessário. Retenhamos, contudo, o papel decisivo que desempenha o amor na contemplação e união da alma com Deus para não perder de vista a totalidade da doutrina do Doutor Místico [46]. E, feito isto, prossigamos nossa investigação, que se cinge à fé.

Segundo o que foi dito, a moção do Espírito Santo parece que transmuda a proporção intrínseca, própria da fé, entre o elemento infuso - o que causa a união do entendimento com Deus - e o entendimento mesmo. E esta transmutação atual da proporção intrínseca da fé produz a 'inteligência obscura' da contemplação. Caberia chama-la também 'revelação', enquanto o Espírito Santo atua o conhecimento divino que abrigava na fé. E então é quando o entendimento já não entende "por seu vigor e luz natural, mas pela divina Sabedoria à qual se uniu", como lemos em Noite Escura II 5,2.

Tudo isto, repetimos, está latente nos textos; para que aflore é preciso cotejar uns com outros para que se descubra o que está implicado em sua coesão orgânica.

Talvez possamos achar ainda uma espécie de prolongamento deste nexos do elemento 'luz excessiva' com o entendimento na noite passiva do espírito, que é "horrenda e espantosa" (Noite Escura I 8,2). Citaríamos a propósito o texto seguinte:

***"[...] a
espécie de
sofrimento e
pena que a
alma aqui
padece
provém de
outros dois
extremos, a
saber, o
divino e o
humano, que***

**aqui se
encontram. O
divino é esta
contemplação
purificadora,
e o humano é
a própria
alma".**

Noite
Escura
II 6,
1

Ou aquele outro:

**"[...] diz o
Filósofo,
qualquer
coisa que se
recebe está
no recipiente
ao modo
daquele que
a recebe. De
onde, porque
estas
potências
naturais não
têm pureza
nem força
nem
capacidade
para receber
e saborear
as coisas
sobrenaturais
ao modo
delas, que é
divino, mas**

***só a seu
modo, que é
humano e
inferior,
como
dissemos,
convém que
sejam
obscurecidas
também a
cerca deste
divino".***

Noite
Escura
II
16, 4

Aqui nos deparamos, uma vez mais, com a mesma lógica que aplicou para explicar, tratando de fé, a correlação entre a "luz excessiva" e o sujeito que se deslumbra. A integração dos dois elementos postula ulteriormente algum modo divino de atualização, que corresponde ao elemento sobrenatural infuso e se verifica na contemplação mediante as noites.

A lógica que usa é idêntica ao falar da fé, da contemplação e da noite, e se reduz em sua raiz à 'proporção de semelhança" que já vimos em Subida II 8,3 e cuja virtualidade latente invade toda a obra do Doutor Místico.

Se, finalmente, a questão se concretiza no que em Noite Escura afirma da fé, deveríamos alegar a seguinte passagem que explana o símil da túnica:

**"[...] E assim,
a libré que [a
alma] leva é
de três cores
principais,
que são
branco,
verde e
vermelho;
pelas quais
são
denotadas as
três virtudes
teológicas,
que são fé,
esperança e
caridade [...].
A fé é uma
túnica
interior de
uma
brancura tão
elevada, que
desagrega a
vista de todo
o
entendimento.
E assim,
vendo a alma
vestida de fé,
não vê nem
atina o
demônio a
impedi-la,
porque com
a fé vai muito
amparada,
mais que
com todas as
demais
virtudes,
contra o
demônio, que**

***é o mais forte
e astuto
inimigo".***

**Noite
Escura
21, 3**

Sempre nos dirá que a fé cobre a alma da vista do demônio achacador (Subida II 1); porque o que ela entranha excede sua perspicácia. Prossigamos lendo, até o fim já da explanação do símil:

***"Esta
brancura de
fé revestia a
alma na
saída desta
noite escura,
quando,
caminhando
(como
dissemos
acima) em
trevas e
angustias
interiores.
Não lhe
dando seu
entendimento
algum alívio
de luz, nem
de cima,
pois parecia
fechado o
céu e Deus
escondido,
nem de
baixo, pois
os que lhe
ensinavam***

**não o
satisfaziam,
sofreu com
constância e
perseverou,
passando
por aqueles
trabalhos
sem
desfalecer e
faltar ao
Amado; o
qual nos
trabalhos e
tribulações
prova a fé de
sua
Esposa".**

Noite
Escura
II
21, 3

Aqui temos a descrição da "fé nua" segundo o desenho fundamental de São João da Cruz. Uma fé sem consolo, sem arrimo à luz natural, sem amparo de cima ou de baixo. Uma fé que com irrefragável constância intelectual segue aderida a Deus.

Uma fé da qual dá testemunho a experiência muito melhor do que as noções abstratas.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



2. O CÂNTICO ESPIRITUAL.

O estudo analítico de Cântico Espiritual deve ser empreendido com certa cautela, postulada pela discussão crítica em torno de sua autenticidade textual. Já aludimos a esta disputa na Introdução, estabelecendo a norma a que nos ateremos.

Ademais, devemos repetir também, já de início, que São João da Cruz se preocupou mais em descrever a experiência mística do que em sistematizá-la. Desde logo, a sistematização em Cântico e em Chama é menor do que em Subida e em Noite Escura. De todas formas, existem elementos valiosos, sobretudo em Cântico, para nosso tema.

Já no 'prólogo' ao Cântico lemos:

***"A sabedoria
mística, que
é a
sabedoria
do amor, de
que tratam
as presentes
canções,
não
precisam ser
entendidas
distintamente
para
produzir
efeito de
amor e
afeição na
alma:
porque age
ao modo de
fé, pelo qual
amamos a
Deus sem o
entender".***

A importância do amor no conhecimento místico é capital. O amor não necessita entender distintamente o objeto; basta-lhe captá-lo ao modo da fé, na qual se ama a Deus sem inteligência clara.

Eis aí, pois, sublinhado, no pórtico de Cântico, o 'modo de fé', que consiste em um conhecimento obscuro e geral, sem claridade objetiva, porém cordialmente amoroso.

Porém a chave da doutrina sobre a fé em Cântico é oferecida ao comentar a estrofe 12 que diz:

***"Ó cristalina
fonte,
Se nesses
teus
semblantes
prateados
Formasses
de repente
Os olhos
desejados
Que tenho
nas
entranhas
desenhados!"***

Segue a declaração 2:

***"Como com
tanto desejo
suspira a alma
pela união do
Esposo, e vê
que não
encontra meio
nem remédio
algum em
todas as
criaturas,
volta-se a falar***

**com a fé,
como aquela
que mais
vivamente lhe
há de dar luz
sobre seu
Amado, e a
toma como
meio para
isto; porque,
na verdade,
não há outro
meio pelo qual
se chegue à
verdadeira
união com
Deus,
segundo se dá
a entender em
Oséias,
dizendo: 'Eu te
desposarei na
fé' (Os 2,20); e
disse-lhe com
grande
desejo: Ó fé
de meu
Esposo Cristo
[\[47\]](#); se as
verdades de
meu Amado
que infundiste
em minha
alma com
obscuridade e
trevas já as
manifestasses
com claridade,
de maneira
que o que
contêm em fé,
que são
notícias**

***informes, as
mostrasses e
descobristes,
apartando-te
delas de
repente,
transformando-
as em
manifestação
de glória! Diz,
pois , o verso:***

***Ó cristalina
fonte!"***

Exegese - Comparando as duas redações nota-se que o texto B é mais preciso que o texto A, porém a substância doutrinal é a mesma. O que em um e outro se ensina já o conhecemos: as criaturas não são meio adequado de união; a fé, sim. É a doutrina fundamental de Subida. Também a relação existente entre a fé e a visão encontramos ali.

Porém devemos sublinhar o modo com que expressa agora essa doutrina: as verdades reveladas por Deus permanecem na fé à maneira de "notícias informes". O sentido, a meu ver, de "informe" é que se trata de conceitos sem forma. Deduz-se do contexto, pois continuando fala de "notícias formadas", que são aquelas que ocorrem na visão beatífica. Portanto, as "notícias informes" são as que ocasionam a obscuridade e trevas da fé - expressões que já conhecemos pelo que expusemos -, enquanto as "notícias formadas e acabadas" são as específicas da visão clara do céu.

Este pensamento do Doutor Místico é idêntico ao de Subida II 3, onde afirma que a fé não é "ciência"; não precisamente por ausência de demonstração, mas simplesmente por falta de clareza objetiva. E por isso é "hábito obscuro". Noite.

Prossegue o texto 3:

**"Chama
'cristalina' a
fé por dois
motivos: o
primeiro,
porque é de
Cristo, seu
Esposo; e o
segundo,
porque tem
as
propriedades
do cristal de
ser pura nas
verdades e
forte e clara,
limpa de
erros e
formas
naturais. E a
chama
'fonte'
porque dela
manam para
a alma as
águas de
todos os
bens
espirituais.
Cristo
nosso
Senhor,
falando com
a
samaritana,
chamou
fonte à fé,
dizendo que
todos
aqueles que
cressem
nele teriam
em si uma**

**fonte cujas
águas
jorrariam
para a vida
eterna (Jo
4,14). E esta
água era o
espírito que
havam de
receber por
sua fé os
crentes (Jo
7, 39)".**

Exegese - A índole do texto é mais descritiva e poética. Contudo, são dignas de relevo duas afirmações: primeira, que a fé é pura, forte e clara em suas verdades - afirmação que se refere ao aspecto objetivo da fé -; segunda, que "é limpa de erros e formas naturais" - o que já pertence à dimensão subjetiva da fé -; a fé não só não propõe nem pode propor erros, mas também 'nega' subjetivamente as formas naturais. Parece-me que neste último o Doutor Místico está se referindo à virtude, que, ao unir nosso entendimento a Deus, inclui, em contrapartida, a abnegação das formas intencionais claras e distintas, segundo vimos na análise de noite ativa do espírito.

Prossegue o texto:

**"Se nesses teus
semblantes
prateados.**

**4. Às
proposições e
artigos que nos
propõe a fé
chama
'semblantes
prateados'. Para
a compreensão
desse verso e
dos seguintes,**

**devemos notar
que a fé é
comparada à
prata nas
proposições que
nos ensina, e as
verdades e
substância que
em si contêm
são comparadas
ao ouro; porque
essa mesma
substância que
agora cremos
vestida e
coberta com
prata de fé,
havemos de ver
e gozar na outra
vida a
descoberto e
despojado o
ouro da fé.
Falando disto,
Davi diz: Se
dormirdes entre
os dois coros,
as penas da
pomba serão
prateadas, e as
pontas de suas
asas serão da
cor do ouro (Sl
67, 14). Quero
dizer que, se
fechamos os
olhos do
entendimento às
coisas de cima e
às de baixo (que
significa 'dormir
no meio'),
ficaremos só na**

***fé, à qual chama
pomba, cujas
penas, que são
as verdades que
nos diz, serão
prateadas,
porque nesta
vida a fé nos
propõe essas
verdades
obscuras e
encobertas, e
por isso são
aqui chamadas
semblantes
prateados;
porém, no fim
da fé, quando
esta se acabar
pela clara visão
de Deus, ficará a
substância da
fé, despojada do
véu desta prata,
da cor do ouro.
De modo que a
fé nos dá e
comunica o
próprio Deus,
porém coberto
com prata de fé;
e nem por isso
não impede de
ver
verdadeiramente,
assim como
alguém que nos
dá um vaso de
ouro prateado,
que embora
coberto de prata
não deixa de ser
o dom de um***

**vaso de ouro.
Assim, quando a
Esposa nos
Cânticos
desejava esta
possessão de
Deus, Ele
prometendo-se
a ela, como é
possível nesta
vida, lhe diz que
lhe faria umas
cadeias de ouro,
porém
marchetadas de
prata (Cant 1,10).
Nisto prometia
dar-se a ela
encoberto pela
fé. Diz, pois,
agora a alma à
fé:**

**Oh! Se nesses
teus semblantes
prateados,**

**que são os
artigos já
referidos, com
os quais tens
coberto o ouro
dos divinos
raios, que são
os olhos
desejados, que
logo acrescenta
dizendo:**

**Formasses de
repente
Os olhos
desejados!"**

Exegese - Este comentário, talvez a exposição mais exata do tema, poderia ser tomado como um precioso desdobramento das breves e rápidas pinceladas de Subida II 3,1-3, embora em outro plano. No presente comentário explica somente o aspecto objetivo da fé, a relação entre este e os contidos. Nada diz da "luz excessiva", nada do "hábito obscuro e certo". Está ausente o aspecto subjetivo da fé, o que diz respeito à fé precisamente como virtude. Por conseguinte, compara as proposições ou verdades de fé - as fórmulas de fé, diríamos - à prata. Pois bem, essas fórmulas, propostas de um modo conceitual, contêm em si a substância e as verdades que nesta vida 'se crê' e na outra 'se vê'. O termo 'substância' é tomado no sentido intencional, enquanto se aplica ao entendimento que conhece. Talvez em nenhum outro lugar como neste tenha indicado com tanta nitidez a ordem intencional da fé:

***"substância
que agora
cremos
[...]; que
havemos
de ver".***

Em idêntico sentido devemos tomar aquelas palavras:

***"a fé nos
dá e
comunica
o próprio
Deus".***

Proposições, conceitos revelados. Isto é o que a fé dá ao entendimento e o que lhe esconde. Esconde 'intencionalmente'. Ou seja, o dá envolto em obscuridade. Não obstante, aponta o santo Doutor, dá verdadeiramente Deus. E o explica com um exemplo: o vaso de ouro, embora esteja tampado, não deixa de ser ouro; e assim se a alguém se dá, o que é dado é verdadeiramente de ouro. De modo análogo, estas verdades reveladas, estes conceitos de fé,

embora dados 'escondidos', dão a divina 'substância', a divina Verdade. Dão o próprio Deus. Isto se entende em um plano intencional, pois a 'substância' divina se comunica ao entendimento de um modo oculto, porém verdadeiro; quer dizer, em identidade intencional com o que é em si. E, portanto, o termo 'substância' se qualifica com 'entendida' - "substância entendida" -, ou seja, a essência inteligível do objeto, segundo a explicação que demos mais acima a propósito de Subida II 8,5 e III 13,4: modo natural de conhecer e modo de conhecer pela fé. Em uma palavra: a 'substância' permanece coberta Dom a capa das mesmas proposições da fé; e estas, em sua expressão conceitual, correspondente à natureza do entendimento nesta vida, a 'escondem' ao mesmo tempo que a 'dão'.

Convém ajustar isto com o que se disse analisando Subida II 3. Devemos Ter em conta, por um lado, a incapacidade do entendimento para penetrar as proposições reveladas de um modo conatural a ele - naturalmente chegara a captar a essência -; e, por outro lado, a intervenção da "luz excessiva" da fé, que, em virtude de sua proporção ontológica - "meio proporcional de união" -, faz com que o entendimento se adira às proposições reveladas de um modo 'escondido', obscuro. É assim que o entendimento humano se une em fé à substância das verdades reveladas, ontologicamente, mas não psicologicamente, pois sua natureza e, portanto, seu modo de conhecer não se transmudam com a "luz excessiva". E assim, psicologicamente, a fé termina em um "consentimento" intelectual ao que não "vê". Ambas as coisas - união do entendimento à 'substância' das verdades reveladas em virtude da "luz excessiva" e "consentimento" psicológico às mesmas - se dão simultaneamente no mesmo ato. Isto, como é obvio, exclui, segundo o pensamento de São João da Cruz, a conquista total da 'substância' entendida.

Sob este prisma aparece mais em relevo a "obscuridade" e a razão do "hábito obscuro" que caracteriza a fé. Eis aqui, pois, que ao entendimento se impõe proposições reveladas, e ele adere a elas em virtude da "luz excessiva". Nessas proposições que chegam pelo ouvido se exclui a 'substância', do mesmo modo que ocorre quando os sentidos transmitem ao entendimento a imagem dos objetos. Neste caso, o entendimento deve capturar a substância através da imagem, e uni-la a si em sua inteligibilidade. Na fé, o processo não é de todo igual: a ajuda da "luz excessiva" é evidente, porém o entendimento não capta a 'substância' intencionalmente como no conhecimento natural, quando se serve dos sentidos. Daí a

"obscuridade" típica da fé. Que não deve ser entendido como um lance do entendimento com a ajuda da "luz excessiva" até a essência do mistério, e que, deslumbrado, se afunda em trevas; a obscuridade do entendimento em fé deve ser entendida assim: as verdades reveladas contêm realmente a 'substância' divina intencionalmente, e o entendimento se adere a ela em virtude da "luz excessiva"; adere-se a essa 'substância' enquanto contida nas proposições ou conceitos (trata-se, pois, de uma adesão intencional); com efeito, no decurso de toda a peregrinação terrena não é capaz de chegar a essa 'substância' intencional, com a qual de fato se uniu, pela "luz excessiva" da fé, de um modo claro e evidente. Assim é que se deve entender a "obscuridade" da fé. Sua motivação está radicada na incapacidade do entendimento para penetrar a 'substância' das verdades reveladas, intencionalmente falando. Em outros termos: a incapacidade do entendimento para entender a essência divina nas verdades reveladas.

