

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE

ELTON MOREIRA QUADROS

**DO SAGRADO À MÍSTICA NA OBRA DE SÃO JOÃO DA CRUZ:
UMA QUESTÃO DE MEMÓRIA**

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
DEZEMBRO DE 2012

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE

ELTON MOREIRA QUADROS

**DO SAGRADO À MÍSTICA NA OBRA DE SÃO JOÃO DA CRUZ:
UMA QUESTÃO DE MEMÓRIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Miranda de Almeida.

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
DEZEMBRO DE 2012

Quadros, Elton Moreira.

Q18s

Do sagrado à mística na obra de São João da Cruz: uma questão de memória. / Elton Moreira Quadros - Vitória da Conquista, 2012.

112 f.

Orientador: Jorge Miranda de Almeida.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade - PPGMLS, Vitória da Conquista, 2012.

Referências: F. 109-112.

1. São João da Cruz. 2. São João da Cruz - Memória mística do amor. 3. Subjetividade. I. Almeida, Jorge Miranda de. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós- Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.

CDD: 280.2

Catálogo na fonte: Juliana Teixeira de Assunção - CRB 5/1890

UESB - Campus Vitória da Conquista - BA

Título em inglês: From the sacredness to the mystique in Saint John of the Cross' work: an inquiry on memory.

Palavras-chaves em inglês: love. memory. mystique. Saint John of the Cross. Subjectivity.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Prof. Dr. Jorge Miranda de Almeida (presidente), Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva (titular), Prof. Dr. Ricardo Corrêa de Araújo (titular).

Data da Defesa: 12 de dezembro de 2012.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

ELTON MOREIRA QUADROS

**DO SAGRADO À MÍSTICA NA OBRA DE SÃO JOÃO DA CRUZ:
UMA QUESTÃO DE MEMÓRIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Vitória da Conquista, Bahia, 12 de dezembro de 2012.

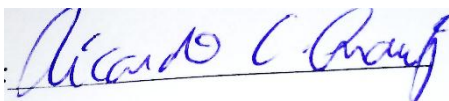
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Jorge Miranda de Almeida (UESB)
(Orientador)



Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva (UESB)



Prof. Dr. Ricardo Corrêa de Araújo (UFES)

A meu pai, Erivaldo, e minha mãe, Senhorinha Maria,
com todo o amor que vos devoto!

Totus tuus!

La memoria è la facoltà lacunare, ciò che sostiene è la continuità dell'io.

Cornelio Fabro

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Jorge Miranda de Almeida, pela parceria e respeito à minha singularidade!

Ao PPG em Memória: linguagem e sociedade, pela oportunidade de realizar em minha querida terra natal uma formação qualificada.

Aos professores do programa, especialmente o professor Edson Farias, por nos introduzir tão bem nas teorias de memória.

Agradeço pelas importantes contribuições aos Prof. Dr. Nilton Milanez e a Profa. Dra. Maria da Conceição no exame de qualificação.

Ao Prof. Dr. Ricardo Correa de Araújo e à Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva pela participação na banca de defesa.

À minha turma... Queridos colegas, realizar esse mestrado foi muito bom e isso se deve muito à companhia de vocês, especialmente, Frau Marson, Frau Bittencourt, Frau Figueredo, Katha, Kate, Ingrid, Milena, Dani, Nony, Karol, Luana, Érica, Mirela, Ruddy, Ricardo e Danilo!

Aos funcionários (e ex-funcionários) do programa, pela paciência e constante solicitude.

À minha família, especialmente meus irmãos Sueli e Elbson: a amizade de vocês é alimento constante para o meu coração!

Aos meus amigos, especialmente Bite, Caburé, Becker, Jhonny, Lucas, Rita Nunes, Do Carmo, Bethinha, Regina Ribeiro, Ive Lory, Ivy Araújo...!

A Dom Lourenço Fleischman, por me apresentar os santos carmelitas; aos meus diretores espirituais, Cônego Maurício (*in memoriam*), Frei Graciano (*in memoriam*), Pe. Paulo Ricardo, Dom João Cardoso, Monsenhor Carvalho, e ao meu pároco, Pe. José Mozart.

Ao Divino Amado, pelo amor!

RESUMO

Esta dissertação se propõe demonstrar a questão da memória na mística do amor de São João da Cruz. Para tanto, partimos da análise do sagrado e do tempo em sua relação estrutural com a memória e, fundamentalmente, buscamos apresentar a questão da subjetividade e do amor como elementos cruciais para a criação do *Eu* (ipseidade). Por isso, trabalhamos com a concepção de subjetividade do filósofo dinamarquês Kierkegaard, em que a subjetividade é compreendida como verdade, singularidade e interioridade. A mística de Cruz apresenta-se como um importante instrumento de reflexão sobre a subjetividade, por visar um caminho de verdade baseado na interioridade e na união amorosa com Deus, o Divino Amado. O amor apresenta-se como uma categoria definidora da relação, portanto, da possibilidade de pensar a alteridade e a responsabilidade como caminhos necessários para uma vivência existencial autêntica. Tanto na questão da subjetividade quanto na questão do amor o pensamento de Kierkegaard consiste num interlocutor para compreendermos a mística do amor de Cruz, uma vez que a singularidade e a interioridade ao lado do amor são pontos cruciais para ambos na conquista do *Eu*. A mística aparece também como um caminho do sagrado que possibilita ainda mais esse desenvolvimento do *Eu*, na medida em que, mesmo apontando um esvaziamento do eu pretensamente “soberano”, sempre aponta para uma união entre o místico e o divino; partimos de uma reflexão sobre a memória, a partir do pensamento de Ricoeur, em que esta consiste num campo multidimensional em que o tempo entra como elemento fundamental, seja por conta da memória partir do passado, como também para servir como mobilizadora de significados e ressignificações no âmbito do sagrado e também no da subjetividade. A memória em Cruz é compreendida como uma faculdade do espírito que garante a relação com os outros e com o Outro (absoluto, Deus), ao mesmo tempo em que possibilita a afirmação da subjetividade que tem seu ápice na união mística de amor.

