

## A VONTADE NA DOCTRINA DE JOÃO DA CRUZ

*Marcelo Martins Barreira, doutor pela Universidade Estadual de Campinas e Professor da UFES.*

**RESUMO:** *João da Cruz valoriza a vontade em sua doutrina sobre a vida espiritual. O artigo analisa a função da vontade na contemplação mística conforme a reflexão apresentada em sua obra Subida do Monte Carmelo. O valor da contemplação reside exatamente em sua capacidade de unir a alma com Deus numa experiência frutiva. A influência da contemplação na vontade, em conformidade com o modo divino presente na alma, faz esta participar do amor suave decorrente dessa união, pois priva a vontade de sua capacidade natural de operar.*

**Palavras-chave:** *João da Cruz, filosofia da religião, filosofia.*

**ABSTRACT:** *John of the Cross highly values the will in his doctrine about the spiritual life. The article aims to analyze the function of the will in mystical contemplation, according to Saint John's reflections in his book Ascent of the Mount Carmel. The value of contemplation lies precisely in its capacity to unite the soul with God in a fruitful experience. The influence of contemplation, in accordance with the divine order present in the soul, allows the will to participate in the mild love deriving from this union, for it deprives the will of its natural capacity to act.*

**Key-words:** *John de la Cruz, philosophy of religion, philosophy*

Em que pese a indeterminação das múltiplas influências teóricas no pensamento de João da Cruz, sua doutrina sobre a estrutura da alma, mais do que enfatizar sua divisão principal, em sensível e espiritual, e suas subdivisões, importa ter presente sua visão unitária; isto, caso suas partes não estejam em desarmonia, pois, nesta situação, tão-só a *noite escura da contemplação* poderá restabelecer satisfatoriamente sua harmonia originária. De início, com referência à estrutura da alma, vale dizer que, malgrado a estrutura da alma apoiar-se na terminologia escolástica (LUCIEN-MARIE, 161, n.1), apropriando-se de sua lógica e metafísica<sup>1</sup>, nosso autor jamais apresentou sua concepção antropológica de forma organizada e sistemática<sup>2</sup>. Quiçá devido ao seu interesse pelo crescimento espiritual, sublinhando a dinâmica da alma e seus diversos níveis, mais que sua estrutura.

João da Cruz entende que a alma se divide em parte sensível (sensual, externa e inferior), que inclui o corpo e os sentidos externos e internos, e em espiritual (racional, interna e superior), as potências espirituais e a substância da alma. Em síntese, na parte sensível, além dos cinco sentidos externos, há os internos: a imaginação e a fantasia. No tocante à espiritual, subdivide-se em: *entendimento*, ativo e o passivo, em que acontece a notícia geral e obscura da contemplação; a *vontade* — por extensão, os apetites e as paixões —, a ser ordenada pela razão; a *memória* e sua capacidade de apreensão, cuja função é acolher a comunicação divina; por fim, a *substância da alma*, ponto de convergência dessas potências espirituais.

Com relação à parte sensível da alma, cabe ressaltar que o corpo corruptível pesa (2N 1, 2), inibindo o crescimento espiritual da alma quando nele se compraz, não agradecendo a Deus pela *beleza, graça, elegância, constituição corporal e todos os outros dotes corporais* (3S 21, 1). Assim, a alma, estando unida ao corpo, cuja natureza é *doente e corrompida* pela queda de Adão (CB 23, 2-6), não fica suscetível nem do conhecimento direto de Deus, nem de receber suas comunicações. Por conta disso certas experiências extraordinárias nesta vida, mesmo sob intervenção direta de Deus, não serão percebidas pela alma sem que nela se dê uma intervenção igualmente extraordinária de Deus, suprimindo as funções naturais da alma dependentes da limitação corporal (2S 24, 3)<sup>3</sup>; também para Tomás, o afastamento dos sentidos seria indispensável à visão direta e essencial de Deus (*Sobre a verdade* XIII, 3).