Tal é a explicação da "obscuridade", cuja razão de ser aparece agora mais clara comparando o que 'declara' Cântico com o que diz Subida II 3. E assim recobram consistência as conclusões que tiramos da análise de Subida, ao contrapor o "hábito obscuro" à "ciência"; não por falta de demonstração, mas porque a fé não consegue 'ver' plenamente a Verdade.

Prossegue o texto 5:

***"Por olhos
entende, como
dissemos, os
raios e verdades
divinas; as quais,
como também já
dissemos, a fé
nos propõe em
seus artigos
cobertos e
informes. E assim
é como se
dissesse: Oh! Se
essas verdades
que confusa e
obscuramente me
ensinas,***

***encobertas em
teus artigos de fé,
acabasses já de
dar-me clara e
determinadamente
despojadas***

***Que tenho nas
entranhas
desenhados".***

Exegese - A declaração acrescenta mais alguns esclarecimentos. Antes de tudo, afirma que as proposições da fé são os 'artigos' da fé; e que neles se 'escondem' as "verdades divinas"; ou seja, a 'substância' de Deus em se ser intencional, o que Deus é em si relativamente ao entendimento. Isto é o que se crê imediatamente; o entendimento adere aos 'artigos' ou proposições da fé segundo a condição da vida presente.

Em segundo lugar, é de suma importância a contínua "presença do Amado", à qual alude o texto. Porém a 'presença' não tira a qualidade de "não visto"; tal situação estimula o desejo de vê-lo o mais depressa possível.

E este intenso desejo não devemos esquecer: é muito valioso para o que nossa pesquisa está indagando. Como veremos mais adiante.

Prossegue o texto 6:

***"Diz que os
tem
desenhados
nas
entranhas,
isto é, em sua
alma,
segundo o
entendimento
e a vontade,
porque
segundo o***

**entendimento
tem estas
verdades
infundidas
pela fé em
sua alma. E
porque a
notícia delas
não é
perfeita, diz
que estão
desenhadas;
porque assim
como o
desenho não
é perfeita
pintura,
assim a
notícia da fé
não é perfeito
conhecimento.
Portanto, as
verdades que
se infundem
na alma pela
fé estão como
desenhos, e
quando
estiverem em
clara visão,
estarão na
alma como
pintura
perfeita e
acabada,
segundo
aquilo que diz
o Apóstolo,
dizendo:
'Quando vier
o que é
perfeito,
desaparecerá**

***o que é
parcial' (1 Cor
13,10). Que
significa:
Quando vier o
que é
perfeito, que
é a clara
visão,
acabará o que
é em parte,
que é o
conhecimento
pela fé".***

Exegese - O texto, tomado em sua totalidade, nos oferece uma comparação da fé com a visão; concretamente, sob o prisma da perfeição e da imperfeição da forma intencional do objeto em um e em outra.

A comparação parece supor a presença da espécie inteligível, coisa que o Pe. Crisógono exclui da teoria sanjoanista do conhecimento. Portanto, o texto transitório não apoia a hipótese do Pe. Crisógono. A comparação nos é muito útil, enquanto nos apresenta em idêntico plano a perfeita conquista intencional da forma divina na Pátria e a contraposta imperfeição da fé, que ainda luta para consegui-la. "Desenho" e "pintura": fé e visão. O desenho é sempre um esboço primitivo em direção à pintura acabada, colorida. É algo 'imperfeito' em relação ao 'perfeito' dentro da mesma ordem. É o que ocorre com a fé em relação à visão: não é mais que uma 'impressão' ou "realização" imperfeita da forma divina intencional no entendimento. Trata-se, obviamente, de uma imperfeição de tipo cognitivo; não é "perfeito conhecimento", como é o da visão.

Insistindo na releitura do símil aduzido: a impressão da forma divina, tal como se dá pela fé, não constitui um princípio de conhecimento perfeito; o contrário, constitui a informação intencional que se dá na Pátria, onde o conhecimento é pleno e 'visual'.

Ademais, o texto diz que o elemento material do 'desenho' são as verdades propostas em cadeia de 'artigos'; as mesmas verdades,

sem a 'prata' ou a coberta da fé (Cant 11,4), são 'pintura' perfeita já no céu, sem o véu conceitual dos artigos.

Por último, o texto ensina que a imperfeição da forma intencional impressa se enraíza na alma mediante o entendimento e a vontade. Como é mediador de um e como é mediador da outra? Quanto ao entendimento, a resposta é rápida: porque essas verdades se infundem na alma através do entendimento. Quanto à vontade, que parte lhe corresponde na apropriação da 'substância' revelada na fé? O Doutor Místico não responde.

Prossegue o texto 7 :

"Porém sobre este desenho da fé há outro desenho de amor na alma do amante, e este segundo a vontade; na qual de tal maneira se desenha a figura do Amado e tão conjunta e vivamente se retrata quando há união de amor, que é possível dizer que o Amado vive no amante e o amante no Amado; e de tal maneira o amor realiza a semelhança na transformação

**dos amantes,
que se pode
dizer que
cada um é o
outro e que
ambos são
um só. A
razão disso é
que a união e
transformação
de amor, que
um dá posse
de si ao
outro, e cada
um se deixa e
se troca pelo
outro; e
assim, cada
um vive no
outro, e um é
o outro, e
ambos são
um por essa
transformação
de amor.**

**Isto é o que
quis dar a
entender São
Paulo (Gal
2,20), quando
disse: 'Vivo
autem, iam
non ego: vivit
vero in me
Christus' (Já
não sou eu
que vivo, é
Cristo que
vive em
mim)".**

Exegese - Nossa observação encontra propriamente nas últimas linhas transcritas. Afirma-se nelas que, além da posse de Deus pela fé, há outra muito mais alta e vivencial: a posse pelo amor. Estamos instalados assim na linha-mestra da doutrina mística de São João da Cruz, que temos seguido e designado como 'união divina', 'transformação da alma', etc., e que cai diretamente dentro da área da caridade, e na área da fé, enquanto conhecimento obscuro, subordinado e unido à caridade. Pelo amor, diz o Doutor Místico, não só se tem uma possessão intencional do objeto no entendimento - que sempre é um modo imperfeito de posse -, mas uma união viva e transformadora tão funda, que se pode em verdade dizer: o Amado vive no amante e o amante no Amado.

Aqui já não se trata de uma simples semelhança de vida, mas de uma mútua possessão, de uma identidade que justamente merece o nome de "união". O amor 'assemelha', produz semelhança, segundo nos é dito em Subida I 4; e por isso transforma. Essa é sua propriedade inata. E por isso não só oferece ao entendimento uma 'semelhança intencional', mas faz a alma inteira 'semelhante' a Deus pela participação de união transformadora. O modo de realização disto é assunto que cai já fora dos limites específicos de nosso tema.

A análise emigra agora ao Cântico 14. O que vamos verificar, ao fio das 'declarações' sanjoaninas, não se refere imediatamente ao tema da fé, porém pode nos ser útil enquanto esclarece a natureza do conhecimento contemplativo. Assim, pois, a canção 14 do Cântico nos anuncia que a alma chegou, no caminho da união, a um grau muito alto: ao "casamento espiritual". Nele se infundem diversas e sublimes graças do "Esposo"; graças que o Doutor Místico descreve de forma alegórica. Peculiarmente interessante que se encontra no último verso:

***"O
sussurro
dos ares
amorosos".***

Declaração do "Cântico" 14,12:

**"Duas coisas
diz a alma no
presente
verso; 'ares'
e 'sussurro'.
Por ares
amorosos
entende-se
aqui as
virtudes e
graças do
Amado, as
quais,
mediante a
dita união do
Esposo,
investem na
alma e a ela
se
comunicam
com imenso
amor e tocam
em sua
própria
substância. E
o sussurro
destes ares
significa uma
elevadíssima
inteligência
de Deus e de
suas
virtudes, a
qual redundando
no
entendimento,
proveniente
do toque que
estas
virtudes
fazem na
substância
da alma, e é**

***este o mais
subido gozo
que há em
tudo o mais
que deleita a
alma aqui".***

Exegese - O texto é muito claro. Porém talvez sejam necessários alguns pré requisitos para captar melhor seu jogo.

Quando São João da Cruz distingue "ares" e "sussurros", com o primeiro termo quer indicar a comunicação divina no "casamento espiritual"; e com o segundo, o que dessa comunicação resulta no entendimento em forma de suprema e saborosíssima inteligência de Deus, que é realmente o ápice do contentamento e da fruição possíveis neste estado.

Quanto aos "ares" convém notar duas coisas.

Primeira: já em Subida II 24,4 deixou assentado este princípio:

***"[...] embora
estas visões
de
substâncias
espirituais
não possam
ser
percebidas
de modo
claro e
evidente
nesta vida
pelo
entendimento,
podem,
porém, ser
sentidas na
substância
da alma com
suavíssimos***

***toques e
graças, que
pertencem
aos
sentimentos
espirituais".***

Acerca destes "sentimentos espirituais" escreve um capítulo especial, Subida II 32, onde diz que

***"deles
resulta no
entendimento,
apreensão,
notícia e
inteligência".***

Segunda: a propósito da terminologia do doutor Místico, opina o Pe. Labourdette [48] que 'substância da alma' não tem, no texto presente e em outros similares, um significado estritamente filosófico, isto é, como algo contraposto às "potências"; designa, sim, aquela parte da alma em que se consuma e onde se experimenta o conhecimento e o amor místicos.

Com efeito, em Subida II 24,4 o santo Doutor declara abertamente sua intenção de tratar da união da alma com a 'substância divina'. Diz então:

**"A estes
se
endereça
e
encaminha
nossa
pena, que
é o divino
abraço e
união da
alma com
a
Substância
divina; e
isto há de
ser
quando
tratarmos
da
inteligência
mística e
confusa
ou
obscura
que ainda
fica por
dizer,
quando
havemos
de
explicar
como,
mediante
esta
notícia
amorosa e
obscura,
se junta
Deus com
a alma em
alto grau e
sublime;
porque, de**

***algum
modo,
esta
notícia
obscura e
amorosa
que é a fé
serve
nesta vida
para a
divina
união,
como o
lume de
glória
serve na
outra de
meio para
a clara
visão de
Deus".***

Esta passagem tem para nós excepcional valor, pois serve para conectar o que estamos analisando em Cântico 13 com a doutrina exposta mais acima. A "união e abraço da alma com a Substância divina" - também chamada "toque substancial" - está relacionada à inteligência obscura e amorosa. E esta, com a fé. Eis aqui a razão de por que é preciso analisar a fundo esta parte de Cântico. Achamos agora idêntica doutrina sobre o "toque" das perfeições divinas na "substância" da alma, que sucede o 'casamento espiritual', e deste resulta uma "elevadíssima e saborosíssima inteligência de Deus e de suas virtudes no entendimento". É o mesmo que ensina em Subida II 24,4 e em II 32.

Porém, que é este "toque"? Segundo o Pe. Gabriel de Santa Maria Magdalena [49] , não se pode identificar com o influxo dos dons do Espírito Santo na "inteligência obscura, geral e amorosa", de que nos ocupamos ao analisar Subida II 29,6 e logo Noite Escura I 17,2. O "toque" pertencente, então, a outro plano de experiência mística: na moção do Espírito Santo pelos dons e pela caridade destaca-se propriamente a linha da causalidade eficiente; aqui se acentua,

melhor , algo que desempenha as vezes de causa material desta experiência.

Sobre o "sussurro dos ares" oferece um esplêndido texto Cântico Espiritual 14,13, comparando a comunicação mística a uma rajada de vento que produz uma dupla sensação: no tato e no ouvido. Diz:

***"O toque das
virtudes do
Amado é
sentido e
saboreado
com o tato
desta alma,
que está na
substância
dela; e a
inteligências
de tais
virtudes de
Deus se sente
no ouvido da
alma, que é o
entendimento".***

Sensação de ar agitado no tato, sensação de som no ouvido. Note-se que chama ao entendimento 'ouvido da alma', expressão que voltaremos a encontrar mais adiante. Não 'visto', mas 'ouvido'.

A união ou "toque" produz uma sensação suavíssima na "substância" da alma,

**"do qual
deriva no
entendimento
o sussurro da
inteligência. E
chama-a
sussurro
porque assim
como o
sussurro do ar
causado entra
agudamente
no orifício do
ouvido, assim
esta
sutilíssima e
delicada
inteligência
entra com
admirável
sabor e deleite
no íntimo da
substância da
alma, e esse
deleite é muito
maior que
todos os
demais. A
razão disto é
que é
concedida à
alma
substância
apreendida e
despojada de
acidentes e
imagens;
porque é
produzida no
entendimento
que chamam
os filósofos
passivo ou**

**possível,
porque
passivamente,
sem nenhuma
cooperação
de sua parte, a
recebe; e
nisto está o
principal
deleite da
alma, porque
é no
entendimento,
que é sede da
fruição, como
dizem os
teólogos, a
qual é a visão
de Deus [...];
aqui a alma o
denomina
sussurro dos
ares
amorosos,
porque a
amorosa
comunicação
das virtudes
de seu Amado
transborda
para o
entendimento".**

Cântico

14, 14

Exegese - Identificamos a primeira raiz: da união amorosa, do "toque", resulta no entendimento um entender sutil e saboroso. O texto que acabamos de citar contém ainda preciosos matizes deste entender. Penetra na substância da alma e causa ali suma fruição.

Por três motivos:

Primeiro - porque se trata de uma "substância apreendida e despojada de acidentes e imagens". Já sabemos por Subida III 13,4 que 'inteligência' significa o término da inteligência, o qual consiste em que o entendimento chegue à essência do objeto inteligível.

Segundo - porque a "substância apreendida" é produzida no entendimento passivo, que é o que recebe e no qual, segundo os teólogos, tem lugar a fruição da visão da essência divina na Pátria. Assim, a "substância apreendida" é produzida, e a recebe como uma redundância da comunicação divina na "substância" da alma. A razão própria para que esta comunicação, feita diretamente na "substância", produza essa suma fruição é que no entendimento participa dela ao receber sua "substância apreendida e despojada". Isto é precisamente o ápice da fruição. Portanto, o entendimento goza realmente a "substância apreendida", a forma divina intencional, nessa suprema contemplação. Que isto é o que quer dizer, como observamos comparando-o com o que está exposto em Cântico 11,4: a forma intencional divina, encoberta nas proposições conceituais da fé, sai agora delas, se liberta, se separa e se une ao entendimento. E assim termina seu trabalho, sua fadiga infrutuosa, que analisamos a propósito de Subida II 3, onde a atividade do entendimento agente não era capaz de sacar essa "substância" das proposições que lhe chegavam pela via dos sentidos (ex auditu). E, em consequência, o entendimento passivo ou possível se encontra sem forma intencional, em essencial privação de fé, em obscuridade. Porém agora vemos como se essa privação se tivesse, de alguma maneira, acabado e satisfeito o entendimento. Porque lhe comunica a "substância apreendida" não por via ordinária - que consiste na elaboração preparada pelo entendimento ativo -, pois isto é impossível, mas por redundância de amor.

Em que consiste esta forma "despojada e entendida"? sigamos verificando. Em Cântico 13,15, o Doutor Místico nos ensina que não só se trata de uma "substância apreendida", mas também de um "descobrimento de verdades da Divindade e revelação de segredos ocultos seus". Trata-se então, sem nenhuma dúvida, de um conhecimento muito profundo e penetrante de Deus, de um conhecimento "puramente espiritual" e da espécie de 'visão'. Que denominador comum existe entre a "substância apreendida" e essas revelações e visões? Antes de tudo, parece que em umas e outras existe como uma intuição geral e simples da Divindade; e, no

segundo caso, um conhecimento das verdades que estão em Deus. Porém de nenhum modo sob forma intencional particular, que pudesse supor contato com os sentidos. Ou seja, não a base de "apreensões distintas", mas por uma espécie de profunda intuição da "substância apreendida".