PALAVRAS-CHAVE: Amor, memória, mística, São João da Cruz, subjetividade.

ABSTRACT

This thesis proposes an inquiry on the question of memory in Saint John of the Cross' mystique of love. In doing so, we start from the analysis of the sacredness and of the time within their structural connections with the memory. Besides, we present the question of subjectivity and of love as crucial elements to the creation of self. With this in mind, we use danish philosopher Kierkegaard's conception of subjectivity, in which it is understood as truth, singularity and interiority. For this reason, Cross' mystique is presented as an important instrument of reflection on subjectivity, because it seeks a way of truth based on interiority and on the loving union with God. Love is a defining category of relationship, and, therefore, of possibility to think alterity and responsibility as necessary ways to an authentic spiritual life. Concerning both subjectivity and love, Kierkegaard's thought is an interlocutor for us to understand Cross' mystique of love, since singularity and interiority alongside love are crucial aspects for the conquest of self. The mystique appears also as a way of the sacredness that enables this development of self, and, in despite that indicates an emptying of the supposedly "sovereign" self, it always points to a union between mystique and divine. In this case, we must take into account a reflection on memory as pointed by Ricoeur's thought; it is considered as a multidimensional camp in which time takes part as a fundamental element, because memory either comes from past or redefines meanings in the sacredness and subjectivity's sphere. The memory in Cross' works is understood as a faculty of the spirit that guarantees the relationship with the Other (the absolute, God), at the same time that allows the affirmation of subjectivity that culminates in the mystique union of love.

KEYWORDS: Love, memory, mystique, Saint John of the Cross, subjectivity.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. A MEMÓRIA E O SAGRADO	19
2.1 A questão da memória.....	19
2.2 A questão do sagrado.....	33
2.3 A memória no catolicismo: um enfoque a partir da liturgia	38
3. SUBJETIVIDADE E MÍSTICA	49
3.1 A questão da subjetividade	49
3.2 O caminho sagrado da mística.....	57
3.2.1 mística especulativa.....	59
3.2.2 mística mistérica.....	67
3.2.3 mística profética.....	72
3.4 A mística de João da Cruz.....	75
4. AMOR E MÍSTICA	82
4.1 A questão do amor.....	82
4.2 O amor crístico	87
4.3 A união mística de amor em São João da Cruz	90
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
6. REFERÊNCIAS	107

1. INTRODUÇÃO

O que pode haver de importante e de original em recuperar o pensamento de um autor espanhol do século XVI que viveu e escreveu dentro da estrutura da religião católica? Qual interesse a obra mística de São João da Cruz pode despertar nesses nossos tempos pós-modernos? Será mesmo “útil” escarafunchar essa proposta de amor místico?

Se pensarmos a partir da ótica da eficiência, do utilitarismo, da técnica e da superficialidade que dominam os tempos de hoje, levando os indivíduos à subjetivação, certamente entenderíamos ser esta dissertação mais um obra diletante das ciências humanas. Por outro lado, quando nos pomos a caminho de uma verdadeira reflexão, compreenderemos que a obra de Cruz nos faz retomar temas profundos e urgentes para os nossos dias e para os homens de todos os tempos, visto que a questão da subjetividade, que abordamos com base nas ideias do filósofo Kierkegaard, da memória, que fundamentamos em um diálogo entre Ricoeur e a obra do próprio Cruz, e do amor constituem pontos centrais para a existência de uma vida autêntica.

Para Kierkegaard, a individualidade humana é o fundamento da subjetividade. A partir de sua existência e de como o homem enfrenta a tarefa de criar-se, dá-se a singularidade. A memória consiste no eixo estrutural que possibilita ao homem constituir-se e, ao mesmo tempo, encontrar a abertura para o outro, na responsabilidade que só no amor pode encontrar sentido.

Apresentar essa discursão que perpassa do sagrado à mística do amor de Cruz em sua articulação com a memória constitui o principal objetivo desta dissertação.

Realizamos, no primeiro capítulo, uma reflexão sobre a memória e o sagrado, demonstrando a estreita conexão existente entre esses conceitos. Outro fator importante consiste na percepção do tempo, tanto quando tratado na ótica da memória, a partir da contribuição de Aristóteles e Ricoeur, quanto na concepção de sagrado.

Esse trinômio memória-sagrado-tempo torna-se, portanto, o primeiro caminho de abordagem do pensamento de Cruz, como elementos indispensáveis da relação do transcendente e do imanente no homem, abordados pelo místico espanhol entrelaçando a continuidade doutrinária do catolicismo e o acento típico da interioridade de toda a tradição mística ocidental.

As contribuições de Mircea Eliade e Rudolf Otto são fundamentais para articular o sagrado, o tempo e a memória.

Procuramos compreender, com Eliade, a questão do sagrado, a partir de sua oposição ao profano, apresentada nos livros *O sagrado e o profano* e *Tratado de historia de las religiones I*, em que emerge o conceito de hierofania, uma compreensão de que, no sagrado, há como que uma manifestação de um sentido “transcendente” nas coisas, nos objetos, nos seres.