Em João da Cruz, o conhecimento natural do mundo parte da experiência sensível (1S 3, 3); antes dele, porém, essa posição aristotélica (*Sobre a alma* III, 429a10-432a14) de que o conhecimento intelectual deriva da sensação e

<sup>1</sup> Os conceitos de substância e acidentes, causa e efeito, potência e objeto, hábitos e atos, necessário e contingente, entendimento ativo e passivo; enfim, aceitando que as experiências místicas envolvam *conhecimento e amor* (2S 13, 4; 2N 12, 2-7; ChB 3, 22-39); por isso, eventualmente, será útil uma espécie de contraponto com a perspectiva tomasiana.

<sup>2</sup> Tarefa empreendida por Steven Payne (1990, pp. 16-49), servindo como esteio na análise do tema neste capítulo.

<sup>3</sup> Urbina analisa o *extraordinário* em João da Cruz: *Trata-se de uma ação ou influência divina extraordinária, recebida na alma passivamente. É um fenômeno extraordinário no sentido de que supera a ação ordinária das energias da alma, ainda que estejam elevadas pela graça e pelas virtudes. É neste sentido uma graça (atual) extraordinária. Trata-se, pois, de um conceito de sobrenatural que poderia chamar-se de segundo grau, porque é uma nova e extraordinária operação de Deus numa alma que já está inserida no sobrenatural essencial* (grifo no original, 1956, pp. 198-199); pois, pela graça (ordinária), a criatura já participa da vida divina (VAZ, 2000, p. 23, n. 24).

implica na recepção da forma ou espécie da coisa conhecida foi seguida pelos escolásticos, principalmente após Tomás de Aquino<sup>4</sup>.

A alma nada conhece sem imagens, pois depende do corpo enquanto potência espiritual. O entendimento precisa recorrer a elas na presente vida. Portanto, no caso de um órgão lesionar-se, o entendimento fica impedido de operar - ainda que não se utilize diretamente de nenhum órgão corporal. Segundo o Aquinate (S. T. I, 14, 2), a coisa sentida e o sujeito que sente formam uma unidade na espécie sensível<sup>5</sup>. O material fornecido pelos sentidos produzirá o conhecimento sensível. Após este conhecimento acontecerá, num nível superior e mais perfeito, o conhecimento intelectual, cuja relação entre a coisa conhecida e o sujeito que conhece produz a espécie inteligível, capacitando a alma para que entenda as coisas extramentais (que não entram fisicamente no espírito); assim, o entendimento compreende, o quanto possível, a forma e essência de cada coisa, possuindo-as imanentes em si. Desse modo, a verdade não está nas coisas ou no entendimento mas na adequação entre estes, que se assemelham entre si<sup>6</sup>.

Numa perspectiva tomasiana, a racionalidade caracteriza o homem e é seu elemento mais nobre. Contudo, esta racionalidade, por si só, é insuficiente para ele alcançar a perfeição moral, desencadeando uma dinâmica em seu interior que suscita (naturalmente) o entendimento e a vontade como determinantes à realização de sua liberdade. A vontade traduz-se pelo apetite natural do bem, ou melhor, daquilo que toma como seu bem, amando-o livremente por suas escolhas. Aí, no plano dos passos concretos, reside o caminho que cabe ao homem percorrer para ser o que é, plenamente livre.

Tomás de Aquino divide o elemento racional conforme esteja no plano do conhecimento ou da ação. No primeiro caso a razão especulativa dedica-se ao conhecimento da verdade. Na segundo, uma razão prática cujo fim último é o bem. A razão prática conhece espontaneamente o bem, *fim último* ao qual o homem aspira. O agir humano visa um fim ou bem, objeto da vontade. A afetividade, subordinando-se ao comando da razão, é o lugar natural de certos hábitos: *a temperança e a fortaleza, virtudes cardeais, são hábitos impresos pelo espírito na sensibilidade, sob seu duplo aspecto, concupiscível e irascível* (MENESES, 2000, pp. 44-45)<sup>7</sup> – distinção assumida por João da Cruz

<sup>4</sup> *Nihil est in intellectu nisi prius fuerit in sensu* (S. T. I, 84. 6; 85, 1); ver, ainda, FERREIRA, 2001, p. 123.

<sup>5</sup> A espécie sensível é a alteração que os agentes físicos produzem nos sentidos, formando uma imagem do objeto percebido (FERREIRA, 2001, p. 123).