Porém estas questões estão já a margem de nosso tema.

Voltemos ao texto. Que reclama nossa atenção ao afirmar:

***"[...] assim
como a fé,
como diz São
Paulo, entra
pelo ouvido
corporal,
assim
também
aquilo que
nos diz a fé,
que é a
substância
compreendida,
entra pelo
ouvido
espiritual".***

Cântico

14, 15

E, depois de corroborar com o dito em Jó 42,5, conclui:

***"No qual dá
a entender
claramente
que o ouvir
com o
ouvido da
alma é vê-lo
com o olho
do
entendimento
passivo de
que
falamos".***

Os elementos doutrinários já nos são, em parte, conhecidos; o ouvido da alma é duplo: o sensitivo, pelo qual entram as verdades de fé propostas na revelação, e o espiritual, pelo qual entra o que contém as proposições, ou seja, a "substância apreendida", a forma divina intencionalmente notificada ao entendimento. O ouvido espiritual [50] não é outra coisa senão o ato intelectual do entendimento possível. Que equivale, em nosso caso, ao feito do conhecimento místico.

Porém aí nos aparece uma grave barreira, porque não se pode ultrapassar o limite específico da fé:

***"E não se há
de pensar
que este
conhecimento
da alma , por
ser
substância
despojada,
como
dissemos,
seja a perfeita
e clara
fruição como
no céu;
porque,***

**embora seja
despojada de
acidentes,
não é visão
clara, mas
obscura,
porque é
contemplação,
a qual é nesta
vida, como
diz São
Dionísio, 'raio
de trevas'; e
assim
podemos
dizer que é
um raio e
imagem de
fruição,
porquanto é
concedida ao
entendimento,
onde reside a
fruição. Esta
substância
apreendida,
que aqui
chama a alma
'sussurro', é
'os olhos
desejados',
que,
descobrendo
o Amado,
disse -
porque não
os podia
sofrer o
sentido -:**

**Aparta-os,
Amado!"**

Assim determina finalmente a natureza da "substância despojada" que o entendimento goza na contemplação. Está, certamente, "despojada de acidentes"; não obstante, não é clara. Estamos ainda no caminho da união, peregrinando à Pátria, onde esperamos Ter a visão clara, a fruição plena, a consecução de Deus amado e entendido. O máximo que o entendimento pode conseguir na presente vida, nunca ultrapassa os limites da fé. É verdade que a fé pode conseguir gradualmente um modo mais puro de aderir o entendimento às verdades reveladas - este é o propósito de seu trabalho na noite ativa do espírito, segundo já nos consta -, porém nunca alcançará a clara intuição da Divindade. Isto excede os limites do caminho, pelo qual se caminha em fé. E a fé não chega a tanto.

Que é, por conseguinte, a "substância apreendida" que o entendimento possível goza na contemplação? Tendo em consideração tudo o que dissemos na exegese do texto, não parece ser outra coisa senão algo que transborda ao entendimento possível da satisfação frutiva do amor na experiência das perfeições divinas. Esse gozo transborda ao entendimento que já está purificado, desvinculado e livre do modo natural de conhecer. E a este propósito devemos recordar o que diz em Subida II 14,8 acerca da luz da fé, que alcança sua perfeição quando não tropeça nos obstáculos das formas particulares e distintas, radicalmente naturais; isto é, quando, por outra vertente, o entendimento humano, fortalecido pela fé, participa da luz do conhecimento divino. Porém esta luz, enquanto participada na fé, não consegue a forma divina intencionalmente clara.

Harmonizados ambos os extremos, poderíamos afirmar que a "substância apreendida" de que goza o entendimento na contemplação é a satisfação e fruição que transborda do amor ao entendimento possível, encontrando-o sumamente preparado pela fé; isto é, em ausência atual de formas intencionalmente naturais, pelo que a luz do divino conhecimento pode ser cabalmente participada.

Encaixados ambos os extremos, ou seja, a redundância do gozo e a perfeita participação da luz divina - celebra-se o "casamento espiritual" no final ou passada já a noite passiva do espírito, quando o grau de participação da 'luz excessiva' chega à par da Pátria (veja Noite Escura II 5) -, é possível entender a índole da "substância apreendida" dentro das fronteiras da fé; na obscuridade, portanto. E,

talvez, neste sentido seja mais fruição intelectual do que alcance do objetivo divino. A fruição transborda do amor, o entendimento não se trava com os obstáculos dos sentidos; então, sob a moção do Espírito Santo, a participação da luz divina cresce a um grau muito alto, no qual o entendimento possível não goza senão em Deus, embora sem clara possessão, apesar de não costumar gozar sem se apoderar intencionalmente do objeto.

Como devemos entender isto? A fruição, sim, pode redundar do amor da vontade. Porém a "substância apreendida" é algo específico do entendimento, e não vemos como a vontade pode ultrapassá-lo em sua qualidade de "substância apreendida e despojada", que é a meta própria do trabalho do entendimento.

Para resolver esta dificuldade devemos ter em conta que, como consta da análise de Cântico 11,4, a "substância apreendida" se impõe de modo certamente intencional ao entendimento, embora encoberta nas proposições reveladas da fé.

O importante, afinal, é que entendimento e fé constituem não duas realidades justapostas, mas unidade de ação. Que a fé seja obscura provém de duas causas: em primeiro lugar, da natureza própria do entendimento, que em seu estado presente, enquanto o homem peregrina a Deus, não é 'meio' proporcional para chegar a sua propriedade divina; em segundo lugar, porque a operação do entendimento nesta vida depende dos sentidos. Contudo, a fé aporta ao entendimento certa capacidade ordenada ao conhecimento das verdades sobrenaturais: dá-lhe uma potência que naturalmente não tem e ao mesmo tempo transforma e troca de algum modo sua operação natural, colocando-o na via da abnegação ou 'noite' dos sentidos. Troca modal, não essencial, já que não destrói sua natureza. A abnegação se ordena precisamente a fazê-lo mais proporcional ao objeto divino; a fé, virtude intelectual, é, segundo nos disse tantas vezes o Doutor Místico, o meio de união do entendimento com Deus. Se exige que o entendimento se despoje de algumas modalidades próprias, ordena-se a essa união. As noites, ativas e passivas, vão preparando o entendimento e a própria fé para penetrar mais profundamente em Deus. Nelas, sobretudo nas passivas, o entendimento pode chegar a tal grau de abnegação ou purificação - como se percebe na passagem da meditação para a contemplação -, que em sua adesão às verdades reveladas não lhe fica já, interpostas, nem filetes de imagens dos sentidos ou formas intencionais. Esse fenômeno é produzido do "vazio e trevas"

intelectuais de que o Doutor Místico fala em Subida II 6.

É quando a "substância apreendida", segundo o que induzimos de Cântico 11,4, ainda permanecendo 'obscura', não apresenta já alguma limitação natural por parte do entendimento. Que sucede, pois? Talvez tenhamos chegado ao ponto de compreender melhor a "substância apreendida" na contemplação. O papel da fé é decisivo tanto na experiência da união como no "toque": o entendimento está em pura fé, e conseguiu por ela tal pureza atual, que se liberou de todas as formas intencionais naturais. É claro que isto leva consigo a suspensão da sua atividade natural. Porém, por outro lado, a fé o faz mais potente para a adesão essencial revelada. Em suma: ao não reduzir as verdades reveladas a formas intencionais particulares e distintas mediante o trabalho do entendimento agente, fica livre a passagem para a profunda impressão da "substância apreendida". E então o entendimento possível a recebe, e, recebendo-a, sente a fruição redundante do toque amoroso.

Em conseqüência, pode o Doutor Místico afirmar que, quando tudo isto chega ao seu ponto, o entendimento possível goza a "substância apreendida". É certo que a fruição não deriva de haver conseguido a forma divina; a fruição não é própria do entendimento; a recebe emprestada. Caberia a possibilidade de dizer que o entendimento participa veementemente da fruição do amor. Essa fruição é acompanhada no entendimento de tal pureza psicológica, que em sua adesão às verdades reveladas já não se mistura nenhuma forma intencional radicalmente natural. Se as verdades reveladas realmente contêm em si a forma intencional divina - embora não de um modo claro e visto, mas obscuro -, segue-se que o entendimento consegue, em sua fruição emprestada, essa forma e que a ela se une. Então alcança o descanso próprio, já que não a fruição. O descanso, porque cessou a fadiga do entendimento agente [51]; não a fruição, porque não chegou a conseguir a forma clara do objeto. Com efeito, São João da Cruz diz que, ainda que conseguida dentro dos limites da fé, produz um elevadíssimo gozo, redundante da experiência do 'toque' amoroso.

A explicação anterior não pretende ser apodíctica e de todo evidente, já que não se acha explicitamente no texto sanjoanista. Nós a induzimos baseados na exegese dos textos que de uma forma ou de outra se referem à fé e ilustram seus vários aspectos. Nesta perspectiva, nossa interpretação da "substância apreendida" é viável.

E com isto poderíamos concluir a análise dos elementos que Cântico nos oferece sobre a fé. Em 14, 10 lemos:

***"[...] pôs-se
diante de mim
alguém cujo
rosto não
conhecia, e
diante de
meus olhos
era imagem.
Este que diz
que esteve era
Deus, que se
comunicava
daquela
maneira. E
disse que não
conhecia seu
rosto para dar
a entender que
em tal
comunicação
e visão,
embora
altíssima, não
se conhece
nem se vê o
rosto e a
essência de
Deus. Porém
diz que era
imagem diante
de seus olhos
porque, como
dissemos,
aquela
inteligência,
escondida, era
altíssima,
como imagem
e rosto de***

***Deus; contudo
não era
essencialmente
a visão de
Deus".***

Eis aqui, em síntese, toda a doutrina. Podemos descobrir aí também a contínua presença do Amado, que a alma atesta experimentar (Cântico 11,5).

Só resta, para rematar a análise de Cântico, examinar uma objeção que o Doutor Místico põe sobre o tapete, e, ato seguido, ele mesmo a desfaz.

Está em Cântico 17,6. E diz assim: a vontade não pode amar se antes não lhe abre o caminho o entendimento.

Resposta do Doutor Místico: No plano natural é certo que a vontade não pode amar se antes o entendimento não entende, porque não se amo o que não se conhece; mas no plano sobrenatural não sucede assim, já que Deus pode infundir-nos amor e aumenta-lo sem aumentar a clara inteligência do objeto. Poderíamos citar muitos espirituais, constatando que

***"pode-se
entender
pouco e amar
muito, e pode-
se entender
muito e amar
pouco [...];
basta a fé
infusa como
ciência de
entendimento,
mediante a
qual Deus
infunde a
caridade e a
aumenta, e o
ato dela, que***

*é amar mais,
ainda que
não se
aumente a
notícia, como
dissemos".*

Pelo contexto vê-se que a intensificação da experiência amorosa não leva consigo uma intensificação paralela da experiência cognitiva. À caridade basta o conhecimento obscuro de fé nesta vida.

Quanto a que o conhecimento não se experimente, responde o santo Doutor: Não estamos em um plano natural, sujeito a medidas e regras estritamente psicológicas; estamos em um plano sobrenatural, no plano das graças infusas, e, por conseguinte, não se pode aplicar, sem nem menos, os critérios psicológicos naturais para dar conta e razão da experiência mística. O primeiro critério para entendê-la é que tudo é graça nesta ordem sobrenatural e consequência da graça. Uma coisa é absolutamente certa: o aumento atual do amor supõe a necessidade da fé no entendimento; mais ainda: uma fé em grau alto e ativo, que intervém no aumento da caridade, segundo nos ensina São João da Cruz em Subida III 1,1 e em Chama 2,24; porém a atual experiência do amor na vontade não supõe necessariamente a experiência da "notícia" no entendimento. Já sabemos por que: tanto a experiência como a inteligência dependem da moção do Espírito Santo. Por conseguinte, ele é quem as regula. Ademais, tal experiência denota passividade, ou seja, capacidade receptiva adequada por parte do sujeito. Vemos isto no caso da noite, quando tentamos saber em que instante ou período do caminho cruzam-se ou coincidem elementos experimentais. De qualquer modo, não cabe aplicar critérios ou regras meramente psicológicas, pois a realidade está acima de seu alcance. A alma se encaminha à união sob a direção de um magistério interior.

As reflexões anteriores nos levam incidentalmente pela mão a precisar algo sobre a índole própria da fé. A união essencial do entendimento com Deus é obra da fé. Portanto, a fé é absolutamente necessária para alcançar a união e a transformação mística, que imediata e diretamente se produzem e desenvolvem na vontade. Para isto é de todo necessário que o entendimento esteja em fé.

A mensagem de Cântico nos repete, com novas irisações, a doutrina que egregiamente nos ensinou Subida, e que pestanejava já o fundamento pórtico do capítulo 9 do livro II:

***"Como a fé é
o meio
próximo e
proporcional
do
entendimento
para a alma
possa
chegar à
divina união
de amor".***

▪ ***Anterior***

▪ ***Índice***

▪ ***Posterior***



3. A CHAMA VIVA DE AMOR.

A última parte da magna tetralogia de São João da Cruz dedica-se a celebrar a suprema união mística: o matrimônio espiritual [52]. Achamos em Chama Viva de Amor muitos elementos doutrinários repetidos ou resumidos de Subida e de Noite Escura; também, a doutrina da noite, a doutrina da passagem da meditação para a contemplação. Isto acontece principalmente em Chama 3. Portanto, será fácil reencontrar a profunda teologia sanjoanista da fé. Por exemplo, em Chama 3,48 nos diz:

*"Deus, a quem
o entendimento
se encaminha,
excede ao
próprio
entendimento;
e assim é
incompreensível
e inacessível
ao
entendimento;
portanto,
quando o
entendimento
vai entendendo,
não vai se
aproximando
de Deus, antes
vai se
afastando. E
assim, antes se
há de afastar o
entendimento
de si mesmo e
de sua
inteligência
para se
aproximar de
Deus,
caminhando na*

***fé, crendo e
não
entendendo. E
dessa forma o
entendimento
chega à
perfeição,
porque pela fé
e não por outro
meio se une a
Deus [...]. E o ir
adiante o
entendimento é
caminhar cada
vez mais na fé,
e assim é
caminhar mais
na
obscuridade,
porque a fé é
trevas para o
entendimento".***

E, portanto, é necessário

***"que não se
empregue
em
inteligências
distintas".***

Poderíamos transcrever outros parágrafos que nos repetem ou resumem idéias que já conhecemos. Em definitivo, encontramos-nos novamente diante da tese de base do Doutor Místico: a fé é meio, a fé é obscura, a fé é abnegação de qualquer "inteligência distinta". Chama supõe tudo isto e não acrescenta muito mais. Porém, à parte destes resumos doutrinários, que agora emergem luminosos em uma atmosfera nova, Chama contém uma esplêndida e muito sutil doutrina sobre a união transformadora. Esta doutrina, eminentemente trinitária, não pretendo expor aqui. Não obstante,

faremos algumas anotações pertinentes para saber em que ponto nos achamos.

A sistematização da mensagem doutrinal da Chama foi feita pelo Pe. Gabriel de Santa Maria Madalena [53]. Segundo ele, a união transformadora, eixo de Chama, consiste no pleno desenvolvimento da graça, das virtudes e dos dons; enumera logo os elementos que o integram: "o amor perfeito, diz, é o que merece a plenitude da graça. Isto parece trazer para o Santo a confirmação no estado de graça..., a paz e sossego da alma..., a subordinação total da parte sensitiva à intelectiva e desta a Deus; subordinação que é conquista das virtudes perfeitas. Em continuação vem a plenitude dos dons e da moção quase contínua correspondente; segue-se a isto que Deus se constituiu já em princípio e fim de todas as ações. Logo explode o sentimento habitual de amor exacerbado.

Esta experiência divina, que se caracteriza ordinariamente por um sentimento de incêndio, identifica-se em certos instantes com o toque amoroso, que é o ápice, a plenitude da teologia mística".

Na realidade, já vimos isto na análise de Cântico.

Certamente, ninguém melhor que o Doutor Místico para falar deste tema. Mas os textos são incontáveis, e a seleção não é fácil.