Uma grande hierofania se dá com o tempo sagrado. Se, no tempo profano, tem-se a cotidianidade da sucessão temporal, no tempo sagrado, eminentemente marcado pelas celebrações e divisão particular do calendário, existe sempre um senso, um desejo de organizar o tempo de modo que o passado, o presente e o futuro não mais são compreendidos dentro de uma sucessão, mas podem ser vivenciados no presente de um ritual, possibilitando, por exemplo, que haja a vivência de um “presente eterno”.

Ao abordamos a obra de um místico, refletir sobre o sagrado na sua dimensão do mistério constitui um passo importante – para tanto, recorreremos à obra *O sagrado* de Rudolf Otto. Nesse texto, o autor alemão expõe o mistério como o fenômeno que está marcado pelo espanto, a estranheza que causa inicialmente e, também, por um caráter de segredo e de inexplicável, que, mesmo com as racionalizações realizadas pelas religiões para tentar organizar o sagrado, ainda assim faz com que permaneça algo do mistério que foge às explicações.

Em penetrar esse mistério consiste o desejo de toda mística, e, no caso de Cruz, dá-se, efetivamente, pela interioridade. Por isso, abordamos, no segundo capítulo, a questão da subjetividade enquanto síntese entre o finito e o infinito, entre o exterior e o interior, especialmente a partir do pensamento kierkegaardiano, que nos propicia refletir sobre a subjetividade como interioridade e relação.

Entramos nesse capítulo efetivamente na conexão entre a subjetividade, a memória e a mística, dado que, mais uma vez, a relação entre esses conceitos revela a importância da memória para a constituição da subjetividade, uma vez que essa, compreendida como interioridade, está na base da mística, principalmente quando observamos que a própria mística também pode surgir num contexto coletivo, especialmente, tendo as celebrações rituais como um elemento importante para o sagrado. A relação memória, mística e subjetividade evidencia a singularidade da mística do amor de Cruz.

Henrique de Lima Vaz realiza, no livro *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, um profundo mapeamento do que seja a mística e como essa aparece na tradição do ocidente. Em princípio, apresenta a mística especulativa, uma forma de mística que nasce na filosofia e tem a reflexão como o caminho para a união mística. A seguir, aborda a mística mística, que se dá de maneira comunitária, especialmente, por conta de seu caráter ritual, quer por meio das celebrações litúrgicas, quer por meio de rituais de purificação. Por fim, a terceira forma, a mística profética, nascida no contexto cristão e que se relaciona às duas anteriores, estando, portanto, perpassada pela reflexão dos textos sagrados e pelos ritos próprios do cristianismo.

Aqui, apresentamos mais pormenorizadamente a mística de Cruz, dessa vez expondo mais claramente a relação da memória com a imagem da Noite Escura e como se dá o caminho de ascese em busca da união mística de amor.

Essa mística do amor joãocruziana é abordada no terceiro capítulo. Neste ponto, após uma reflexão inicial sobre o amor, adentramos os caminhos misteriosos da união de amor entre a alma e o divino amado, entre o homem e Deus.

Nesse momento, faz-se necessária uma reflexão sobre o amor. Para tanto, recorreremos à importante obra do filósofo dinamarquês Kierkegaard, principalmente *As obras do amor - algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Como destaca Álvaro Valls, no artigo *O elogio do amor desinteressado em 'As Obras do Amor'*, o que interessa a Kierkegaard não é um falar ou dissertar sobre o amor, mas um “realizar, concretizar, existir nele” (VALLS, 2005, p. 271). O amor quando compreendido como relação, pertence ao domínio da ética, por ser o princípio da responsabilidade. Para o filósofo dinamarquês, a subjetividade é ética, o trabalhar a si mesmo no homem consiste numa encarnação da ética na própria interioridade, que pressupõe a relação do Indivíduo¹ consigo mesmo, com o outro e com o Absoluto.

Para realizar a tarefa de conhecer o amor, é fundamental um trabalho de tomada de consciência de si, de interioridade que conduza ao “único objeto verdadeiro para o amor de um ser humano” que “é ‘o amor’, é Deus, que, contudo, por isso, no sentido mais profundo não é nenhum objeto, já que ele é o próprio amor” (KIERKEGAARD, 2007, p. 299). O amor consistiria em um mandamento que pressupõe a liberdade

¹ No pensamento de Kierkegaard há uma distinção entre o indivíduo entendido como um conceito exterior, como uma imposição do estado, da religião ou da sociedade e a concepção de Indivíduo singular, ou seja, aquele que, no processo de individualização, cria-se, dando respostas, dentro da liberdade, à tarefa do existir, está “ao alcance de cada um tornar-se no que é, um Indivíduo; absolutamente ninguém está excluído de o ser, excepto quem se exclui a si próprio, tornando-se multidão” (KIERKEGAARD, 2002, P. 117). Utilizaremos essa mesma distinção ao longo da dissertação.

humana em aceitá-lo e, especialmente, em pôr-se ao trabalho de realizar as obras do amor.

Kierkegaard torna-se um importante interlocutor para dialogar com Cruz, uma vez que, tanto para o filósofo dinamarquês quanto para o místico espanhol, a interioridade consiste no caminho inicial para o amor.