<sup>6</sup> Consoante a célebre expressão *adaequatio rei et intellectus* (*Sobre a verdade* I, 3).

<sup>7</sup> Foi Platão quem expôs, no Livro IV da *República*, as três partes da alma: a concupiscível; a irascível e a racional. A parte dos apetites, ou concupiscível, faz o homem obedecer, quer dizer, obriga-o a beber na sede; comer, na fome; desesperar-se, ao ter medo. A parte racional e superior responsabiliza-se pelo comando, pelo cálculo e pela capacidade de o homem agüentar a imposição das paixões, desejos e apetites. Platão diz que muitos não a alcançam plenamente; outros, só em idade avançada. A parte irascível, não corrompida pela má educação, ajuda a razão a governar, assistindo-a. A ira é, de pronto, posta por Glauco na parte concupiscível — mas Sócrates observa que muitas vezes vai contra os desejos, ao suportar fome e sede ou ao sentir-se vítima da injustiça —; as paixões, contrárias à razão, forcem o homem a agir contra ela que, por sua vez, autocensura-se, irrita-se e luta contra as paixões. Logo, o elemento irascível é positivo quando vinculado à razão, à semelhança de um cão ao obedecer a seu pastor. O concupiscível é responsável pela insaciedade ante as riquezas e os prazeres corporais, por isso, quando domina o indivíduo, a pessoa é escrava deste; ao inverso, caso domine o elemento racional, o melhor, a pessoa assenhora-se de si (JAEGER, 1989, pp. 551-558).

(CB 20-21, 4), ainda que pouco repetida (3S 29, 2-4). Os hábitos são um modo de alguém ser, disposições ou capacidades da alma (S. T. I-II, 49-54); inclinações, orientações estáveis difíceis de remover; diferentemente das disposições instáveis semelhantes a saúde ou a doença (MENESES, 2000, p. 48; VAN STEENBERGHEN, 1990, pp. 142s). Qualidades que facilitam, assistem e orientam as operações das potências espirituais, sobretudo da vontade, embora não as executem: *Hábito não é outra coisa do que habilidade para o ato* (S. T. III, 31, 2, 4, corpo). Adquirem-se hábitos pela repetida execução de atos; inclinando-se a bem agir (adquirindo virtudes) ou dispendo a vontade para mal agir ou agir contra sua natureza (vícios).

A vontade se orienta para o bem cujo conhecimento é claro para o entendimento. No entanto, por não se conhecer a Deus em sua essência, o exercício ordinário da vontade torna-se incapaz de buscá-lo como Ele é (3S 12, 1-3). Face a isso, João da Cruz condiciona a perfeição moral ao aprofundamento teologal. A purificação da vontade abrange mas não se esgota nos bens morais<sup>8</sup>. Em razão de os hábitos ou virtudes morais serem concreções derivadas das potências, o método ascético-moral, busca a perfeição moral, dispersando a atenção da alma pelos diversos setores da vida moral.

As virtudes teologais, inversamente, por unirem a alma inteira diretamente com Deus, são atitudes que enfocam e afetam sua íntima estrutura, onde não alcançam suas habilidades naturais<sup>9</sup>. Assim, tendo-se em vista a comunhão divina, quanto mais a alma adquire as virtudes morais por uma diligente atitude teologal, tanto mais é forçoso um amor obscuro na vontade correspondente à obscuridade comunicada ao entendimento (1N 10, 6; 11, 1; 2N 5, 1; 11, 4; 12, 2; 5-7; 13, 2; 16, 14).

O entendimento, ocupando-se com notícias particulares e distintas, não recebe as comunicações divinas, gerais e obscuras, promovendo um duplo dano à alma: privá-la *do espírito de Deus* e, ademais, tais notícias *cansam, atormentam, obscurecem, sujam, enfraquecem e chagam a alma em que vivem* (1S 6, 1)<sup>10</sup>; *não podendo caber dois contrários no sujeito da alma* (2N 5, 4), pois, a obscuridade das criaturas e a luz divina opõem-se mutuamente, sem qualquer semelhança entre si. Conseqüentemente, a luz da divina união não se faz presente a ela enquanto não se lhe erradicarem as afeições das criaturas (1S 4, 2; 6, 1-4; 2N 5, 4; 9, 2). Do mesmo modo os apetites, quando centrados nas espécies sensíveis, ficam desordenados, impedindo a vontade de unir-se com Deus pelo amor.