Em Chama 3,80 diz:

***"Esta é a
grande
satisfação
da alma, ver
que dá a
Deus mais
do que ela
própria é e
vale em si
mesma,
com aquela
mesma luz
divina e
calor divino
que ela***

***recebe de
Deus; isto
se realiza
na outra
vida por
meio da luz
da glória, e
nesta por
meio da fé
muito
esclarecida".***

Que é isto que a alma dá a Deus por esta 'fé muito esclarecida'? Talvez a resposta tenha sido antecipada em Subida II 29,6 onde se refere ao impulso dos dons do Espírito Santo. Porém agora chegou ao maior nível possível nesta vida; escreve o Doutor Místico em Chama 1,4: "neste estado, a alma não pode fazer ato algum, porque é o Espírito Santo que produz todos e movendo-a a agir; e por isso, todos os atos dela são divinos, pois a alma é feita e movida por Deus". Sem dúvida, fala de uma moção imediata e sobrenatural. Pouco antes havia dito: "esta é a operação do Espírito Santo na alma transformada em amor, que os atos interiores que produz são como labaredas, que são inflamações de amor, unida às quais a vontade da alma ama de modo elevadíssimo, feita um só amor com aquela chama" (Chama 1,3). Os textos citados esclarecem suficientemente o que é a 'fé muito esclarecida'. Porém voltamos a perguntar: Que dá a alma a Deus? O Doutor Místico esclarece:

***"[...] sendo ela
sombra de
Deus por meio
desta
transformação
substancial,
age ela em
Deus por Deus
do mesmo
modo que Ele
age nela por si
mesmo, do
modo que Ele***

**age, porque a
vontade dos
dois é uma só,
e assim a
operação de
Deus e a dela é
uma só. Logo,
como Deus se
dá a ela com
livre e graciosa
vontade, assim
também ela,
tendo a vontade
tanto mais livre
e generosa
quanto mais
unida a Deus,
faz o dom de
Deus ao mesmo
Deus em Deus,
e esta dádiva
da alma a Deus
é total e
verdadeira.
Porque a alma
vê então que
Deus
verdadeiramente
é seu, e que ela
o possui com
possessão
hereditária, com
direito de
propriedade,
como filha
adotiva de
Deus, pela
graça
concedida por
Ele ao dar-se a
si mesmo a ela,
e que, como
coisa sua, o**

***pode dar e
comunicar a
quem ela
quiser, por sua
livre vontade;
assim a alma o
dá a seu
querido, que é o
mesmo Deus
que se deu a
ela, e nisto
paga a Deus
tudo o que lhe
deve,
porquanto
voluntariamente
lhe dá tanto
quanto dele
recebe".***

Chama 3, 78

Toda esta concepção relacional, filial e conjugal ao mesmo tempo, se fundamenta sempre em um duplo elemento: a comunicação da graça e a força do amor. A alma se faz "Deus por participação", e então possui participativamente a Deus, e retribui à vontade, em recíproco amor, o que do Amado recebeu: o dom de Deus: "da a Deus o próprio Deus em Deus". O sopro do Espírito Santo é quase contínuo no estado de transformação.

De fato, quem dá é a alma, incendiada pelo sumo amor; já unida a Deus plenamente, não pode fazer outra coisa senão aquilo que faz a vontade divina. Por conseguinte, por todo seu ser não corre mais do que amor, e só se ocupa em amar uma vez que chegou à perfeição de união transformadora, igual à vontade divina; amar a Deus, devolvendo-lhe amor por amor - o amor participado ou recebido - de modo divino, sob a moção do Espírito Santo.

Estamos dentro da mística 'trinitária', que já havíamos vislumbrado em Cântico:

"[...] o Espírito Santo [...] com aquela sua aspiração divina levanta a alma com grande sublimidade e a informa e habilita para que ela aspire em Deus a mesma aspiração de amor que o Pai aspira no Filho, e o Filho no Pai, e esta aspiração é o próprio Espírito Santo que também aspira a alma, no Pai e no Filho, na dita transformação, para uni-la consigo".

Cântico

39, 3

São os vértices, cujos fundamentos procuramos encontrar analisando a doutrina de São João da Cruz primeiro sobre a participação, e depois sobre a moção do Espírito Santo. Não vamos tornar a explicar, mas somente recordaremos, para que fique mais claro o que é e como atua na alma a "fé muito esclarecida". Mais ainda: a "fé muito esclarecida", além do que já dissemos, faz com que veja o que faz e tenha consciência do que acontece.

Todas estas afirmações deixarão de nos surpreender se entendermos profundamente a doutrina de São João da Cruz sobre a fé, sobre sua elevação essencial. Sobre a luz divina da qual se participa nela; em fim, sobre a "substância apreendida".

Não obstante, devemos observar novamente que aquilo que ensina em Chama, supõe sua doutrina explicada anteriormente sobre a fé; doutrina posta aqui sob nova luz, embora insistindo nos velhos princípios.

Neles se apoia a seguinte passagem textual:

***"[...] o
entendimento,
que antes
desta união
entendia
naturalmente
com a força e
o vigor da
sua luz
natural, por
meio dos
sentidos
corporais, é
agora
movido e
informado
por outro
princípio
mais alto que
é a luz
sobrenatural
de Deus,
deixando a
parte os
sentidos, e
assim trocou-
se em divino,
porque, pela
união, seu
entendimento***

***e o de Deus é
todo um só".***

Chama

2,

34

As frases transcritas foram tiradas do texto maior, no qual descreve detalhadamente a união, consumada na transformação do entendimento, vontade e memória. Conserva aqui a divisão tripartida que já conhecemos. Mas, se compararmos este texto com o de Noite Escura II 4,2, que já submetemos a análise, o de Chama é muito mais forte e expressivo; na realidade, anuncia a união consumada e não só sua dolorosa preparação através da noite purificadora. Porém, estamos ainda no caminho, e por isso na área da fé. Devemos recordar para não perder de vista as suculentíssimas palavras: "pela união seu entendimento e o de Deus é todo um só". E talvez não seja supérfluo recordar também o que diz em Subida II 29,6 acerca da moção do Espírito Santo e o que declara em Cântico sobre a "substância apreendida", que o entendimento possível experimenta e na qual goza e descansa.

Citemos, por último, a seguinte passagem, que nos explica a metáfora das 'cavernas':

***"Estas
cavernas -
diz - são as
potências da
alma:
memória
entendimento
e vontade;
as quais são
tanto mais
profundas
quanto mais
capazes são
de grandes
bens, pois***

**não se
enchem com
menos que o
infinito. Pelo
que elas
padecem
quando
estão vazias,
podemos
avaliar, de
certo modo,
quanto
gozam e se
deleitam
quando
estão cheias
de Deus,
pois por um
contrário se
esclarece o
outro.
Quanto ao
primeiro,
notemos que
estas
cavernas
das
potências,
quando não
estão vazias,
e
purificadas,
e limpas de
toda afeição
de criatura,
não sentem
o grande
vazio de sua
profunda
capacidade".**

Chama

3,

18

Que profundidades do espírito humano! Capacidade imensa das potências superiores, capacidade do infinito: eis aí a raiz e o fundamento metafísico que serve de sustento às virtudes teologais! Porém é necessário, para que se dê essa união com o Infinito, que primeiro a alma se purifique e se despoje de todo o finito, limitado, particular e distinto. A abertura da alma ao Infinito constitui a tarefa peculiar das virtudes teologais que, ao mesmo tempo, enchem a alma da Divindade participada.

A doutrina fundamental do Doutor Místico sobre as virtudes teologais, exposta em Subida II 6, corresponde a este conceito das potências: devem se pôr em 'vazio e trevas' para unir a alma a Deus. A purificação se ordena à união. E nela está se personificando o princípio da Subida I 4, que afirma a impossibilidade de que duas formas totalmente diferentes coexistam ao mesmo tempo em um sujeito.

O entendimento é abismo profundo, "caverna" sedenta:

***"[...] seu vazio
é sede de
Deus, e esta é
tão grande
quando o
entendimento
está disposto,
que Davi a
compara à do
cervo [...]; e
esta sede é
das águas da
sabedoria de
Deus, que é o
objeto do
entendimento".***

Chama

3,

19

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



SÍNTESE

1. RESUMO DOCTRINAL.

Nesta parte queremos oferecer, em uma série escalonada de conclusões, os resultados das análises precedentes. E, antes de tudo, devemos determinar bem sob que ponto de vista São João da Cruz considerou a fé em seus escritos. Porque a fé é um tema que se aborda de um modo na teologia fundamental, de outro na teologia dogmática e em teologia moral, de outro na psicologia da religião e de outro, em fim, na teologia mística.

O Doutor Místico o trata do tema da fé principalmente do ponto de vista da teologia mística.

1. Nunca se estabelece nas obras de São João da Cruz a questão da fé informe e isolada; pelo contrário, sua doutrina se refere sempre à fé formada, à fé que vive pela caridade. Isto observamos já em Subida I 2,3 e persiste ao longo de toda a tetralogia sanjoanista: fala da fé viva, da fé que é meio de união com Deus, da fé em conexão e em subordinação à caridade.

É o primeiro dado, e convém sublinhá-lo.

2. Tampouco insiste São João da Cruz na dimensão da fé como assentimento às verdades reveladas, baseado na autoridade de quem revela. É verdade que a palavra "consentimento" aparece em Subida II 3; não obstante, essa dimensão tão genuína da fé não constitui objeto de particular estudo para o Doutor Místico. Simplesmente, a supõe; e nota-se pelo próprio uso de "consentimento" e pelo que, com enérgica precisão, diz sobre a autoridade ministerial da Igreja para fixar as verdades reveladas; mais ainda, influenciando, ao fazê-lo, no ato de fé de todo crente (ver Subida II 27,4).

3. O principal aspecto da fé que São João da Cruz considera é o de "meio de união da alma com Deus". Ou mais exatamente: "meio próprio e adequado do entendimento para unir a alma a Deus em amor". Sob este prisma, a fé é comparada à visão, uma vez que

compete a ela unir plenamente o entendimento com Deus na bem-aventurança do céu. Compara-se a fé à visão, e, ao mesmo tempo se contrapõe, porque a fé versa sobre o "não visto". Esta condição essencial da fé - possibilidade de comparação com a visão, contraste com ela - é, talvez, o mais típico do pensamento de São João da Cruz, que parece mover-se sempre na mesma linha: a visão consiste na união perfeita do entendimento com Deus; a fé conduz o entendimento à união perfeita nesta vida.

Eis aqui, pois, o ponto dinâmico - a tese, atreveríamos a dizer - que o Doutor Místico trata de aprofundar e explicar. E não é preciso acrescentar que esse é o ponto próprio de reflexão para a teologia mística.

4. Toda sua doutrina gira em torno desse ponto ou dimensão da fé e se desenvolve de maneira consistente e orgânica, partindo e se apoiando, com estrita lógica, em um princípio que é a base geral de todo o sistema místico de São João da Cruz. É o princípio que estabelece em Subida II 3 e 8, e que designa com a expressão "semelhança essencial".

Entre a criatura e Deus não há semelhança essencial, porque a essência divina é infinitamente distante da essência de qualquer criatura, por muito perfeita que esta seja. Desta afirmação fundamental brota imediatamente o princípio fundamental de todo o sistema místico de São João da Cruz: nenhuma criatura pode por si mesma ser meio proporcional para a união com Deus, porque lhe falta a "proporção de semelhança", absolutamente necessária para isto.

Estes dois princípios - o princípio metafísico da "semelhança essencial" e o princípio, mais prático, do "meio proporcional" para a união, que emerge do anterior - constituem a base do sistema e se estendem virtualmente até as últimas conclusões teóricas e decisões práticas da teologia mística de São João da Cruz. Sobre essa base está edificada toda sua doutrina acerca da fé, elevando-a às alturas místicas.

5. Afirma, pois, que a fé é "meio proporcional" - também o chama "próprio", "próximo", "acomodado", "adequado" e "legítimo" - para a união do entendimento com Deus.

Com esta afirmação, e em relação aos princípios anteriormente indicados, mostra seu valor ontológico e coloca os alicerces da dimensão dinâmica que vai expor:

A. Valor ontológico - Na noção de meio proporcional para a união com Deus se inclui necessariamente, segundo São João da Cruz, a "proporção de semelhança" com a essência divina; dessa proporção carecem todas as criaturas, consideradas em sua própria natureza. A fé, ao contrário, ao possuir em si a "proporção de semelhança" em relação a Deus, situa-se acima da linha natural de qualquer criatura, ainda que sejam as mais perfeitas.

Esta radical elevação da fé sobre qualquer natureza criada é confirmada pelo Doutor Místico em

**Subida II 5
quando fala da
união, para a
qual a fé serve
de meio
proporcional;
trata-se de uma
união
sobrenatural, de
uma união
consistente na
comunicação,
por parte de
Deus, de sua
própria
divindade, e, por
parte da alma,
na participação
dessa divindade
pela graça e pela
caridade. Em
virtude do amor,
a alma é capaz
de elevar-se até
a união
transformadora,
na qual se torna
realmente "Deus
por
participação".**

**Temos, portanto,
que a fé, meio
proporcional
dessa união, é
algo
radicalmente
sobrenatural.
Uma ulterior
precisão será
feita mais
abaixo.**

B. Fundamento próprio da dimensão dinâmica da fé - Na "semelhança" com Deus, negada a toda criatura, toca a própria essência da fé, que é "semelhança essencial". O conceito de semelhança se move entre essências, separando cuidadosamente a essência divina da essência de qualquer criatura, e, ao contrário, ao acomodá-la à fé, está tocando em sua natureza íntima. Esta é a razão que faz possível nosso estudo sobre A natureza da fé segundo São João da Cruz.

6. Nesta semelhança essencial em relação a Deus fundamenta a "proporção de semelhança" que atribui à fé; e isto é também o motivo imediato que justifica dizer que a fé é "meio proporcional" para a união com Deus.

Por causa da semelhança essencial com Deus, afirma-se a radical

sobrenaturalidade da fé; por causa da proporção na semelhança, afirma-se que a fé é meio proporcional de união.

O entendimento é que o se 'proporciona' a Deus, em virtude da "semelhança essencial" com Deus, que é atributo próprio da fé.

Tal é a trajetória ascendente partindo do princípio metafísico da "semelhança essencial" ao princípio de "meio proporcional" para a união. Pois bem, este meio necessariamente postula um ponto de partida (terminus a quo) e um ponto de chegada (terminus ad quem), entre os quais a fé desenvolve seu dinamismo.

7. Se admitimos que a Divindade é proporcional ao entendimento pela fé, podemos imediatamente perguntar como se deve entender esta proporção. O Doutor Místico nos responde: Esta proporção é de índole tal, que torna possível à fé a união do entendimento com Deus; ou mais exatamente: a fé é apta para desempenhar a função de meio próprio e proporcional da união do entendimento com Deus. Apta por sua 'semelhança essencial'. Por conseguinte, tem que reduzir a semelhança, de alguma maneira, a um plano intencional.

Mas, se perguntará então: Para São João da Cruz, que significa unir o entendimento a algum objeto? A resposta expressa é dada em Subida III 12,4 quando diz que o entendimento se une com as realidades objetivas ao capturar sua essência, com a ajuda dos sentidos, de um modo intencional; isto é, quando se apodera da essência de um modo inteligível. Isto é o que, nas obras de São João da Cruz, é chamado de "substância apreendida".

8. Do que foi dito fica claro que o entendimento se une a Deus plenamente pela visão beatífica da essência divina, porque então a possui intencionalmente como "substância apreendida". Esta afirmação é constante no magistério do Doutor Místico. Com efeito, atribui à fé o papel de meio próprio da união do entendimento com Deus nesta vida por razão essencial idêntica, embora não com a mesma perfeição nem da mesma maneira. A passagem de Subida II 24,4 diz a este respeito:

***"De
algum
modo,
esta
notícia
obscura
amorosa
que é a
fé serve
nesta
vida para
a divina
união,
como o
esplendor
da glória
serve, na
outra, de
meio
para a
clara
visão de
Deus".***

O texto citado suscita de imediato uma questão: não fala aí da fé isolada, mas da fé enquanto intervém na contemplação.

Para responder à questão colocada é necessário entrar antes na questão da natureza da fé. Em outras palavras: é necessário averiguar como e em que sentido a fé constitui o meio próprio de união nesta vida. Assim, toda a investigação sobre a natureza da fé segundo São João da Cruz deve ser incluída na área de sua função própria: a de servir de meio de união do entendimento com Deus. Ou seja, sua natureza e sua definição dependerão de sua função unitiva.