A experiência mística constitui um fenômeno comum a diversas culturas e épocas. Isso pode ser constatado com o relato místico que vai de neoplatônicos como Plotino, no século III, passando por cristãos, como Pseudo-Dionísio, o Areopagita, aproximadamente no século VI, alcançando também o mundo mulçumano, com o exemplo do persa Rûmí, no século XIII, entre outros (PINHEIRO; BINGEMER, 2010). Podemos afirmar que até mesmo fora de um contexto propriamente religioso, como as filosofias de Platão, Schopenhauer e Simone Weil, na obra de românticos alemães como Schlegel, Novalis, Schleiermacher e mesmo de romancistas como Franz Kafka e Robert Musil, encontramos sinais de uma experiência mística.

Os estudos sobre o sagrado estão sempre no “fio da navalha”, uma vez que essas realidades são, normalmente, sustentadas por princípios ligados à fé e, nesse sentido, não comportam uma investigação baseada em métodos empíricos. Com isso, a mística ganha ainda mais complexidade, uma vez que aquilo que temos como material de análise são os relatos dos místicos, com as descrições de sua experiência interior de Deus, uma experiência apoiada inteiramente no seu sentir do divino.

Utilizamos, por isso, na abordagem que realizamos nesta dissertação, o método fenomenológico como o mais adequado caminho para a investigação sobre a memória, a mística e a obra de Cruz, uma vez que partimos da singularidade.

Poderíamos definir fenomenologia como a ciência que estuda o fenômeno ou aquilo que se mostra e se mostra a nós (à consciência), uma vez que nós, humanos, somos aqueles que buscamos o sentido daquilo que se mostra, o seu significado. E, nesse sentido, não estamos ligados somente ao mundo físico, uma vez que também percebemos as “coisas” intangíveis e os próprios acontecimentos, que podem envolver coisas imateriais, materiais, abstratas, sentimentos, fatos que transcendem o mundo físico.

Para Edith Stein, discípula de Husserl, a abertura da filosofia aos conteúdos da fé consiste em uma atitude racional, uma vez que possibilita ao saber filosófico realizar uma autorreflexão sobre as suas características e diferenças com a teologia – e, ainda mais importante, como a autora se coloca no campo daqueles que pretendem, por meio

da filosofia, chegar ao conhecimento da verdade, a fé se torna mais um instrumento para a consecução desse objetivo, principalmente por abrir o pensamento à investigação do transcendente, do transcendental.

A questão principal a destacar no pensamento de Stein (2004) sobre a mística está no fato de que ela considera a mística uma realidade, um tipo específico de experiência que se dá no sujeito místico, que relata, por meio dos livros, um “testemunho” dessa vivência, configurando, assim, um terreno propício para o tipo de investigação proposta pela fenomenologia:

Esta seguridad puede apoyarse em el ‘sentimiento’ de que Dios está presente; en lo más interior de Él se siente tocado por el que está presente. A esto es a lo que, en sentido propio, denominamos experiencia de Dios. Es el núcleo de toda vivencia mística: el encuentro com Dios de persona a persona² (STEIN, 2004, p.148).

Ao analisar a obra de Cruz, no livro *A ciência da cruz*, Stein chega a considerar o conhecimento místico mais privilegiado que a fé e qualquer investigação intelectual, uma vez que o relato do místico pretende revelar um encontro com o divino, um encontro que parte, como alude Cruz, em grande medida, do desejo desse próprio divino de encontrar o homem. Portanto, a mística não constitui, para o pensamento de Stein e nem para a nossa análise, um caminho arbitrário ou irracional.

O método que utilizamos na análise da mística servirá também para a reflexão sobre a memória e, para isso, as obras de Paul Ricoeur – *A memória, a história, o esquecimento* e o *Percurso do reconhecimento* –, que trabalham com o mesmo método (RICOEUR, 2010, p. 17), serão como um fio condutor e fonte primária de nosso diálogo sobre a memória.

Vale ressaltar que a compreensão de memória de Ricoeur passa por uma visão ternária, ou seja:

a fenomenologia da memória inicia deliberadamente por uma análise voltada para o objeto de memória, a lembrança que temos diante do espírito; depois, ela atravessa o estágio da busca da lembrança, a anamnésia, da recordação; passa-se, finalmente, da memória dada e exercida à memória refletida, à memória de si mesmo (RICOEUR, 2010, 17-18).

² “Essa segurança pode apoiar-se no ‘sentimento’ de que Deus está presente, no mais íntimo dele sente que é tocado por Ele que está presente. Isto é o que, em sentido próprio, denominamos experiência de Deus. É o núcleo de toda vivência mística: o encontro com Deus de pessoa a pessoa” (Tradução nossa).

Esse percurso indica que a memória é constituída também pela lembrança e pela recordação, o que se tornará fundamental quando analisarmos a questão do sagrado, e, especialmente, a percepção do tempo sagrado dentro das religiões.

Ricoeur, ao discutir a memória, fala de uma “presença de uma coisa ausente, marcada pelo selo da anterioridade” (RICOEUR, 2006, p. 18). Essa imagem nos leva a acreditar que existe uma profunda ligação entre a memória e o sagrado, entendido fenomenologicamente. Uma vez que a memória não é compreendida apenas como uma técnica, mas como uma capacidade de significar e ressignificar as coisas, o tempo possibilita o próprio reconhecimento:

A problemática do reconhecimento de si atinge simultaneamente dois pontos culminantes com a memória e a promessa. Uma se volta para o passado, a outra, para o futuro. Mas elas têm de ser pensadas conjuntamente no presente vivo do reconhecimento de si (RICOEUR, 2006, p. 123).

Essa relação entre a memória – que, em princípio, estaria ligada ao passado – e a promessa – que, em princípio, está ligada ao futuro – se dá no presente. Essa estrutura é muito semelhante a apresentada pelo tempo sagrado, que busca recuperar um tempo mítico ou arquetipo das “origens” e se relaciona com as promessas de futuro que se dão no presente da vida do sujeito ou da comunidade religiosa.