<sup>8</sup> No terceiro livro da *Subida*, os capítulos dedicados à vontade-caridade (16-45) agrupam os bens em terrenos e celestiais, consoante seu caráter mais natural ou espiritual. Há, no primeiro grupo, os três primeiros tipos de bens: os temporais (18-20); os naturais (21-23) e os sensuais (24-26); o segundo, mais espiritual, inclui outros três gêneros de bens: os morais (27-29); os sobrenaturais (30-32) e os espirituais (33-45).

<sup>9</sup> Assim, os hábitos infusos transformam a natureza da alma.

<sup>10</sup> Danos que os apetites causam à alma no primeiro livro da *Subida*: privação do espírito de Deus (cap. 6), cansaço e fadiga (cap. 6), tormento (cap. 7), escuridão e cegueira (cap. 8), impureza (cap. 9), enfraquecimento na virtude (cap. 10).

A união de semelhança com Deus é a união da vontade divina com a humana (1S 5, 3; 2N 11, 3; CB 38, 3-4; ChB 3, 24), o que não se traduz, em absoluto, numa negligência quanto à dimensão noética da contemplação, haja vista o estreito vínculo entre entendimento e vontade na vida espiritual (CB 38, 5). Em 1 *Subida* 8, 2, memória e vontade, *segundo suas operações, dependem do entendimento*. De igual modo, *o entendimento e as outras potências não podem admitir ou negar nada sem que nisso haja vontade* (3S 34, 1). João da Cruz valoriza a vontade, apesar de sua difícil doutrina sobre ela<sup>11</sup>, atenuada pela interrelação entre as potências; todas elas, baseando-se num mesmo quadrante teórico (3S 34, 1).

O *Cântico Espiritual* demonstra com nitidez o desenvolvimento da vida espiritual como um caso de amor, num relacionamento amoroso entre o divino e o humano, evidenciando o tom afetivo na experiência contemplativa, no mínimo, tão relevante quanto sua qualidade noética —haja vista a diferença de abordagem na *Noite* e no *Cântico* quanto à purificação passiva; naquela obra acentua-se a obscuridade da fé e nesta, a ausência de amor (caps. de 8 a 11)<sup>12</sup>.

Na reflexão em torno da vontade, as afeições e sentimentos da alma ajudam a compreendê-la; outros termos reafirmam o relevante papel da afetividade na vida espiritual, a saber: querer; concupiscência; gosto; cobiça; ânsias; desejos; fome; afeições; etc. (RUIZ SALVADOR, 1968, pp. 581-585), sendo *apetites* e *paixões* os principais.

Ante a absoluta diferença entre o Deus e o ser finito, sua semelhança pode apenas ser entrevista na expressão *ferida de amor* (MOREL, 1960, v. II, p. 234), que fundamenta o desejo e a possibilidade do retorno da criatura à origem de seu ser em Deus<sup>13</sup>. Ferida que faz a alma reconhecer a origem de seu desejo em Deus, convertendo-se pouco a pouco, no curso da experiência, em *ânsia de amor* por Ele (MOREL, 1961, v. III, p. 75). O desejo que, desprendido do imediato e longe dele, funda tal aspiração se debate entre a fascinação do nada, com seus desequilíbrios e confusão face ao risco de aniquilação psíquica e moral (MOREL, 1960, v.. II, pp. 92 e 104), e a vertigem da perfeição.

Para se abordar como os desejos afetam a vontade, serão analisados num único bloco os *apetites sensíveis* e as *paixões*.<sup>14</sup> Para isso, é preciso respon-