9. Ao comparar a fé à visão enquanto meio de união do entendimento com Deus, parte-se de uma distinção básica: Deus visto e Deus crido.

Deus 'visto' no céu expressa o definitivo e perfeito gozo da essência divina por parte do entendimento; Deus 'crido', ao contrário, exclui

ou nega esse claro êxito. Porém, para poder dizer que o entendimento se une a um objeto é necessário esse êxito, como consta em Subida III 13,4 . Como, então, podemos afirmar que a fé é meio próprio de união, se não consegue a clara visão intencional da essência divina, se não a converte em "substância apreendida"?

Responde o santo Doutor: Na fé, o entendimento alcança de fato a essência divina de um modo intencional, embora sem claridade. Por conseguinte, a fé é essencialmente meio de união, se bem que imperfeito.

Poderíamos perguntar a seguir: Como?

10. A fé é meio de união do entendimento nesta vida da mesma forma que a visão no céu, porque na fé concorrem essencialmente os mesmos elementos que na visão; a saber, a luz divina infusa e o objeto divino, que nessa luz se notifica e une ao entendimento. Se, como recorda Subida II 3,2, "ab objecto et potentia paritur notitia" (do objeto presente e da potência nasce na alma a notícia), Por que não brota da fé? Tudo está estribado na incapacidade do sujeito para captá-la intencionalmente. E, ao tocar neste ponto, tocamos diretamente na natureza do sujeito (o entendimento) e surge o problema da fé , que é, para São João da Cruz, uma virtude intelectual, um hábito seu; o entendimento comporta uma incapacidade natural em relação ao objeto divino. Mas pela fé, como dissemos antes, o entendimento da alma viadora adquire uma 'proporção essencial' à Divindade; contudo, esta proporção, por se enraizar no entendimento em seu estado atual, se acopla intimamente a sua índole natural. E, por conseguinte, a fé, enquanto meio proporcional de união, inclui uma relação ao ponto terminal (terminus ad quem) dessa união e outra ao ponto de partida (terminus a quo).

11. Que ensina, pois, em relação ao ponto de partida (terminus a quo) da união?

A. O entendimento é, segundo a doutrina de São João da Cruz, uma das tres potências espirituais da alma, as quais estão abertas a Deus e são capazes de se comunicar com Deus enquanto Deus e participar dele. Portanto, também o entendimento, por ser potência espiritual, está aberto ao infinito. Isto é dito expressamente pelo doutor Místico em Chama 3,18-19. Mais ainda: não se satisfaz nem sossega senão com o infinito. Daí seu desejo natural, sua abertura para o Objeto divino. Ou, mais propriamente, ao gozo intencional da essência divina.

B. Por outro

lado, o entendimento não pode, no estado atual de união da alma com o corpo, trabalhar sem a ajuda dos sentidos. A alma se infunde no corpo como uma tábua rasa, que se vai enchendo de formas provenientes dos sentidos, como diz o clássico axioma invocado em Subida I 3,3. Ao receber essas impressões dadas pelos sentidos, o entendimento realiza uma tarefa própria: enquanto ativo, abstrai a essência inteligível do objeto que os sentidos lhe apresentam; enquanto passivo, a recebe como "substância apreendida". Porém, nesta operação de conhecer, o

entendimento é informado intencionalmente por espécies limitadas, particulares e distintas, com as quais alcança a perfeição natural do conhecimento, desfrutando com clareza a "substância apreendida".

Juntamente, o entendimento, enquanto potência espiritual, está aberto à recepção da forma ilimitada e infinita. Não obstante, essa capacidade e esse anseio natural se vê dificultado e impedido pelo modo de entender - através dos sentidos - ao qual está ligado enquanto durar o estado de união ao corpo nesta vida.

12. O entendimento tem, pois, tendência a unir-se a Deus; essa meta de união com a forma ilimitada ou infinita é alcançada própria e perfeitamente na visão, o que requer mudança de situação no sujeito; isto é, só depois da separação da alma e do corpo é possível; a mesma meta porém ,consegue, de algum modo, sem mudar sua atual condição natural, mediante a fé. Este ofício da fé é, em definitivo, preparação para a perfeita união de visão.

De fato, por este conceito de fé que o Doutor Místico nos propõe em Subida II 6 parece que a tarefa da fé se desenvolve em duas direções: por um lado, se ocupa de unir o entendimento com Deus; por outro lado, de prepará-lo causando nele "vazio e obscuridade". Nessa dupla transcendência da fé aparece expresso esplendidamente seu labor próprio e necessário para conseguir que o entendimento se una ao objeto divino. A primeira é ontológica, segundo as razões apontadas em Subida II 8,3, já que se exige uma força capaz de ultrapassar a ordem natural para adentrar na ordem sobrenatural da essência divina. É o que faz a fé em virtude de seu

ser, isto é, por sua radical sobrenaturalidade ontológica. A segunda refere-se imediatamente ao sujeito da fé, e, portanto, é psicológica, e postula uma transformação no modo natural do trabalho do entendimento; a saber, que se feche aos sentidos e abra sua capacidade espiritual à forma infinita. Este último é consequência do princípio fundamental do sistema místico de São João da Cruz, segundo o estabelecido em Subida I 4: duas formas contrárias não podem coexistir simultaneamente no mesmo sujeito. Se a forma natural criada e a forma divina são, segundo afirma o Doutor Místico, totalmente contrárias, por causa da "semelhança essencial" - que é impossível encontrar-se em relação a Deus, nas criaturas -, segue-se que não podem coexistir uma e outra ao mesmo tempo no entendimento. A impossibilidade se refere ao aspecto psicológico, e neste sentido postula-se a segunda transcendência. Com a infusão da fé se obtém sua realidade ontológica e se vislumbra seu primeiro ofício; seu dinamismo psicológico posterior se desenvolverá ao longo de todo o caminho da união, preparando incessantemente a alma para a visão beatífica de Deus e detendo-se apenas nos momentos de gradual contemplação, que já são vislumbres passageiros da aurora beatífica.

13. Da primeira tarefa da fé, que consiste na união do entendimento com Deus - no sentido metafísico mais que no psicológico -, se deduz a idéia de sua natureza, ou ao menos de sua radical sobrenaturalidade.

Expliquemos como chegamos até aqui.

Em primeiro lugar, a essência divina é apresentada ao entendimento nas verdades reveladas, que assumem a forma de palavras, e assim, "pelo ouvido" chegam aos sentidos, e dos sentidos passam ao entendimento. Em uma segunda fase, o entendimento ativo opera sobre elas a seu modo costumeiro, abstraindo sua essência inteligível para que o entendimento passivo as assimile como "substância apreendida" e, alcançada a intelecção, possa descansar e gozar naturalmente.

De fato, este processo, ao qual o entendimento está naturalmente acostumado, resulta impossível no caso presente. Os sentidos falham ao tentar a imagem do objeto, porque a realidade contida nas verdades reveladas resulta aos sentidos absolutamente inacessível. E assim, falta matéria ao entendimento ativo para trabalhar, com o inconveniente ou a ameaça de que as verdades reveladas se tornem,

em relação a ele, meros sons e nomes inúteis de um objeto ignorado.

Porém, para que não ocorra isto, a fé se infunde no entendimento, e com a fé lhe chega a luz excessiva, pela qual a alma é atraída às verdades reveladas e se adere a elas.

É este o processo descrito em Subida II 3.

Trataremos agora de explicar como se realiza essa atração e essa união.

Em primeiro lugar, as verdades reveladas, que chegam ao entendimento "pelo ouvido" e em forma conceitual expressa em palavras, contêm em si a essência divina enquanto ser intencional, segundo Cântico 11,4; o ser intencional equivale a objeto cognoscível, que, com a ajuda dos sentidos, é a matéria na qual o entendimento ativo trabalha ordenado a sua inteligência. É assim que a essência divina se apresenta nas verdades reveladas ao entendimento do homem viador, expressas em palavras. Estes conceitos e estas palavras que passam pelos sentidos - 'ex auditu' - contêm a essência divina como objeto próprio da inteligência, como "substância apreendida".

Mas, por outro lado, segundo já expusemos, o entendimento humano não é capaz por sua própria força de penetrar a "substância apreendida", o objeto: as verdades reveladas envoltas em palavras. Necessita da "luz excessiva" da fé para aderir-se a elas. Segundo os textos sanjoanistas analisados, a "luz excessiva" é a luz do divino conhecimento participada pelo entendimento. Em suma: o que o entendimento não é capaz de penetrar com a luz natural, o é com a luz sobrenatural da fé, pela qual "Deus se manifesta à alma".

Portanto, a luz infusa permite e faz, geralmente falando, com que o entendimento adira às verdades reveladas. Isto é, adira às proposições conceituais da fé, nas quais está intencionalmente contida e escondida a 'substância' divina. E assim, pode-se dizer e se diz que o entendimento, nesta adesão às verdades reveladas da fé, se une à essência divina contida nelas, chega à "substância apreendida".

Este último é certo, se nos ativermos às premissas do Doutor

Místico. E aduzirmos três razões em apoio:

1. O entendimento tende naturalmente a captar a essência inteligível de qualquer objeto que os sentidos lhe apresentam;

2. Quando, como no caso das verdades reveladas, não é capaz por si só de captá-las, vem em sua ajuda a luz excessiva da fé e o capacita ou potencializa para conseguilo;

3. A fé, segundo afirma constantemente o Doutor Místico, é o meio de união. A união do entendimento com o objeto postula, segundo a doutrina de São João da Cruz, que de

**algum modo se
alcance a
essência do
objeto.**

Nestes princípios se baseia a seguinte conclusão: na fé e pela fé, o entendimento alcança realmente a 'substância' das verdades reveladas, e, em consequência, se une à essência divina de algum modo.

A conclusão não se acha nesta forma em São João da Cruz, porém se deduz dos princípios que invoca expressamente. De outra maneira, se negássemos este sentido aos textos, não poderíamos seguir falando de fé como meio de união. E então, a fé não seria mais que a notícia de certos nomes comunicados pela revelação.

Por conseguinte, na fé e pela fé, o entendimento chega até a "substância apreendida" das verdades reveladas e se une à divina essência. Tudo isto pertence ao plano ontológico e se deduz das premissas mencionadas.

Se, ao contrário, considerarmos a fé em seu plano psicológico, notamos que o entendimento não consegue uma clara visão da essência divina. E por isso, neste plano, a fé não é "ciência", nem "notícia", nem "inteligência" - palavras que para São João da Cruz significam a plena captura do objeto -, mas "consentimento" às verdades reveladas propostas. Psicologicamente falando, isto é certíssimo.

Com isto damos por finalizada a exposição da primeira transcendência que a fé deve realizar para unir o entendimento com Deus. E, ao mesmo tempo, fica explicada a primeira tarefa da fé. Trata-se de uma transcendência ontológica e de uma tarefa ontológica, pelas quais a fé, em virtude da "semelhança essencial" que proporciona em relação a Deus, faz com que o entendimento, informado por esse hábito infuso, se proporcione e se una a Ele.

Resta ainda a segunda transcendência, isto é, a psicológica, postulada para que o entendimento possa alcançar, também no plano psicológico, a essência divina. Porém, antes de estabelecer as conclusões atinentes é preciso preparar o terreno com alguns

esclarecimentos conceituais.

14. A união do entendimento com Deus se faz em fé, virtude sobrenatural segundo vimos. A esta união do entendimento com Deus em fé isolada, viva pela caridade, parece que se refere o Doutor Místico quando em Subida II 5,2 fala de "união total e permanente quanto ao hábito obscuro de união". E neste sentido chama à fé hábito certo e obscuro. Hábito, enquanto o entendimento possui em fé a essência divina e está unido a ela em fé. Obscuro, enquanto o entendimento carece da forma intencional da Divindade, à qual está unido em fé. Certo, enquanto adere de um modo permanente e sem titubeios.

Não obstante, o "consentimento" pertence já propriamente à questão que trata da falta de demonstração e de evidência na fé . Porém esta questão não é a que São João da Cruz trata de resolver, porque o que lhe interessa e no que insiste é na falta de objeto visto e não na falta de demonstração ou de evidência científica. Por isso, quando fala da fé, quase sempre alude a sua condição de 'hábito obscuro'.

15. Já explicamos que a fé, por sua própria índole, é meio proporcional para a união do entendimento com Deus. Vimos também que essa união carece da perfeição requerida. Não obstante isto, o Doutor Místico atribui à fé essa função psicológica, não como alcance pleno e definitivo, mas como algo preparatório e suscetível de gradual intensidade. Trata-se, pois, de uma perfeição relativa, segundo as possibilidades do homem viador. Deste modo, a doutrina do Doutor Místico resulta na afirmação da "inteligência obscura, confusa e geral, que ocorre em fé" (Subida II 10,4). Consequentemente, não se considera a fé somente como meio de união, mas também se examina o papel que ela desempenha no fenômeno total da união da alma com Deus, no qual intervêm as outras virtudes sobrenaturais juntamente com os dons do Espírito Santo. É muito importante investigar e precisar este aspecto para uma compreensão mais cabal de nosso tema: a natureza da fé.

16. Conhecemos já a operação natural do entendimento humano no estado de união alma-corpo. Quando a fé se infunde no entendimento e produz certa união com a essência divina, não se anula ou destrói o modo natural da operação intelectual, que segue seu canal ou processo normal, se bem que no caso da fé não chegue à visão clara: presta seu "consentimento", adere-se ao "não

visto".

Neste estado de "assentimento", a fé permaneceria na atividade natural do entendimento com sua potencialidade sobrenatural e, ao mesmo tempo, com sua imperfeição psicológica, se não aderissem a ela outras forças que, juntamente com ela, cooperam para a união da alma com Deus. Com este reforço, a fé, persistindo em sua adesão essencial ao não visto, cresce e consegue uma relativa plenitude nesta vida. Tal plenitude, dado que a fé se enraíza em uma potência intelectual, consiste em certa "inteligência" ou contemplação das realidades divinas.

17. Por isso convém dizer, uma vez mais, que a fé tem que ser, segundo São João da Cruz, meio próximo e proporcional do entendimento para que a alma possa chegar à divina união do amor (Subida II 9). A virtude estritamente unitiva, repete o Doutor Místico, é a caridade. O amor é que causa a semelhança essencial com a Divindade e que realiza e aumenta na ordem psicológica, fazendo amar o Amado. Porque, sendo a união sobrenatural uma união de semelhança, com tendência a transformar participativamente o sujeito amante no Amado, é evidente que a virtude que realiza a transformação é a caridade. E a realiza primeiro em sua própria sede, que é a vontade, estendendo-a depois às demais potências, nas quais injeta a semelhança psicológica do Amado.

O amor tanto produz semelhança quanto expulsa a dissemelhança. Em outras palavras: para introduzir intencionalmente o Amado, deve expelir ou arrojado do sujeito os inquilinos opostos. Tal é, para São João da Cruz, a natureza do amor, enquanto produz semelhança com o Amado no sentido psicológico; uma natureza capaz de uma semelhança cada vez mais perfeita e plena. Por isso repele as formas opostas.

Portanto, a exigência da 'noite' se apoia imediatamente no amor, base do sistema de São João da Cruz: duas formas contrárias, Deus e a criatura, não podem coexistir simultaneamente no mesmo sujeito. Contrariedade primeiramente ontológica: defeito de "semelhança essencial" (Subida II 8,3); contrariedade intencional, em segundo e conseqüente término. A caridade - amor divino que produz a semelhança divina na alma - tende com força nativa a expulsar as formas opostas, as formas das criaturas, sempre de índole e limites naturais. Trata-se de uma expulsão intencional, para que a vontade possa, sem adiamentos naturais, amar mais e mais a

Deus, para possuir mais e mais sua forma intencional amável, e, por conseguinte, para que aumente mais e mais a união sobrenatural de semelhança e , em fim, a transformação participada.

18. Nesta perspectiva aparece mais claramente o influxo do amor na fé e no entendimento. A fé, animada pela caridade, é o meio próprio da união. A caridade tende à aquisição da semelhança com Deus primeiramente em sua sede ou potência - a vontade ; porém trabalha também, enquanto virtude unitiva da alma inteira com Deus, em produzir essa semelhança em outras partes e potências da alma. E o motivo é simples: porque a forma intencional divina é apresentada à vontade, informada já pela caridade, por parte do entendimento em fé; na fé, o entendimento alcança Deus, alcança a "substância apreendida" das verdades reveladas, e adere a elas em obscura adesão de assentimento. Esta união participada, segundo dissemos, introduz pleno valor ontológico, embora seja psicologicamente imperfeita por carecer de claridade e plenitude terminais.