A memória funcionaria não somente como momento do lembrar e do recordar ou mesmo do significar, uma vez que está na dimensão do tempo; a memória funciona para reconfigurar o passado, o presente e o próprio futuro.

A concepção de Ricoeur nos coloca numa percepção da memória como uma capacidade de reflexão, de combate ao esquecimento, de combate à manipulação, que são possíveis de acontecer tanto na dimensão religiosa quanto política e, por isso, a memória pode servir para termos uma visão crítica das narrativas do poder, pois “quando potências superiores passam a direcionar a composição da intriga e impõem uma narrativa canônica por meio de intimidação ou de sedução, de medo ou de lisonja. Está em ação aqui uma forma ardilosa de esquecimento” (RICOEUR, 2010, p. 455). Nesse ponto, ao termos em mente a questão da subjetividade, podemos trazer para esse contexto a necessidade, pois para que não haja, por parte do sujeito, uma “adesão” aos processos de subjetivação; a memória entra como uma capacidade de libertar o homem

desse risco, proporcionando, assim, uma efetiva vivência de sua própria subjetividade, que entendemos como interioridade, relação e liberdade.

Assim, temos uma visão da memória que articula lembrança (algo dado), recordação (algo buscado), presente e significado numa dimensão em que o tempo (compreendido na sua ampla relação passado, presente e futuro) torna-se não um elemento de conservação, mas também uma ação de combate aos maus usos do passado. Para Ricoeur, necessitamos enfrentar as relações entre narrativa e tempo, entre memória e esquecimento (RICOEUR, 2010, p. 17).

Nesse percurso, encontramos também na obra de Agostinho de Hipona uma importante fonte de diálogo sobre a memória e as vivências espirituais, apresentadas pelo bispo de Hipona, no capítulo X das *Confissões*. Agostinho, além do tempo, nos permite refletir sobre “quem” lembra, sobre quem é o protagonista da memória. Se a memória está, pelo menos a princípio, no *Eu*, essa característica também nos remeterá, segundo o santo de Hipona, a uma memória do eterno, uma memória de Deus que está presente na interioridade de cada pessoa. Portanto, para Cruz, essa interrogação sobre quem lembra e como a memória garante o percurso do reconhecimento de si encontra a sua verdadeira dimensão na união entre o *Eu* e o Outro, entre a alma e o Divino Amado.

Acreditamos que, tendo em vista ser São João da Cruz uma personagem pouco conhecida na academia brasileira, devemos apresentar algumas indicações biográficas e aproveitar, também, para apresentar as suas obras que constituíram nossas referências principais para as investigações apresentadas.

Nessa dissertação, abordaremos especialmente as seguintes obras de Cruz: *A subida do monte Carmelo (1585)*, *Noite Escura (1585)*, *Chama Viva de Amor (1587)* e *Cântico Espiritual (1586)*.

As obras *Subida do Monte Carmelo* e *Noite Escura* de João da Cruz são o foco de nossa análise, principalmente nos dois primeiros capítulos, uma vez que essas obras estão intimamente articuladas. Nelas, Cruz apresenta a difícil via de afastamento dos sentidos e até mesmo dos bens espirituais, implicados na noite escura.

Na *Subida do Monte Carmelo*, João da Cruz demonstra a necessidade do reconhecimento de si para iniciar o caminho de subida em direção à união mística. Com isso, apresenta a noite ativa dos sentidos e a noite passiva do espírito como condição para o abandono dos ídolos e um reconhecimento efetivo do que é Deus.

Na *Noite Escura*, o passo seguinte é apresentado, em que a “Noite” é uma relação de compartilhamento com o Divino Amado, que está, permanentemente, em

relação com a alma. Assim, a “noite escura” constitui uma via de renúncias e de *metanoia* (mudança de mentalidade) em direção ao amor. Nessa obra, também encontramos as maiores referências de Cruz à questão da memória.

Já a maravilhosa união mística que é apresentada nos livros *Cântico espiritual* e *Chama viva de amor* que serão centrais no terceiro capítulo, apresenta aqueles que subiram o monte e superaram a noite, encontrando o momento ápice em que são descritos os efeitos produzidos na alma pela efetiva união com o Divino Amado, aqui, já não mais dolorosamente como na noite, mas totalmente transformada em amor.

O amor é uma questão fundamental na existência humana, nas suas diversas formas: Eros, Filia, Storge, Ágape e Crístico.

Eros seria um princípio unitivo entre os seres; Filia, a amizade; Storge, um amor incondicional relacionado ao ambiente familiar; Ágape, um amor espiritual que, no caso do cristianismo, está associado à caridade; e, finalmente, o amor Crístico constitui um modo novo de perceber a necessidade ética de uma vivência em que o *Eu* vence sua, digamos assim, tendência ao egoísmo e se coloca numa relação de responsabilidade e doação ao outro.

Cruz equilibra-se entre o amor ágape e o crístico, demonstrando, assim, que a mística consiste numa busca harmoniosa entre o amor fundamental a Deus e a relação com o próximo. Porém, para Cruz, a questão crucial é apresentar a união mística de amor.

Para Cruz, o amor começa com uma doação realizada pelo próprio Deus que, como indica uma das cartas do apóstolo João presentes no Novo Testamento: “é amor” (Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 2290). Mas esse grau primordial do amor divino necessita encontrar na alma uma espécie de inclinação a esse amor e, com isso, após passar pela purificação, tendo em vista produzir na alma a renúncia total, dar-se-á a possibilidade da união entre a alma desejosa e o seu Divino Amado.