<sup>11</sup> Para melhor entender os raciocínios do autor, convém distinguir quatro planos ou níveis, que misturam suas respectivas capacidades no exercício do amor: a) Caridade sobrenatural: É a força do Espírito Santo, a graça que impulsiona e guia todo o processo. Centraliza o amor em Deus, abarca o horizonte, incluindo novos objetos, estabelece hierarquias de valor, cura e potencializa as fontes psíquicas da afetividade humana. b) Vontade: Inclui a eleição e a decisão livres, a valorização de realidades do espírito, capacidade de se dar e de realizar ações generosas e sacrificadas, que não compensam à sensibilidade. c) Afetividade sensível: Desdobramento da energia afetiva no plano da sensibilidade. Têm objetivos próprios e diretos, com uma ampla gama de atrações e repugnâncias. Aqui residem as paixões. Daqui tira o apetite, como atuação da energia passional, de forma autônoma e despersonalizada. d) Sexualidade: Como tendência sensível e passional, faz parte da categoria anterior. Dada sua especial força e amplitude, seu enraizamento no corpo, seus desvios, trata-a como setor particular (grifo no original, RUIZ SALVADOR, 1995, pp. 226-227).

<sup>12</sup> RUIZ SALVADOR, 1995, p. 51.

<sup>13</sup> O conceito de amor como desejo do que falta, a posse eterna do bem — que denota o ímpeto do homem em seu amor pelo divino enquanto *eros* e não *ágape* —, remonta a Platão no *Banquete* e no *Fedro* (MOREL, 1960, v. II, p. 288).

<sup>14</sup> Ferrater Mora (1994, v. 1, p. 836) disserta a respeito da historicidade da distinção entre desejo e apetite.

der à seguinte questão: seriam estes a simples tendência ou ação de cada potência referida ao seu objeto ou às faltas morais? Ou, noutras palavras: seriam a afetividade sensível desviada ou uma inclinação da alma?

Em que pese não serem definidos de maneira precisa nas obras joãoocrucianas, do ponto de vista moral pode-se dizer que os apetites são neutros<sup>15</sup>, nem bons nem maus. Atraídos por *gostos e satisfações* dos sentidos —o olfato pelo perfume, o tato pelas coisas delicadas e macias, o gosto por algo saboroso, etc.— e marcados pela intensidade de sua aderência afetiva, fazem da parte sensível *a casa de todos os* apetites (1S 15, 2)<sup>16</sup>; por conta disso, são ainda redundantemente denominados de *apetites sensíveis*<sup>17</sup>.

Quanto às paixões, parecem ser o impacto afetivo na alma dos movimentos do apetite pela apreensão de um bem ou pelo afastamento de um mal. Enquanto tais, também não têm nenhum sentido pejorativo, sobretudo ao entendê-las simplesmente enquanto a tendência dos apetites sensíveis a seus respectivos objetos<sup>18</sup>.

Convém, no entanto, examinar as paixões —gozo, dor, esperança e temor (1S pról, 7; 13, 5; 2S 21, 8; 3S 16, 6; 1N 13, 15; CB 20-21, 4.9-10; 26, 18) — na ótica tradicional, sob a qual nosso autor as concebe (GARCIA, 1990, p. 158); ademais, *onde vai uma atualmente, também vão as outras virtualmente* (3S 16, 5). Conforme Cícero<sup>19</sup> e Agostinho (GILSON & BOEHNER, 1982, p. 188), diante da posse do bem, tem-se o gozo (presente)<sup>20</sup>; não o conseguindo, provoca-se o desejo<sup>21</sup> de consegui-lo; sendo pouco provável sua aquisição, engendra-se esperança ou desespero (futuro). Diante do mal tem-se tristeza ou dor (presente)<sup>22</sup>; na dificuldade de evitá-lo, audácia ou temor (futuro). Tomás, posto que enumere onze paixões, vê as quatro acima como principais (S. T. I-II, 25, 4); conforme ressalta Maritain: as enumeradas por Boécio e citadas por João da Cruz (1931, p. 102, n. 1).

Uma vez orientadas pela razão, as paixões contribuem à riqueza e fortaleza da alma. Similarmente, tem-se o mesmo ante os apetites; estes, quando ordenados, são fundamentais à união (1S 8, 1-3; 9, 6; 3S 16, 2; 26, 5-6; 29, 2; 1N

<sup>15</sup> Às vezes, emprega *apetites* num sentido indiferente, nem positivo nem negativo, apenas uma inclinação natural do afeto (2N 11, 4; ChB 2, 34); outras, num sentido positivo: *apetite de Deus* (1S 10, 1; ChB 2, 34); *de imitar a Cristo* (1S 13, 3).