A perfeição psicológica, que é relativa e não ultrapassa os limites do estado viador, vem à fé pela caridade. Para isto requer, antes de tudo, que a fé esteja formada ou animada pela caridade, e logo, que trabalhe em união com a caridade.

19. A caridade não produzirá a semelhança com o Amado se antes não expulsar as formas contrárias. E o que faz diretamente na vontade, faz também no entendimento no instante em que a fé atua animada pela caridade.

O elemento da semelhança essencial na fé - ou melhor, no entendimento em fé - é a "substância apreendida", anexa às verdades reveladas e escondidas nelas.

O elemento de dissemelhança no entendimento, relativamente a Deus, consiste nas formas intencionais naturais, adquiridas por abstração dos sentidos; formas distintas e particulares, embora intencionalmente claras e psicologicamente perfeitas e plenas. Porém São João da Cruz não se refere a qualquer forma, mas unicamente à relativa à recepção das verdades reveladas por parte do entendimento. E assim, sua atenção é centrada propriamente no caminho da união e na análise desse meio capital para adquiri-la, que é a oração interior ou mental.

Segundo a doutrina do Doutor Místico, no exercício da meditação ocorrem atos de conhecimento amoroso de Deus, e, portanto, atos que provêm radicalmente da fé, da esperança e da caridade; atos que ademais apresentam um perfil psicológico concreto.

Aí está o nó de nosso problema: a evolução psicológica da fé.

Para a observação dessa evolução, é ponto capital a oração interior, prescindindo da importância que no Carmelo teresiano se outorgou a seu exercício ordenado à união com Deus. Para nosso propósito, basta ver aí um ponto luminoso de observação.

20. O problema da fé que age pela caridade no sentido de conseguir a perfeita união psicológica da alma com Deus, quanto é possível nesta vida, apresenta, na obra do Doutor Místico, dois aspectos principais: a "passagem" da meditação para a contemplação (Subida II 13-15) e a "noite ativa do espírito" (Subida II 16-32).

Da fé trata mais explicitamente na "noite ativa do espírito", que atribui à fé, e freqüentemente a identifica com ela: é a noite da fé.

Em que consiste? A análise minuciosa e atenta desta noite nos mostrou que se trata sempre de uma abnegação do entendimento. O que equivale a exigir a expulsão das formas intencionais naturais, claras, particulares e distintas. E a afirmar a adesão do entendimento à essência divina, à qual se une na "substância" das verdades reveladas sem forma intencional clara, particular e distinta, porque Deus não pode se unir ao entendimento sob essa forma.

A fé se exercita, por conseguinte, na eliminação das formas intencionais particulares e distintas, originando a proporção de semelhança e a adesão do entendimento à forma ilimitada e geral, e, em conseqüência, naturalmente obscura.

Pois bem, a proporção do entendimento, trabalhada pela fé viva, já não é só ontologicamente unitiva, mas assume a índole de uma proporção psicológica, que dimana da conjunção metafísica própria da fé. Esta "junção" psicológica do entendimento com a forma intencional ilimitada e obscura constitui a matéria peculiar da "inteligência obscura, geral e amorosa", que o Doutor Místico chama 'contemplação'.

Porém, antes de iniciar o discurso sobre a contemplação, devemos fixar bem o dinamismo da fé na "noite ativa do espírito". Na noite, efetivamente, se descobre uma atividade muito característica da fé. Já não estamos insistindo só no aspecto metafísico da união do entendimento com Deus, mas na dinâmica específica da fé em seu aspecto psicológico: a virtude da fé age pela caridade, e pela caridade tende a alcançar a união psicológica do entendimento com Deus, seu objetivo, de forma intencional, ao mesmo tempo, ilimitada e obscura.

O que corresponde nesta operação à fé? O que à caridade?

Segundo as premissas assentadas anteriormente, ao amor corresponde a aquisição da semelhança do Amado e a expulsão das dissemelhanças. Esta ação típica do amor se estende logo ao entendimento ao animar a fé, e então produz aqui a semelhança do Amado na adesão às verdades reveladas; obscura, repetimos, e psicologicamente imperfeita por falta de forma intencional clara. Ao mesmo tempo, expulsa as dissemelhanças consistentes nas formas intencionais particulares e distintas, conaturais ao processo normal do conhecimento humano.

A adesão do entendimento ao revelado sem intelecção distinta e clara constitui o modo próprio do assentimento da fé. Ao contrário, a adesão do entendimento às verdades naturais, intencionalmente claras e distintas, lhe é conatural e produz satisfação e sossego psicológicos. Mas, precisamente por isto, carece naturalmente da requerida proporção em relação à "substância" das verdades reveladas.

De que proporção se trata? Em primeiro lugar, da metafísica evidentemente, porque a forma intencional clara e particular é algo essencialmente natural. Em segundo, da psicológica, porque esta inclui em si o ponto de partida (terminus a quo) e não o ponto de chegada (terminus ad quem) da proporção. A verdadeira proporção do entendimento ancorado na fé consiste na ausência da percepção clara do Objeto, ilimitado e imenso. Só a fé, não a natureza, origina a proporção do entendimento criado a Deus, e dela dimana a "inteligência obscura e geral".

Por conseguinte, o amor, ao produzir a semelhança com o Amado e estender sua ação à fé, assegura a adesão obscura e geral do

entendimento e expulsa a dissemelhança causada pelo modo natural de conhecer. Na expulsão ocorre uma autêntica abnegação do entendimento, que naturalmente ama as formas intencionais claras e distintas. A maior renúncia corresponde maior vontade, porque o entendimento, como as outras potências, não pode admitir ou rechaçar nada sem a intervenção da vontade. A vontade, com efeito, enraíza o amor que deseja a semelhança com o Amado; logo, o amor pressiona o entendimento para que faça esta renúncia; a abnegação é, contudo, tarefa da fé. Em conclusão, a proporção do entendimento com Deus consiste essencialmente da fé. E não nos referimos somente à proporção ontológica causada pela fé ao unir o entendimento com Deus, mas também à proporção psicológica, enquanto a fé, por ser virtude intelectual, é seu meio de união a Deus, e busca, portanto, psicologicamente, a forma intencional da forma divina, sua semelhança psicológica no entendimento. A caridade intervém em sua ajuda e o entendimento em fé se deixa levar por ela; o amor é que, por sua própria índole, produz a semelhança no sentido psicológico; a fé, por seu lado, tem em si a semelhança do Amado enquanto "substância apreendida". Porém esta semelhança psicológica intelectual não alcança nunca, no estado de fé, a clara visão do Objeto. A fé versa sempre sobre o "não visto".

Esta é a contribuição que a caridade e a fé aportam para a união, estudada na análise da experiência da "noite ativa do espírito". E daqui derivam dados conclusivos que vamos examinar devagar.

21. Podemos dizer que a fé é meio de união do entendimento com Deus, mas não meio de transformação da alma em Deus. Não; só a fé, considerada aparte, mesmo animada pela caridade, mas não agindo impulsionada por ela, não pode ser dita meio de transformação.

Poderá sequer ser dita meio de união?

Resposta: São João da Cruz nada diz em seus escritos a respeito da fé informe. Refere-se sempre à fé animada ou informada pela caridade, à fé viva. E esta afirma que é meio de união do entendimento com Deus.

Não o será também a fé informe ou morta?

Abrir tal interrogação é sair da área sanjoanista. Cabe, não obstante, buscar em sua obra uma resposta indireta: seu discurso sobre a união supõe sempre a presença e o dinamismo da caridade; se a fé não estiver animada pela caridade, se for uma fé 'morta', não terá força para estabelecer 'semelhança' no entendimento, e, por conseguinte, tampouco terá força, segundo a lógica do pensamento sanjoanista, para a união psicológica. Já explicamos que sua força unitiva depende do amor, que se radica na vontade e estende seu raio de ação ao entendimento e às demais potências espirituais. Podemos, portanto, concluir: a fé 'morta' tem em si alguns elementos de união, porém não é propriamente meio de união.

22. O ser meio de união é atribuído à fé principalmente, por estabelecer uma proporção essencial na potência intelectual em relação a Deus; pois bem, necessita que a caridade a imante para isto. Sem caridade a fé nem é virtude nem serve para nada. Então, ao transpor a 'proporção de semelhança' da ordem ontológica para a psicológica, impõe-se o recurso à imantação atuante da caridade, cada vez mais acesa, mais perfeita, exercitando os atos da abnegação intelectual e propiciando a inteligência obscura e amorosa. Porém então, já se vê, a fé não está isolada, mas sob o império e o influxo da caridade. A maior caridade, maior proporção do entendimento com Deus: cresce a fé e cresce sua condição de meio para a união.

23. Pela análise da 'noite obscura do espírito' pode-se facilmente deduzir que a sobrenaturalidade da fé é essencial, enquanto a sobrenaturalidade das 'apreensões particulares e distintas' é só modal. O essencial em uma apreensão é sua forma intencional, algo sempre conatural ao entendimento. Por isso é clara e distinta. Ao contrário, na fé, o entendimento se adere a um Objeto que o transborda, e o faz em virtude de uma luz que resulta também excessiva em relação à própria luz intelectual. A fé é essencialmente sobrenatural por sua adesão ao Objeto e pela luz que a possibilita.

24. A presença da fé na "noite ativa do espírito" esclarece muito bem sua contribuição decisiva para a "passagem" da meditação para a contemplação. A diferença entre uma e outra consiste em que, ao descrever a meditação, nos apresenta uma experiência da fé muito concreta, enquanto, ao tratar da contemplação, a experiência da fé se esfuma no processo íntimo de todo o organismo sobrenatural. Porém, se tivermos presentes os três "sinais" da "passagem", será fácil descobrir neles, do mesmo modo que na "noite ativa do

espírito", que se está transcendendo o modo humano e que a adesão da fé às verdades reveladas já é muito fina. Em outras palavras: transcende-se a forma intencional particular e distinta e as potências se encontram no "vazio" natural, na "noite". A adesão anterior conservava ainda ressaibos sensitivos, isto é, do modo conatural da potência intelectual, embora se tratasse de uma adesão causada pela fé. A nova adesão, esvaziada desses modos, corresponde melhor à índole específica da fé, e expressa também melhor a proporção de semelhança do entendimento à essência divina, à "substância" das verdades reveladas. Tem, por assim dizer, mais da fé; e não só no sentido ontológico, mas também no sentido psicológico.

Na "passagem" da meditação para a contemplação deve-se observar, não obstante, que já não é questão somente da atividade da fé unida à caridade, mas que o problema se projeta nas vertentes dos efeitos causados nas potências da um modo passivo: já não temos o entendimento trabalhando em fé sob o impulso da caridade para se libertar e se 'esvaziar' das formas intencionais naturais claras e distintas, mas o entendimento privado dessas formas pela ação ou moção do Espírito Santo, que trabalha a alma, posta em ação passiva na contemplação.

25. Na doutrina que São João da Cruz propõe acerca da contemplação podemos distinguir uma dupla ordem: a ordem da eficiência e a ordem objetiva. A primeira se refere às causas que a produzem; a segunda, ao que é em si.

Na ordem da causalidade eficiente a caridade desempenha papel primordial, com os dons do Espírito Santo conexos e iluminantes. Sobre o influxo dos dons é muito explícita a célebre passagem de Subida II 29,6. O primeiro móvel da contemplação é, sem dúvida, o impulso divino, o que já nos faz compreender por que na contemplação se transcende o modo humano. Do ponto de vista da causalidade eficiente, a fé aparece subordinada à caridade e aderida ao "não visto".

Na ordem da objetividade, ao contrário, a fé ocupa o primeiro plano, segundo São João da Cruz. E isto nos permite colocar em relevo sua íntima natureza. A moção iluminante do Espírito Santo, pela infusão de seus dons, dinamiza a caridade, e pela caridade que atua na fé, chega à adesão do entendimento à "substância" das verdades reveladas; pois bem, a adesão é ato próprio da fé. Na adesão da fé

supõe-se a união do entendimento com Deus no sentido ontológico, e a abnegação do modo claro e distinto de conhecer no sentido psicológico; a abnegação é maior ou menor segundo os graus que o processo evolutivo da própria fé tenha alcançado. A moção do Espírito Santo, ao chegar pela caridade ao entendimento "recolhido" em fé (Subida II 29,6), encontra ali o resplendor da luz divina, a participação do divino conhecimento. A moção do Espírito Santo põe em relevo essa participação, porque, graças a seu influxo, a "luz excessiva" da fé se torna "luz da Sabedoria divina". Então - devemos concluir -, o entendimento não conhece por sua própria luz, mas pela luz do divino conhecimento participado. Porém - e vamos ver o perfil da fé acentuado - o grau da atual comunicação da luz divina e o grau da atual participação da 'Sabedoria' de Deus dependem da atual purificação do entendimento, aqui entendimento por 'pureza', a atual ausência de qualquer forma particular e distinta. Quanto mais plena e profunda for a desnudez, tanto mais pleno e perfeito será o influxo do Espírito Santo nessa participação da 'Sabedoria' divina. Ao contrário, quanto menor for a desnudez do entendimento, tanto menor será a eficácia da moção iluminante dos dons, como se submergisse e desvirtuasse nas formas intencionais naturais (Subida II 14,8).

Neste ângulo se descobre a função primordial da fé na contemplação; a desnudez atual do entendimento, a ausência de formas intencionais naturais, supõe um trabalho próprio da fé, supõe em tudo a presença ativa da fé. Ou seja, a união do entendimento com a "substância" das verdades reveladas; e isto não só no sentido metafísico, mas também no grau psicológico muito alto; supõe, em fim, que o entendimento já é exercido habitualmente mais na adesão sobrenatural obscura ao 'não visto' do que na intelecção clara e distinta dos objetos naturais.

A medida que a fé se aperfeiçoa no entendimento, se afasta mais e mais do natural e se enraíza no sobrenatural conhecido pela participação da luz da 'Sabedoria' divina. E deste modo se prepara o entendimento em fé, sob a moção do Espírito Santo, para experimentar e gozar a "notícia obscura, geral e amorosa" de Deus. Isto é, para a contemplação.

26. A contemplação se verifica na fé (Subida II 10,4). Ao ouvir isto, compreendemos o que é, segundo o Doutor Místico, a fé enquanto meio de união do entendimento com Deus. É, nem mais nem menos, a participação do conhecimento divino, a "luz excessiva" do

entendimento participada habitualmente nessa virtude infusa. Neste sentido, pela fé e na fé se abre ao entendimento a possibilidade da união atual, que, sob o impulso dos dons do Espírito Santo, culmina na contemplação. Mais ainda: abre-se ao entendimento a porta para a visão do céu. O Doutor Místico ensina em Noite Escura II 5,1 que, sob a moção do Espírito Santo, a participação da 'Sabedoria' divina na fé pode, sem perder sua obscuridade típica, alcançar níveis iguais aos do céu. É então que começa a "noite passiva do espírito": a preparação imediata para a união transformadora.

27. Tal é o valor objetivo da contemplação, na qual grande parte corresponde à fé. Porém ainda não se esgotou a missão da fé. Dissemos que a fé é o 'meio' pelo qual se contempla. Mas o que se contempla? Vamos ver, respondendo à pergunta, a fé novamente em função.

O entendimento adere pela fé à "substância" das verdades reveladas. Porém esta "substância" não pode ser claramente penetrada. A obscuridade é condição essencial da fé. Não obstante, o entendimento se projeta naturalmente à obtenção clara do objeto. Com relação às verdades reveladas, o entendimento se exercita na 'meditação', sempre potencializado pela luz da fé, porém ao mesmo tempo sem sair dos limites da adesão obscura. Pode acontecer que alguma vez o entendimento abandone seu próprio esforço natural e se concentre todo, em 'obediência' à fé, na adesão às verdades reveladas, à forma intencional ilimitada e obscura, à "substância" do revelado. Porém isto já transcende o modo natural de conhecer. Tem uma causa sobrenatural, pois o entendimento na contemplação suspende, de certo modo, sua própria atividade natural. Está em perfeito "vazio", em perfeita desnudez psicológica. E neste estado é que se adere, sem a barreira da inteligência natural, à "substância" das verdades reveladas. Produz-se então o "toque" de Deus no entendimento passivo, a redundância e a fruição da "notícia amorosa", da "substância apreendida"; "substância", pela pureza psicológica da fé; "apreendida", não pela obtenção do objetivo divino, mas pela redundância da caridade. Em suma: entendida por amor.