Cruz, quase um contemporâneo de Descartes e Hume, oferece um contraponto espiritual e místico à modernidade ao optar pela transcendência, por uma busca mistagógica do Amor. Nesta dissertação, queremos ressaltar a apresentação realizada pelo místico espanhol da relação amorosa entre a alma e o Divino Amado como algo que nos possibilita refletir sobre a questão da subjetividade e da alteridade, haja vista que está no homem, no seu interior, o caminho para a verdade e para o amor e, nesse percurso, a memória constitui-se como o domínio indissociável para o reconhecimento de si e para o reconhecimento mútuo.

Assim, a relação entre o sagrado e a mística do amor de Cruz, que não são aqui apresentados como abstrações, mas como vivências possíveis (fenomenologicamente falando) e que revelam o desejo de sentido no homem, encontra na memória a sua estrutura fundamental. Por isso, ao abordarmos o pensamento de Cruz, nos damos conta das possibilidades dos estudos de memória, não só como algo circunscrito ao passado, mas como uma condição de possibilidade de compreender o agora da existência humana.

Se o deslumbramento com a descrição da união mística realizada por Cruz foi o motivador inicial do desenvolvimento dessa pesquisa, no seu término, o deslumbre está na percepção de como a relação memória e amor é fundamental para a constituição de uma subjetividade autêntica.

2. A MEMÓRIA E O SAGRADO

A QUESTÃO DA MEMÓRIA

Entre os autores que, no decorrer do século passado, se detiveram sobre o tema da memória, encontramos Paul Ricoeur, que parte do método fenomenológico para realizar as suas análises.

A primeira distinção realizada por Ricoeur está relacionada ao problema da confusão existente entre memória e imaginação. Essa confusão acaba por lançar sempre uma dúvida sobre a memória; por isso, faz-se necessária uma distinção: a imaginação está “voltada para o fantástico, a ficção, o irreal, o possível, o utópico; a outra, a da memória, voltada para a realidade anterior, a anterioridade que constitui a marca temporal por excelência da ‘coisa lembrada’, do ‘lembrado’ como tal” (RICOEUR, 2010, p. 26). Assim, a memória está numa dimensão diferente da imaginação. No entanto, o próprio Ricoeur acredita que existe algo de específico da memória que possibilita a confusão; isso se dá, portanto, pela relação das lembranças sempre aparecerem ao modo de imagem.

Da longa exposição realizada por Ricoeur sobre as visões de Platão e Aristóteles sobre a memória, gostaríamos de destacar algumas das conclusões a que chega o filósofo francês.

Com relação a Platão, Ricoeur percebe que o filósofo grego não relaciona a memória com a questão do tempo. Por isso, o autor do *Teeteto* fundiria memória e imaginação, na medida em que negligencia a questão da temporalidade: “É verdade que, muitas vezes, os tempos verbais do passado são distintamente enunciados; mas nenhuma reflexão distinta é dedicada a esses dêiticos incontestáveis” (RICOEUR, 2010, p. 31).

Em contrapartida ao pensamento de Platão, a qual nos interessa examinar mais detidamente, Aristóteles apresenta no pequeno tratado *De memória e de reminiscência* uma importante contribuição para os estudos de memória. A noção de memória em Aristóteles está associada especialmente à questão do que comumente conhecemos como lembrança. Tanto é assim que, no início da obra *Metafísica*, o estagirita destaca a

memória-lembrança como uma das primeiras faculdades do conhecimento, após a sensação (sentidos), sendo, até aí, comuns entre homens e animais: “Os animais nascem naturalmente dotados do poder da sensação, e a partir desta alguns desenvolvem a faculdade da memória, enquanto outros não” (ARISTÓTELES, 2006, p. 43). Assim, para ele, a inteligência e a capacidade dos animais pode ser medida conforme a capacidade desses de lembrar.

Se as sensações e a memória são as duas primeiras faculdades do conhecimento, somente os homens são capazes de alcançar a arte e o raciocínio, uma vez que “É a partir da memória que os seres humanos adquirem experiência, porque as numerosas lembranças de uma mesma coisa acabam por produzir o efeito de uma única experiência” (ARISTÓTELES, 2006, p. 43)

Ricoeur aponta a definição de Aristóteles “la memoria tiene por objeto el pasado”³ (ARISTÓTELES, 1962, p. 44) e que será a base de toda a pesquisa sobre a memória realizada pelo filósofo francês:

A primeira questão que se apresenta é a da “coisa” lembrada; é nessa ocasião que é pronunciada a frase chave que acompanha toda a minha pesquisa: “A memória é do passado” (...). É o contraste com o futuro da conjectura e da espera e com o presente da sensação (ou percepção) que impõe esta caracterização primordial. E é sob a autoridade da linguagem comum (“ninguém diria... mas dir-se-ia que...”) que é feita a distinção. Mais fortemente ainda: é “na alma” que se diz ter anteriormente (*proteron*) ouvido, sentido, pensado alguma coisa (...)” (RICOEUR, 2010, p. 35).

Com a introdução do tempo na memória, Aristóteles apresenta o tempo como um transcorrer do passado para o presente e, com isso, ele distingue a capacidade que conserva o passado da reminiscência, compreendida como uma busca voluntária do passado. Assim, a “presença de uma ausência” tem uma dupla possibilidade: de um lado, remete a ela mesma, e, por outro lado, apresenta novamente algo já ocorrido no tempo, por exemplo, uma bola remete ao objeto bola e, ao mesmo tempo, a uma bola já conhecida no passado.