<sup>16</sup> O apetite joãoocruciano é um *dinamismo da psiquê do homem*, próprio de sua condição animal (CAPANAGA, 1950, pp. 157-161).

<sup>17</sup> A despeito de referir-se aos *apetites espirituais* ou *da vontade* (2N 11, 3; CB 28, 8; 40, 1).

<sup>18</sup> Também para Tomás as paixões não seriam intrinsecamente más (MENESES, 2000, p. 33).

<sup>19</sup> Ferrater Mora (1994, v. 1, p. 836). remete esta doutrina das paixões fundamentais também a Zenão de Cítio.

<sup>20</sup> O amor e o gozo são duas orientações do afeto que marcam sua dinâmica fundamental: o amor é dom, o gozo é posse; o amor busca união, o gozo, satisfação. Os quatro planos indicados antes podem ser vividos plenamente em chave de amor; e todos eles podem ser instrumentalizados e reduzidos a simples gozo, ou desfrute (RUIZ SALVADOR, 1995, p. 227). Por isso, o sentimento e o gozo, ao invés de serem excluídos da vida espiritual, são suscetíveis de uma dinamização teologal, quando a vontade os leva a se transcender e se abrir ao amor (RUIZ SALVADOR, 1995, p. 228); neste momento, o gozo de amor significará a extraordinária capacidade transformadora do amor de Deus (RUIZ SALVADOR, 1995, p. 315).

<sup>21</sup> É uma reação do *concupiscível*.

<sup>22</sup> Observa Josaphat que na *psicologia de São Boaventura e dos autores escolásticos*, o *apetite irascível designa a capacidade ou função de reagir diante do mal, dos obstáculos, tentando superá-los. Esse apetite se realiza primeiramente no plano sensível, mas se encontra transposto de maneira analógica ao domínio espiritual* (1995, p. 105).

6, 6; CB 20-21, 4; ChB 3, 72-75). Por conseqüência, no primeiro livro da *Subida*, é preciso que apenas os *desordenados* e *voluntários* (1S 8, 2-4; 11, 2-3; 12, 3-6; embora, via de regra, não acrescentarem-se tais adjetivos) sejam esvaziados, pois estes desviam a atividade afetiva de seu objeto ou tendem desordenadamente a ele. Isso é um dos motivos por que são longamente analisados nas páginas referentes à purificação da vontade, do cap. 16 até o fim do terceiro livro da *Subida*, em que se enunciam as diferentes formas de gozo ativo (3S 17, 1), isto é, *quando a alma entende distinta e claramente do que se goza* (3S 17, 1).

Portanto, ante à reciprocidade entre a vontade e o entendimento, a primeira visa um determinado objeto que este apresenta como de interesse; assevera João da Cruz: *nas operações e atos naturais da alma, a vontade não ama senão o que distintamente entende o entendimento* (ChB 3, 49). Por isso, diante de um bem mais elevado abandona-se um prazer: *A fortaleza da alma consiste em suas potências, paixões e apetites, tudo governado pela vontade* (3S 16, 2).

O inverso igualmente acontece: a intensidade de desejos obscurece a mente, fixando sua atenção num objeto que rejeitaria caso estivesse em outras circunstâncias (1S 8, 1-7; 12, 5; CB 16, 4-7; ChB 3, 70-75). Isto é, ao dominar a alma, a paixão a direciona; para onde esta for, *irá também toda a alma e a vontade e as outras potências, e viverão todas cativas em tal paixão* (3S 16, 6). Quer dizer: os apetites e paixões desregrados restringem a liberdade da alma; o que evidentemente se desdobra em sua relação com Deus.

Para a divina união, a velha *forma* vinculada às criaturas precisa ser expelida a fim de que o divino amor infunda sua nova *forma*, esta, sim, unificará a afetividade, habilitando-a e a dirigindo para encontrar-se com Deus (1S 4, 3; 5, 2.7; 6, 2; 14, 2; 1N 11, 1; 2N 4, 1-2; 8, 2-4; 9, 1-3; 11, 1-4; 13, 11; CB 28, 1-4): *O que ama criatura tão baixa, fica como aquela criatura, e de alguma maneira mais baixo ainda, porque o amor não só iguala, mas sujeita o amante ao que ama* (1S 4, 3).