E este é o ápice da união do entendimento com Deus, não só no sentido metafísico, mas também, no sentido psicológico.

28. De tudo que se disse anteriormente se deduz que o entendimento não se une atualmente a Deus a não ser pela fé

contemplativa. Esta união é transeunte, já que a habitual é permanente na fé, segundo nos ensina o Doutor Místico em Subida II 5,2.

29. Sob este aspecto, aparece claramente em que sentido se pode chamar à fé, segundo a doutrina de São João da Cruz, raiz da contemplação. Não só a origina e põe em marcha, mas também permanece como base que a sustenta: quanto mais profunda e ampla é a base, tanto mais intensa e mais perfeita é a contemplação. Uma base, pois, que pode se aperfeiçoar progressivamente e se estender psicologicamente em virtude de sua índole constitutiva, isto é, em virtude do conhecimento divino participado e da adesão do entendimento à "substância" das verdades reveladas.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



2. CONCLUSÃO: NATUREZA DA FÉ.

Já sabemos, pelas análises textuais e pela síntese doutrinal, como se estabelece o problema da fé nas obras de São João da Cruz. Encontramos ali questões seletas, não um tratado sistemático, total e formal.

As questões principais são duas: uma, a questão da fé sob seu aspecto ontológico, de sua categoria sobrenatural, da qual deriva sua força proporcional para unir o entendimento a Deus; outra, elaborada em estreita dependência com os princípios fixados na primeira, a questão da função purificadora da fé dentro do entendimento.

Estas são, na realidade, as duas questões maiores que o Doutor Místico desenvolve, e que têm seu ponto central e sua expressão no conceito de fé - quase uma definição - que propõe em Subida II 6.

A propósito destas duas questões especiais, comparando sua doutrina com o que os teólogos ensinam sobre a natureza da virtude da fé, o que nos diz? A profundidade com que o Doutor Místico desenvolve esse par de questões nos permite colocar seu pensamento nessa perspectiva e tirar algumas conclusões valiosas sobre a natureza da fé.

Tendo em vista a análise, parece que a fé tem, para o Doutor Místico, valor de virtude informante mais do que valor de virtude dinâmica. Neste sentido se entende a afirmação de que é meio de união do entendimento com Deus, pois o entendimento, em sua adesão às verdades reveladas, assume delas, de certo modo, sua "substância apreendida". E isto, embora seja sem alcançar intencionalmente o objeto, apresenta caráter de informação. Se não se informa do objeto divino, de que é informado? Caberia dizer que se enche de obscuridade? E então perguntaríamos: Que é essa obscuridade da fé? Devemos concluir, pois, que o entendimento adquire pela fé alguma proporção sem forma intencional clara, porque é impossível, na condição presente, possuir clara visão de Deus. O Doutor Místico dirá que conhecemos a Deus pela fé mais não entendendo do que entendendo. É o modo próprio do conhecer em fé. Por isso insinua a necessidade de renunciar a qualquer tipo de intelecção clara e distinta que lhe venha tanto por via natural como por via

sobrenatural.

Tudo isto prova que a união do entendimento com Deus que se obtém pela fé, embora não consiga psicologicamente a possessão do Objeto, baseia-se em uma proporção psicológica do entendimento a Deus. E esta proporção psicológica, embora não possa ser considerada uma identificação intencional com a realidade divina, é uma disposição preparatória: o entendimento adquire capacidade psicológica para alcançá-la.

Que esta proporção introduz valor de verdadeira informação psicológica, deduz-se do princípio das duas formas invocadas por São João da Cruz, que não podem coexistir ao mesmo tempo no mesmo sujeito. Se a fé é capaz de impor ao entendimento a abnegação das formas opostas, naturais e particulares; se produz no entendimento "vazio e trevas", isto prova que em sua proporção a Deus há uma forma psicológica, que não é objeto divino intencionalmente possuído, mas uma forma que provém de sua íntima e obscura união com Deus.

A "proporção intencional" é causada no entendimento pela luz infusa; isto é, em virtude da participação do entendimento no conhecimento divino, e, em consequência, de sua adesão à "substância" das verdades reveladas. Trata-se, pois, de uma proporção psicológica que seja capaz de uma determinada atividade intelectual, segundo vimos ao falar da "passagem" da meditação para a contemplação, e melhor ainda ao tratar da "noite ativa do espírito". E essa proporção psicológica é o que propriamente podemos chamar virtude da fé.

Porém, qual é a capacidade operativa ou dinâmica da fé? Para responder à pergunta, talvez seja conveniente recordar a teoria dos hábitos, tal como a ensina Santo Tomás na Suma Teológica (I-II q.50): a perfeição que o hábito aporta à potência não consiste em uma nova capacidade de ação acrescentada à potência, mas em uma modificação e determinação perfectiva da mesma. A capacidade dinâmica pertence, propriamente falando, à potência que, modificada pelo hábito, se modifica e aperfeiçoa, conseqüentemente, em sua operação. Esta teoria, embora São João da Cruz não mencione expressamente, nos ajuda a compreender a noção sanjoanista da fé.

A fé, como virtude sobrenatural do entendimento, realiza a união desta potência com Deus e, ao mesmo tempo, a purifica. Produz nela "vazio e trevas". Em que consiste sua energia dinâmica?

Depois de analisar atentamente Subida II 3, pode-se concluir que a fonte de sua energia unitiva é a "luz excessiva", que consiste em certa participação do conhecimento divino. E se perguntarmos pelo grau e intensidade desta participação própria da fé, teremos que responder que nas obras de São João da Cruz não se encontra resposta expressa a esta questão. O que se diz sim é que a "luz excessiva oprime e vence o entendimento" natural e que estende sua ação ao "consentimento" ou assenso, ou seja, determina a firme adesão às verdades reveladas, apesar de que lhe falte a posse e a visão clara do Objeto. Em virtude, pois, da "luz excessiva", realiza-se a união do entendimento com a "substância" do revelado, união no sentido mais metafísico do que psicológico.

Isto é o que se depreende dos textos sanjoanistas.

Pois bem, pelo defeito da forma intencionalmente obtida, pela obscuridade da fé, o entendimento que participa dessa "luz" não abandona completamente sua operação natural, na qual se incluem ao mesmo tempo a tendência negativa a compreender a essência da verdade revelada - a fé cumula ontologicamente essa tendência, porém não psicologicamente - e o modo natural da atividade intelectual. Este modo é encontrado a cada página; quando trata da oração mental ou da "noite ativa do espírito", a fé sempre atua da mesma maneira. Mais ainda: esse modo natural de atividade constitui a matéria de sua abnegação, de sua purificação e do "trânsito" à transcendência psicológica, que já vimos.

A debilidade dinâmica da fé consiste precisamente em seu modo humano de agir, que é o que põe travas e a liga. Aí está a causa da desproporção a que nos referíamos nas análises anteriores.

Em fim, a força unitiva da fé provém da "luz excessiva", da participação do conhecimento divino. Essa é, propriamente falando, a energia dinâmica da fé como virtude unitiva.

Sem dúvida, a participação se limita ao "consentimento", isto é, ao assenso às verdades reveladas. Com este limite realiza a união do entendimento com a "substância" das verdades reveladas; e por

isso não é capaz da purificação psicológica total, da abnegação plena e do "trânsito", que parecem conaturais da fé, segundo o pensamento de São João da Cruz. Porém porque da purificação psicológica do entendimento depende uma participação mais perfeita da luz infusa graças à moção do Espírito Santo, dela dependerá também a função da fé como meio de união. E assim possibilita a atual união do entendimento com Deus, que se realiza pela contemplação, e a "proporção" intencional ou de semelhança alcança maior perfeição e profundidade, preparando o entendimento para a obtenção da forma divina plena e clara.

Parece, pois, que neste ponto se põe um limite à fé quanto a sua capacidade operativa, e, por conseguinte, quanto a sua capacidade unitiva. E isto afeta não só o hábito da fé, mas seu ato no sentido psicológico, experimental. Porém é precisamente aí, nesse ponto, que a fé manifesta sua debilidade nativa e sua desproporção, onde, segundo o Doutor Místico, a fé se abre às demais virtudes que integram a dotação total sobrenatural do homem. Parece inclusive que, se a fé quiser obter sua plenitude, sua total perfeição possível, deverá abrir-se às outras virtudes, necessariamente as solicitar.

Para ser perfeita, a fé tem que estar viva. Viva pela caridade e pelos dons. Seu propósito específico é unir o entendimento com Deus. Porém não o consegue senão em grau habitual e muito concreto. Contudo, tende à plenitude própria da sua natureza. A natureza da fé suporta a semelhança essencial de Deus no entendimento de maneira habitual. É lógico que tenda a obter essa perfeição de maneira atual. O próprio entendimento tende naturalmente à compreensão da essência das verdades reveladas, tendência que tem um valor estritamente psicológico.

Vemos, pois, que estas duas dimensões coincidem: a união atual se projeta à união atual, e a união metafísica, à união psicológica. Não obstante, a fé por si só não basta para alcançar nem uma nem outra. Falha a sua capacidade dinâmica. Necessita, portanto, abrir-se para as demais virtudes, que podem ajuda-la a conseguir a união plena e perfeita, dentro das condições ou limites da vida presente. A própria índole da fé exige estes complementos, já que com sua ajuda se aperfeiçoa e dinamiza. É próprio da fé participar da luz do divino conhecimento, e nessa luz unir o entendimento à essência das verdades reveladas. Essa perfeição alcança certa plenitude na contemplação sob a moção do Espírito Santo.

Em definitivo, depois de considerar tudo o que antecede, podemos concluir: a fé, mais do que como virtude que causa a união, deve ser valorizada por sua íntima realidade ontológica, enquanto participação divina; como potência infusa ordenada a unir a alma a Deus e como fonte da contemplação.

Para isto não é suficiente somente a fé; é necessário que ela receba a ajuda das demais virtudes sobrenaturais. Não basta para explorar toda a participação de Deus que tem em si, como tampouco basta para obter a união psicológica do entendimento com Deus, que na vida presente se alcança pela contemplação. A fé vivificada pela caridade o alcança, sem dúvida, impulsionada e iluminada pelos dons do Espírito Santo, especialmente pelos do entendimento e sabedoria..

Assim, o pensamento místico de São João da Cruz parece em conformidade com o pensamento teológico de Santo Tomás de Aquino. O Doutor Místico propugna a essencial sobrenaturalidade da fé infusa (Suma Teológica II-II q.1 a.1; q.2 a.3; q.6 a.1-2) e trata amplamente da perfeição que a fé recebe da caridade e dos dons do Espírito Santo.

Dessa harmonia de pensamento tratarei em separado, no anexo seguinte.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



ANEXO: A FÉ EM SANTO TOMÁS DE AQUINO E EM SÃO JOÃO DA CRUZ

1. INTRODUÇÃO.

Partimos da suposição conclusiva: São João da Cruz considera a fé especialmente em sua dimensão de meio de união do entendimento com Deus. Ao falar da oração infusa ou da experiência mística, raras vezes menciona os sete dons, insistindo mais na fé viva impulsionada pela moção do Espírito Santo, pois é assim que a fé consegue converter-se em meio proporcional de união íntima com Deus. Sob este aspecto, a exposição do Doutor Místico toca veias altíssimas de precisão teológica. Pretendemos, nos itens seguintes, alegar alguns textos do Doutor Angélico que tocam em profundidade essa dimensão da fé infusa. Certamente, Santo Tomás escreveu um tratado completo sobre a fé, enquanto São João da Cruz, como dissemos, somente estuda algumas questões especiais. Contudo, pode-se dizer que existe identidade fundamental na doutrina que um e outro expõem sobre a fé em conjunto ou em geral. Porém aqui vamos localizar algumas passagens tomistas, coincidentes e harmônicas com o que São João da Cruz ensina a propósito da fé como meio de união e como virtude purificadora.

-
- [Anterior](#)
 - [Índice](#)
 - [Posterior](#)



2. MEIO DE UNIÃO.

Lemos na Suma Teológica II-II q.1 a.2:

"O objeto da fé pode ser considerado de dois modos: um, por parte do objeto crido, e então é algo incompleto, isto é, é a própria coisa que se crê; outro, por parte do crente, e, sob este aspecto, o objeto da fé é algo complexo em forma de enunciado".

E aí mesmo, em resposta à segunda objeção:

**"O ato do
crente não
termina no
enunciado ou
palavras, mas
na realidade,
já que não
formamos
enunciados
senão para
alcançar
conhecimentos
das coisas;
assim ocorre
na ciência e
assim ocorre
na fé".**

Caberia ver nestes textos o germe da doutrina de São João da Cruz sobre a fé como meio de união, enquanto o entendimento se adere pela fé à essência das verdades reveladas.

Igual ensinamento propõe o Doutor Angélico nas questões disputadas Sobre a verdade (q.14 a.8, 5.^a); escreve de fato:

**"O objeto da
fé é a
verdade
divina, que
em si é
simplíssima.
Mas nosso
entendimento
a recebe a
seu modo,
isto é, por
via de
composição;
e assim,
através da
composição**

***feita, tende à
primeira
Verdade
como a seu
próprio
objeto".***

E na q.14 a.12:

***"A fé não
termina na
casca das
palavras,
mas na
substância
da
realidade.
A
realidade é
sempre a
mesma, as
palavras
ou
enunciados
podem ser
diferentes".***

Afirmações similares são feitas também no Nota sobre o livro III das Sentenças (dist.24 a.1 q.2) respondendo às objeções.

À primeira objeção:

**"Embora a
verdade
primeira
seja
simples e
una em si,
não
obstante, é
múltipla
para a
razão
humana,
enquanto
se forma
várias
idéias
dela; e
assim
pode
formar, e
juntar, e
dividir, e
expressar
vários
enunciados
nocionais
de Deus".**

À segunda objeção:

**"O
entendimento
humano
trabalha
sempre
compondo e
dividindo
conceitos [...];
isso acontece
também na fé.
Mas, quando a
fé se consumir,
haverá visão da
verdade
simples ou
descomplicada".**

À terceira objeção:

**"O objeto da
caridade é o
bem, que,
segundo o
Filósofo (VI
Metafísicos
8), consiste
nas coisas; o
objeto da fé é
a verdade,
que consiste
na adequação
e divisão, isto
é, complexa,
e complexa
sua
enunciação;
analogamente,
o objeto da fé
é complexo
neste sentido,
enquanto não**

**o é o objeto
da caridade".**

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



3. VIRTUDE PURIFICADORA.

Também sobre o segundo problema da fé segundo São João da Cruz - a função purificadora que lhe atribui, por exemplo, em Subida II 8, e mais particularmente ao descrever a "noite ativa do espírito" - pode-se encontrar passagens paralelas em Santo Tomás. Por exemplo, em Suma Teológica (II-II q.7 a.2) pergunta: "A purificação do coração é efeito da fé?"

Responde:

***"A criatura
racional é
superior às
criaturas
caducas e
corpóreas.
E por isso
torna-se
impura
quando se
submete a
elas por
amor. De tal
impureza se
limpa
quando
tende a
Deus. Esta
tendência
arranca da
fé, da qual
se diz: É
necessário
que quem
quer se
aproximar
de Deus,
creia
primeiro
que existe***

***(Heb 11,6).
Portanto, o
primeiro
princípio da
purificação
do coração
está na fé,
e, se esta já
tiver sido
aperfeiçoada
pela
caridade, a
purificação
que causa
será plena".***

Na resposta à segunda objeção afirma:

***"A fé, ainda
informe, exclui
certa impureza a
ela oposta, que é
a impureza do
erro, que tem
lugar quando o
entendimento
humano se adere
desordenadamente
a objetos
inferiores; isto é,
quando pretende
julgar as coisas
divinas segundo o
modo dos seres
sensíveis".***

As últimas palavras nos surpreendem com uma cabal convergência do pensamento de ambos os doutores. A função da purificação, atribuída pelo Doutor Angélico à fé, consiste em limpar o entendimento do erro mediante a adesão à verdade. O mesmo

ensina na questão disputada Sobre a verdade (q.28 a.1,6.^a).