Não obstante, Aristóteles acredita que a memória não faz parte da faculdade cognitiva, mas da faculdade sensitiva primária, portanto, não seria somente um fenômeno humano. Mas, mesmo que os animais não sejam conscientes do tempo, um

³ “A memória tem por objeto o passado” (Tradução nossa).

“hombre recuerda actualmente lo que há visto, oído o aprendido, tiene la consciência simultânea de que ha hecho aquello antes; ahora bien, expresiones como antes y después dicen relación al tempo”⁴ (ARISTÓTELES, 1962, p. 45).

Algo que também chama a atenção consiste em perceber que, para Aristóteles, a memória está articulada entre a imaginação, o tempo e as afecções (RICOEUR, 2010, p. 36-37). Para ele, todas as coisas que são imagináveis são, necessariamente, objetos da memória. Por outro lado, as afecções causadas na alma por conta das sensações ficam, de alguma maneira, gravadas. Por isso, dirá o estagirita: “la afección, cuyo último estádio llamamos memoria -; el estímulo, en efecto, produce la impresión de una especie de semejanza de lo percibido, igual que cuando los hombres sellan algo con sus anillos selados”⁵ (ARISTÓTELES, 1962, p. 46). Com isso, para Aristóteles, os defeitos de memória dos jovens e dos velhos são explicados por conta da forma distinta como esses são afetados.

Aristóteles resume o seu empreendimento inicial sobre a memória da seguinte maneira:

hemos dicho que es un estado producido por una imagen mental, referida, como una semejanza, a aquello de que es una imagen; y hemos explicado también a qué parte de nosotros pertenece: a saber, que pertenece a la facultad sensitiva primaria, es decir, a aquella con que percibimos el tiempo.⁶ (ARISTÓTELES, 1962, p. 47)

O recordar, por sua vez, implica e se dá acompanhado pela memória, no entanto, pressupõe um esforço para acompanhar uma cadeia de sucessões contínuas: “quando um hombre desea recordar algo, este será el método que debe seguir; intentará hallar un punto de partida para un movimiento o impulso que le conduzca al que él busca”⁷ (ARISTÓTELES, 1962, p. 49). Mesmo que não seja possível recordar imediatamente de determinado fato ou movimento, a busca poderá, através do empenho, lograr o intento

⁴ “homem recorda atualmente o que viu, ouviu ou aprendeu, tem consciência simultânea do que fez antes, assim, expressões como antes e depois estão relacionadas ao tempo” (Tradução nossa).

⁵ “a afecção, cujo último estado chamamos memória; o estímulo, com efeito, produz a impressão de uma espécie de semelhança ao percebido, igual quando os homens selam algo com seus anéis” (Tradução nossa).

⁶ “temos dito que é um estado produzido por uma imagem mental, que se refere, como uma semelhança com aquilo de que é uma imagem, e temos explicado também a que parte pertence, a saber: à faculdade sensitiva primária, isto é, àquela com que percebemos o tempo” (Tradução nossa).

⁷ “quando um homem deseja recordar algo, este será o método que deve seguir, intentará encontrar um ponto de partida para um movimento ou impulso que o conduza ao que busca” (Tradução nossa).

inicial. Para Aristóteles, isso é facilitado pelo uso de sequências e de associações que auxiliam no ato de recordar.

Após essas considerações, Aristóteles retoma a sua reflexão sobre o tempo, visto que o recordar se dá de maneira distinta por conta do tempo, ou seja, a coincidência entre o impulso relativo ao que foi realizado e o impulso relativo ao tempo se dão conjuntamente, há uma recordação atual e, quando há essa recordação atual, não existe a possibilidade de que não haja a percepção do recordar e essa consciência do ato de recordar é característica da recordação.

Assim, temos clarificado, para Aristóteles, a distinção entre a memória (lembrança) e o recordar:

El recordar difiere de la memoria, no solamente en el aspecto del tiempo, sino también porque, mientras que muchos otros animales participan de la memoria, se puede decir que ninguno de los animales conocidos, excepto el hombre, puede recordar. Por esta razón el recordar es como una especie de silogismo o inferencia; pues, cuando un hombre recuerda, infiere o deduce que él antes ha visto, ha oído o ha experimentado algo de aquella clase, y el proceso de recordar es una especie de búsqueda. Este poder o capacidad sólo puede corresponder por naturaleza a animales que posean la facultad de la deliberación; ya que también la deliberación es una especie de inferencia⁸. (ARISTÓTELES, 1962, p. 52)

A relação, ainda no pensamento de Aristóteles, entre a lembrança (tratada por Ricoeur como *mneme-memória* ou como evocação simples) e a recordação (*anámnesis-remiscentia* ou esforço de recordação) indicaria, no primeiro caso, aquela “simples presença no espírito de uma imagem do passado concluído” (RICOEUR, 2006, 125), uma imagem que apresenta-se ao espírito de maneira passiva. Já a recordação, que tem um caráter ativo, constitui uma luta contra o esquecimento e “é preciso acrescentar a ela o efeito de distanciamento no tempo que dá à recordação o aspecto de uma transposição de uma distância que suscita perguntas do tipo ‘há quanto tempo?’ e expressões como ‘recentemente’, ‘antigamente’” (RICOEUR, 2006, p. 125). Essas expressões que parecem reafirmar uma certa passividade que pertenceria à lembrança, revelam, ao fim e

⁸ “O recordar difere da memória, não somente no aspecto do tempo, mas, também porque, enquanto muitos outros animais participam da memória, se pode dizer que nenhum dos animais conhecidos, exceto o homem, pode recordar. Por esta razão, o recordar é como uma espécie de silogismo ou inferência, pois, quando um homem recorda, infere ou deduz acreditamos que ele já viu, ouviu ou já experimentou algo daquele tipo e, o processo de recordar, é uma espécie de pesquisa. Este poder ou capacidade só pode corresponder naturalmente a animais que possuem a faculdade de deliberação, já que também a deliberação é uma espécie de inferência” (Tradução nossa).

ao cabo, um paradoxo, segundo Ricoeur, um paradoxo gramatical, “o passado é ao mesmo tempo o que não é mais e o que foi” (RICOEUR, 2010, p. 126).