Contudo, face aos danos dos apetites na natureza humana, que exigem o despojamento da vontade *de todos seus velhos querer e gostos de homem para que seu obrar de humano se torne em divino* (1S 5, 7), a afetividade é positiva. Não é o mesmo aniquilar e reformar; o interesse de nosso autor é de apenas reorientar os apetites e as paixões quando *desordenados* e *voluntários*. Digno de nota a este respeito é a correção feita em 1S 3, 1: os apetites necessitam ser *apagados ou, melhor dizendo, mortificados*. O esforço é *para que deveras chegue a Deus por união de vontade por meio da caridade; porque nela se manda ao homem que todas as potências e apetites e operações e afeições de sua alma empregue em Deus* (3S 16, 1). Daí o valor da afetividade ante a união da alma com Deus, satisfazendo *seus apetites e potências* (CB 35, 4); ora, isto só faz sentido ao não se eliminarem os apetites.

Diante do exposto, infere-se que a noite escura não se traduz, em absoluto, num estéril e contraproducente excesso de penitências, mas numa mortifi-

ficação dos apetites que aumente na alma a intensidade de seu amor por Deus (BARUZI, 1931, pp. 419-426; JUAN DE JESUS MARIA. 1943, pp. 71-72).

Mais que renúncias materiais ou bloquear a tendência desordenada, a *noite* visa lançar a alma à plenitude em Deus impulsionada por um novo amor. Sintetiza Baruzi: *A luta contra os sentidos está condenada ao fracasso se não for completamente transfigurada por uma espécie de triunfo de um amor sobre outro amor. Triste é a vitória de uma alma que renuncia, mas sem estar animada por nenhum novo ardor* (BARUZI, 1931, p. 412).

A finalidade da contemplação mística é, portanto, a experiência frutiva de Deus (FLOUCAT, 1980, p. 21)<sup>23</sup>; noutros termos: ela é apelo a uma união em que prevalece a participação e fruição (VAZ, 2000, p. 16). Decerto, porém, o pensador espanhol não propõe um emocionalismo irracional ao relacionar vontade e apetite. Ora, sentimento não é critério de vida espiritual; aliás, conforme Capanaga: *quanto é mais perfeita a vida do espírito, se dá maior compenetração entre a faculdade de conhecer e amar. O amor busca igualar-se com a inteligência, a compenetrar-se intimamente com o mundo objetivo*<sup>24</sup>. Portanto, o entendimento está sempre presente e atuante devido à necessária unidade das potências (ChB 3, 49).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGOSTINHO, S. *Confissões*. Vozes, Petrópolis 1999.
- \_\_\_\_\_. *La Trinitá*. Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1973.
- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Gredos, Madrid 1994, trad. de Calvo Martínez.
- ASTIGARRAGA, J. L., BORRELL, A. & MARTÍN DE LUCAS, F. J. *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*. Teresianum, Roma 1990 (edição eletrônica).
- BARUZI, J. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Alcan, Paris, 1931, 2ª ed. (trad. esp.: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Junta de Castilla y León, Valladolid 1991).
- BORD, A. *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*. Beauchesne, Paris 1971.
- BOUILLARD, H. "La 'sagesse mystique' selon Saint Jean de la Croix." **In:** *Recherches de Science Religieuse* L (1962) 481-529.
- \_\_\_\_\_. "Mystique, métaphysique et foi chrétienne". **In:** *Recherches de Science Religieuse* LI (1963) 30-82.
- CAPANAGA DE SAN AGUSTIN, V. *San Juan de la Cruz. Valor psicologico de su doctrina*. s/ed., Madrid 1950.

<sup>23</sup> O *pati divina*, consoante a experiência frutiva e amorosa de Dionísio (*Nomes Divinos* II, 9; **apud:** CONTICELLO, 1991, p. 407).

<sup>24</sup> Embora não seja apenas uma lei psicológica conforme afirma Capanaga (1950, p. 227).