Porém, tratando-se da purificação que o Doutor Místico atribui à fé viva, que age pela caridade, achamos no Doutor Angélico uma passagem de conteúdo análogo ao falar da função do dom do entendimento. Leia-se Suma Teológica II-II q.8 a.7:

***"Há, de fato,
dois tipos de
pureza. Uma
preliminar e
dispositiva
para a visão
de Deus, que
é a
depuração de
todos os
efeitos
desordenados
que caem na
vontade, e
esta pureza
do coração
se alcança
pelas
virtudes e
dons
próprios da
potência
apetitiva.
Outra que é
completiva
para a visão
de Deus: tal é
a pureza da
mente que foi
depurada dos
fantasmas e
dos erros
para que não
receba as
coisas
reveladas por***

**Deus na
forma de
imagens
corporais e
segundo
perversões
heréticas.
Esta é pureza
que produz o
dom do
entendimento.**

**Igualmente,
acontece
também uma
dupla visão
de Deus.
Uma perfeita,
pela qual se
vê a essência
divina. Outra
imperfeita,
pela qual, se
não se chega
a ver bem
sua essência,
ve-se Dele o
que não é, e
tanto mais
perfeitamente
conhecemos
a Deus nesta
vida quanto
melhor
entendemos
que
ultrapassa
tudo o que o
entendimento
compreende.**

**Ambos os
modos de**

**visão
pertencem ao
dom do
entendimento.
O primeiro,
ao dom do
entendimento
consumado,
como se dará
na Pátria. O
segundo, ao
dom do
entendimento
começado,
como se dá
no estado de
caminho".**

Em resumo, podemos dizer que toda a doutrina de São João da Cruz sobre a tarefa purgadora da fé, sobre a preparação do entendimento para a visão e sobre a experiência da não compreensibilidade de Deus já se encontra em germe nas obras de Santo Tomás de Aquino.

▪ ***Anterior***

▪ ***Índice***

▪ ***Posterior***



NOTAS

INTRODUÇÃO.

[1] CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria. vol.1 (Madrid 1929) p.327.

[2] BRUNO DE JÉSUS- MARIE, Saint Jean de la Croix (Paris, Plon, 1929) p. 94

[3] Cf. LOUIS DE LA TRINITÉ, Le docteur mystique (Paris 1929).

[4] Cf. BRUNO DE JÉSUS- MARIE, oc., p.42.

[5] Cf. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO. O.c., I p.29s.

[6] Cf. ibid., p.45s

[7] O.c., p.348.

[8] "A ordem cronológica das obras de São João da Cruz não se conhece bem, e isto se deve, a meu ver, ao fato de que as duas primeiras ficaram inacabadas"(GABRIEL DE SANTA MARIA MADALENA, San Giovanni della Croce, Dottore dell'Amore Divino [Firenze 1937] p.15). No mesmo insiste Baruzi com toda razão, pois por isso nos privou de partes tão capitais como as prometidas sobre a contemplação e a "inteligência obscura"; cf. J. BARUZI, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique (Paris 1924). Por sua vez, o Pe. Efrén da Mãe de Deus (San Juan de la Cruz y el misterio dela Santíssima Trinidad en la vida espiritual, Zaragoza 1947) dispõe assim a cronologia das obras maiores do Doutor Místico: Subida: 1579-85, em Beas (O Calvário), Baeza e Granada; Cântico (1a redação): 1584, em Granada; Noite: 1583-85, em Granada; Chama (1a redação): por volta de 1586, em Granada; Cântico (2a redação): por volta de 1590-91, em Segovia; Chama (2a redação): 1591, em Peñuela. Parece que se inspira na cronologia proposta pelo Pe. Silverio de Santa Teresa, editor principal das obras de São João da Cruz.

[9] Veja, por exemplo, PHILIPPE CHEVALIER, Le "Cantique spirituel" interpolé: série de artigos em "La Vie Spirituelle" (1926-30).

[10] Cf. JUAN DE JESÚS MARÍA, El valor crítico del texto escrito por la primera mano en el códice de Sanlúcar de Barrameda. Las anotaciones de códice de Sanlúcar, ¿son de San Juan de la Cruz?: Ephemerides Carmeliticae 1 (1947) p. 313-66.

[11] Cf. M. LABOUEDETTE, La foi théologique et la connaissance mystique d'après Saint Jean de la Croix: Revue Thomiste 42 (1936) p. 593-629; 43 (1937) p. 16-57 e 191-229.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



A SUBIDA DO MONTE CARMELO.

[12] Cf. BRUNO DE JÉSUS-MARIE, *Saint Jean de la Croix* (París, Plon, 1929) p. 270 .

[13] Subida II 4,6.

[14] Subida II 26,11.

[15] Subida II 1,1.

[16] Subida II 1,1; cf. *ibid.*, II 29,5.

[17] Subida II 3,6; cf. *ibid.*, II 4,2; II 1,2; II 4,3.

[18] Subida II 2,1.

[19] Subida II (título do livro)

[20] Subida II 8,1.

[21] Subida II 9 (título)

[22] Subida II 9,1.

[23] Subida II 24,8.

[24] Subida II 30,5.

[25] Noite Escura II 2,5.

[26] Subida II 8,2.

[27] Subida II 8,1.

[28] Sobre este ponto pode-se ver VENANCIO CARRO, *La naturaleza de la gracia y el realismo místico: La Ciencia Tomista* 25 (1922) p. 362-75.

[29] JEAN BARUZI, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique (Paris 1924).

[30] PHILIPPE CHEVALIER, Saint Jean de la Croix en Sorbonne: La Vie Spirituelle 12 (1925) p. 188-212.

[31] Sobre esta divisão podem ser vistas as monografias que se ocupam do aspecto filosófico da doutrina de São João da Cruz; por exemplo: CRISÓGONO DE JESUS SACRAMENTADO, San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria t.1 (Madrid 1929) p. 79-80; MARCELO DEL NIÑO JESÚS, El tomismo de San Juan de la Cruz (Burgos 1930).

Segundo estes autores, parece que a divisão tripartida das potências superiores da alma foi herdada por São João da Cruz de Juan Bacón, inglês, pertencente à mesma família carmelita; os religiosos carmelitas estavam obrigados a estudar as obras dos mestres domésticos.

Mesmo admitindo isto, caberia perguntar: Como entende o Doutor Místico em seus escritos a divisão das faculdades superiores acima citadas? Os autores não são concordes ao resolver a questão; por um lado vai o Pe. Marcelo, que se esforça em enquadrá-lo no sentido tomista; por outro responde o Pe. Crisógono, defendendo que se deve enquadrá-lo no pensamento próprio do mestre Juan Bacón.

A nosso ver, o problema está não na doutrina que São João da Cruz ensina ou aceita neste assunto, mas no uso que faz dela.

[32] Recorde-se imediatamente a observação que o Pe. Labourdette faz (o.c., I-II [1937] p. 48 e novamente em III-IV p.200) a propósito de Subida II 16,9: parece que ali o termo "substância" não é usado no sentido escolástico, em oposição a "potência", mas o Doutor Místico o utiliza simplesmente para designar aquela parte da alma na qual se verifica o conhecimento místico. Estaríamos ante um caso típico que demonstra como o sentido da terminologia escolástica vai mudando no decurso da obra sanjoanista, passando da ordem estritamente especulativa para a ordem da experiência mística, que é já mais amplo e impreciso por ser mais vital. Não obstante isto, parece-me que o sentido dos termos é rigorosamente escolástico no presente texto de Subida II 5,2.

[33] Na primeira redação São João da Cruz usou a fórmula escolástica "potência obediencial".

[34] Os estudiosos que se ocupam do aspecto filosófico da doutrina de São João da Cruz se encontram com a pergunta e oferecem respostas divergentes. O Pe. Marcelo do Menino Jesus (o.c., p.27) explica o texto do Santo em sentido tomista (cf. *ibid.*, p.134-54). No lado oposto está o Pe. Crisógono de Jesus Sacramentado (o. c., p.27) , e opina que São João da Cruz segue aqui a doutrina de Aristóteles tal como a interpretou Juan Bacon.

A divergência consiste no modo de explicar o ato de entender, não os atos que o preparam. Segundo o Pe. Crisógono, "para São João da Cruz, a entidade íntima da mesma coisa é, por si mesma e formalmente, inteligível". Portanto, a intelecção consiste não em formar uma espécie inteligível, na qual o entendimento possível descansa ao conseguir captar em sua medida a forma do objeto, senão somente na aplicação da luz intelectual a esta "substância despojada". Ou seja, o objeto enquanto é em si mesmo inteligível. O Pe. Crisógono insiste no texto de Subida II 3,2, onde São João da Cruz apresenta o famoso axioma filosófico: *ab objecto et potentia peritur notitia*; isto é, "do objeto presente e da potência nasce na alma a notícia". Para o conhecimento bastaria, portanto, o objeto e a luz intelectual, e se excluiria a necessidade da espécie inteligível. E assim, "despojar" não se refere à abstração - isto é, ao processo usado pelo entendimento agente, que consiste em fazer inteligível o objeto sensível percebido pelos sentidos -, senão à penetração do entendimento no objeto para explorar nele sua própria inteligibilidade e converte-la em ato; essa inteligibilidade está sempre inerente, como possibilidade, no objeto. Os outros atos que preparam a intelecção - como a percepção sensorial, a imagem sensível, etc.- serviriam para provocar a penetração do entendimento no objeto. Por último, o Pe. Crisógono não duvida em afirmar que esta é a teoria própria e especial de São João da Cruz a respeito do conhecimento humano.

Que dizer? Os textos sanjoanistas se inclinam a favor da exegese do Pe. Crisógono ou não?

Parece-nos, em primeiro lugar, que os textos sanjoanistas não incorporam a perfeição especulativa que se atribui a eles, de modo

que se lhes possa acoplar cabalmente a teoria referida em todos os seus detalhes. Ademais, os mesmos textos induzem a pensar - por exemplo, Subida II 6,5 - que está seguindo a doutrina corrente em sua época sobre a abstração intelectual realizada pelo entendimento agente, que separa da imagem percebida pelos sentidos todo o accidental, isto é, todo o material e sensível, para ficar só com a "substância entendida". Admitido isto, caberia perguntar: Em que sentido usa a expressão "substância entendida"? No sentido da espécie inteligível ou o verbo mental em que acaba a operação cognitiva, ou mais no sentido proposto pelo Pe. Crisógono? Sua autoridade no campo da investigação sanjoanista é grande, e, por acréscimo, dedicou especial atenção ao estudar os aspectos filosóficos da obra do Doutor Místico, coisa que de modo nenhum eu pretendo aqui. Limitar-me-ei, portanto, a deixar a constatação de seu parecer, advertindo, sem dúvida, que o Pe. Marcelo do Menino Jesus com outros muitos é de parecer contrário, e vê nos textos sanjoanistas a teoria da abstração que se atribui ao entendimento agente. Finalmente, São João da Cruz não pretendia explicar em seus escritos uma teoria - própria ou alheia - do conhecimento humano; o que faz é valer-se, de um modo geral e prático, do que aprendeu em seus cursos de filosofia e teologia escolásticas. Seu método é também o que nos serve como norma na presente investigação.

[35] Veja MARCELO DO MENINO JESUS, o.c., p.27 e c.14 p.164-71: "A analogia de ser".

[36] Cf. MARCELO DO MENINO JESUS, o.c., p. 27 e c.8 p. 89-98.

[37] Cf. J.BARUZI, o.c., p. 19.

[38] Cf. PH.CHEVALIER, 1.c.

[39] J. BARUZI, o.c., p. 471: "O esforço promovido por nós além de toda maneira de ser é considerado como devendo nos fazer entrar em Deus. A fé é um abismo".

[40] A este respeito veja Subida II 16,7: "[...] todas estas formas já ditas, sempre em sua apreensão se representam, segundo dissemos, debaixo de algumas maneiras e modos limitados, e a Sabedoria de Deus, com a qual se há de unir o entendimento, não admite modo ou forma, não podendo ser encerrada por algum limite

ou inteligência distinta e particular, porque é totalmente pura e simples. E como se requer para unir dois extremos, qual é a alma e a divina Sabedoria, que se estabeleça entre eles um certo meio de semelhança, conclui-se que também a alma deve estar pura e simples, não limitada nem presa a alguma inteligência particular, nem modificada com algum limite de forma, espécie ou imagem. Assim como Deus não pode ser encerrado sob imagem nem forma, nem sob inteligência particular, tampouco a alma, para unir-se a Deus, ha de estar presa sob forma ou inteligência distinta".

[41] Talvez esteja aqui a explicação e aplicação do que o Doutor Místico diz no famoso texto de Subida II 15,4: "faltando o natural à alma enamorada, logo se infunde do divino, natural e sobrenatural, porque não existe o vazio na natureza".

[42] Neste texto principalmente se quis fundamentar, dentro da chamada 'escola carmelita', a hipótese da 'contemplação adquirida'. Porém é um assunto muito marginal a nosso tema. Pode-se encontrar referências particulares na bibliografia.

[43] Cf. PIERRE BLANCHARD, La Christ Jésus dans la spiritualité de Saint Jean de la Croix: La Vie Spirituelle (1945) n.2 p.131-43.

[44] Cf. J. BARUZI, o.c., p.19; ibid., p. 458: "por uma submissão da fé mística à fé dogmática"; ibid., p.456: "e deste modo se combinam a mais grosseira submissão a uma autoridade externa e a íntima elaboração, para a qual não preexistia matéria alguma".

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



OS DEMAIS LIVROS.

[45] O paralelo entre uns e outros são apresentados muito exatamente por Eugênio de São José em seu estudo A contemplação de fé segundo "Subida do monte Carmelo": O Monte Carmelo (Burgos) (1928) n.4 p. 152-62.

[46] A importância capital do amor aparece indicada, por exemplo, no seguinte texto: "A contemplação é ciência de amor, a qual, como dissemos, é notícia infusa amorosa de Deus, e que juntamente vai ilustrando e enamorando a alma até eleva-la de grau em grau a Deus seu Criador" (Noite Escura II 18,5).

[47] A outra redação B oferece algo distinto: "se as verdades que infundiste de meu Amado em minha alma, encobertas em obscuridade e trevas - porque a fé, como dizem os teólogos, é hábito obscuro -, já manifestasses com clareza, de modo que o que me comunicas em notícias informes e escuras, mostrasses e descobrisses em um momento, apartando-te destas verdades - porque ela é coberta e véu das verdades de Deus -, formada e acabada, volvendo-as em manifestação de glória. Diz, pois, o verso ", etc..

[48] M. LABOURDETTE, o.c., p.16; Revue Thomiste (1937) p. 48 e 200.

[49] GABRIEL DE SANTA MARIA MAGDALENA, La mistica teresiana (Firenze 1934) p. 143.

[50] A este propósito M. LABOURDETTE diz (o.c., p.16): "O Santo insiste ainda em distinguir na fé os dois elementos que já conhecemos: um, o que cai dentro de nosso conhecimento natural, que passa necessariamente pelos sentidos - neste caso, pelo ouvido corporal -; outro, o que diz a fé, "a substância apreendida" que chama à porta do ouvido espiritual, a qual chegou precisamente pela virtude da fé".

[51] Veja a este propósito Cântico 38,9 : "a contemplação é obscura [...] na qual [...] ensina Deus ocultíssima e secretissimamente à alma, sem ela saber como, o que alguns espirituais dizem entender não

entendendo. Porque isto não é feito pelo entendimento chamado pelos filósofos de ativo, cuja obra está situada nas formas e imagens e apreensões das potências corporais; mas faz-se no entendimento enquanto possível e passivo, no qual, sem receber as tais formas, etc., só passivamente recebe inteligência despojada de imagem, a qual lhe é dada sem nenhuma obra nem ofício ativo seu".

[52] Escreve J. BARUZI, o.c., p. 684: "Efetivamente, é fácil observar que em Chama descreve o grau mais alto de todos os estados que analisou em Cântico [...]; as expressões de desposório e de matrimônio espiritual que dominam em Cântico jogam um papel muito secundário em Chama".

[53] Veja GABRIEL DE SANTA MARIA MADALENA, L'union transformante: La Vie Spirituelle (1937), fascículo dedicado exclusivamente a São João da Cruz: ID. L'union de transformation dans la doctrine de S. Jean de la Croix: La Vie Spirituelle (1925); e os capítulos correlativos de sua obra San Giovanni della Croce, Dottore dell'Amore Divino (Firenze 1937).

▪ *Anterior*

▪ *Índice*