- CONTICELLO, C. G. "De Contemplatione (Angelicum, 1920). La thèse inédite de doctorat du P.M.-D. Chenu". In: *Rev. Sc. ph. th.* 75 (1991) 363-422.
- DAMIÁN GAITÁN, J. *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*. EDE, Madrid 1995.
- DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. Zahar, Rio de Janeiro 1990.
- \_\_\_\_\_. *A filosofia Medieval*. Loyola, São Paulo 1998.
- \_\_\_\_\_. *Pensar na Idade Média*. 34, São Paulo 1999.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofia*. Ariel, Barcelona 1994.
- FERREIRA, A. D'Arc. "A abstração em Santo Tomás de Aquino: uma investigação sobre a importância da abstração nos modos de inteligência". In: *Ágora Filosófica* 2 (2001) 120-135.
- FLOUCAT, Y. "Libres réflexions philosophiques sur l'expérience mystique de l'intimité divine". In: *Revue Thomiste* LXXX (1980)13-56.
- GARCIA, C. *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Monte Carmelo, Burgos 1990.
- GARDEIL, A. *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*. Victor Lecoffre, Paris 1927, 2 vols.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Traité de théologie ascétique et mystique. Les trois ages de la vie intérieure. Prélude de celle du ciel*. Cerf/Lévrier, Paris/Montréal 1951.
- GILSON, E. *La theologie mystique de Saint Bernard*, J. Vrin, Paris 1986.
- \_\_\_\_\_. & BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã*. Vozes, Petrópolis 1982.
- JAEGER, W. *Paidéia – A formação do homem grego*. Martins Fontes/Ed. Universidade de Brasília, São Paulo 1989.
- JOSAPHAT, C. *Contemplação e Libertação – Tomás de Aquino, João da Cruz, Bartolomeu de Las Casas*. Ática, São Paulo 1995.
- JUAN DE JESUS MARIA. "El díptico Subida-Noche". In: VV.AA. *Sanjuanística*. Studia, Roma, 1943.
- JUAN DE LA CRUZ, S. *Obras Completas*. BAC, Madrid 1982 (editada por Lucinio Ruano).
- LAIN-ENTRALGO, P. *L'Attente et l'espérance. Histoire et théorie de l'espérance humaine*. Desclée de Brouwer, Paris 1966.
- LE BLOND, J.-M. "Mystique et Théologie chez Saint Jean de la Croix". In: *Recherches de Science Religieuse* LI (1963) 196-239.
- LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH. *L'expérience de Dieu. Actualité du message de saint Jean de la Croix*. Cerf, Paris 1968.
- MARITAIN, J. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Desclée de Brouwer, Paris 1946, com o último capítulo tendo sido publicado na revista *Études Carmelitaines* 16 (1931) 62-109.
- MENESES, P. G. *O conhecimento afetivo em Santo Tomás*. Loyola, São Paulo 2000, Col. "CES", nº. 5.
- MOREL, G. *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*. Aubier, Paris 1960/1961, 3 vols.

- ORCIBAL, J. *San Juan de la Cruz y los Místicos Renano-Flamencos*. Fund. Univ. Esp./Univ. Pont. de Salamanca, Madrid 1987.
- PAYNE, S. *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism – An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1990.
- RUIZ SALVADOR, F. *Introducción a san Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*. La Editorial Católica, Madrid 1968.
- \_\_\_\_\_. *Místico e Mestre São João da Cruz*. Vozes, Petrópolis 1995.
- STEENBERGHEN, F. Van. *O Tomismo*. Gradiva, Lisboa, 1990.
- TOMÁS DE AQUINO, S. *Le Questioni disputatae. La verità*. Studio Domenicano, Bologna 1992.
- \_\_\_\_\_. *Suma de teologia*. BAC, Madrid 1947ss., 16 vols.
- TORRELL, J.-P. *Saint Thomas d'Aquin. Maître Spirituel*. Editions Universitaires/ Editions du Cerf, Fribourg-Suisse/Paris 1996.
- URBINA, F. *La persona humana en san Juan de la Cruz*. Instituto Social León XIII, Madrid 1956.
- VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. Loyola, São Paulo 2000, Col. "CES", nº. 6.
- VV. AA. *Diccionario de Espiritualidad*. Herder, Barcelona 1983, 3 vols.
- VV.AA. *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique – Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. Beauchesne, Paris 1932ss.