Essa espécie de “reconquista do passado”, apontada por Aristóteles, para Ricoeur terá o seu coroamento no princípio do reconhecimento, na medida em que reconhecer o passado também constitui um reconhecimento de si (RICOEUR, 2010, p. 127). Na trajetória de cada Indivíduo, as referências ao que era e ao que é constituem um ponto fundamental. Exemplo disso encontramos na linguagem dos “convertidos”, daqueles que, ao aderirem a uma nova religião, são capazes de usar os tempos linguísticos como inteiramente distintivos de um tempo-passado de pecados e desmesuras e um tempo-presente indicativo de uma profunda transformação e, ainda, são capazes de anunciar um tempo-futuro do que será, na vida cotidiana e na vida sobrenatural, fruto das alterações provocadas pela conversão e que garantirão, na linguagem cristã, a vida eterna.

Portanto, aparecem nos usos do convertido uma série de expressões indicativas de um passado que é reconquistado, uma vez que, mesmo que os pecados e erros sejam listados, os sinais do sobrenatural que propiciaram a transformação pela fé também aparecem. Ao lado de “eu vivia” no pecado encontramos “Deus me encontrou” e, no presente, encontraremos, também, a expressão “e hoje eu sou uma nova pessoa”.

Se o passado está ligado à lembrança, na medida que imagens do passado vêm a nós e, ao mesmo tempo, à recordação, uma vez que há por parte do espírito uma atitude de combate em relação ao esquecimento e uma afirmação da temporalidade na diferenciação do passado (antigamente, recentemente etc), Ricoeur considerará essa a grande contribuição de Aristóteles para o tema da memória, lembrando que ainda é preciso chegar às filosofias do sujeito, especialmente de Bergson e com o advento da fenomenologia, para que a questão do reconhecimento de si encontre o seu pleno desenvolvimento.

Porém, para Ricoeur, precisamos lembrar-nos das ideias de Agostinho sobre o sujeito da memória, na obra *Confissões*, uma narrativa em primeira pessoa. Dado o seu caráter de descrição de sua própria conversão, Agostinho aponta a centralidade do *Eu*: “Agora já não escalo as regiões do firmamento; não meço as distâncias dos astros; não procuro as leis do equilíbrio da Terra; sou eu que me lembro, eu, o meu espírito” e, mais adiante, exclama Agostinho, evidenciando a problemática da memória: “Oh! Nem sequer chego a compreender a força da minha memória, sem a qual não poderia pronunciar o meu próprio nome!” (AGOSTINHO, 1973, p. 207).

Para Agostinho, a memória é fundamental, daí não ser à toa a imagem do palácio da memória no livro X das *Confissões* – somente por meio dela temos consciência do esquecimento. Mais uma vez, memória e esquecimento sempre estão juntos:

E mesmo quando falo do esquecimento e conheço o que pronuncio, como poderia reconhecê-lo, se dele me não lembrasse? Não falo do som desta palavra, mas do objeto que exprime. Se o esquecesse, não me poderia lembrar do que esse som significava. Ora, quando me lembro da memória, esta fica presente a si, por si mesma. Quando me lembro do esquecimento, estão ao mesmo tempo presentes o esquecimento e a memória: a memória que faz com que me recorde, e o esquecimento que lembro (AGOSTINHO, 1973, p. 206).

Ao localizar no próprio *Eu* o “quem” lembra, Agostinho chega a afirmar: “chamamos espírito a própria memória” (AGOSTINHO, 1973, p. 205). Como sinal disso, a própria medição do tempo serve como confirmação do caráter interior da memória:

é no espaço interior da alma que se desenvolve a famosa dialética entre *distentio* e *intentio*: distensão entre as três orientações do mesmo presente, presente do passado na memória, presente do futuro na antecipação, presente do presente na intuição (ou, como prefiro dizer, na iniciativa); mas intenção que atravessa as fases da recitação do poema preferido. A alma é como o tempo, ele próprio passagem do futuro para o passado através do presente (RICOEUR, 2006, p. 132).

Para Agostinho, a memória do homem possui uma grande potência e está repleta de vida e, tendo em vista o tema que trataremos mais adiante sobre o sagrado e a própria união mística, vale recuperar a relação realizada pelo autor das *Confissões* sobre a “passagem” da memória a Deus.

Agostinho se interroga se seria preciso ultrapassar a vivacidade da memória para que ele possa alcançar a Deus e, por alguns instantes, parece, ao bispo de Hipona, que será realmente necessário afastar-se dessa grandiosidade da memória para alcançar a Deus, mas aí é preciso recordar de algo: “Se Vos encontro sem a memória, estou esquecido de Vós. E como Vos hei de lá encontrar se me não me lembro de Vós?” (AGOSTINHO, 1973, p. 208). Ora, essa interrogação nos leva a crer que, para Agostinho, o encontro com Deus se dá também por uma ação de memória, uma vez que, quando nos esquecemos de algo, “onde é que, afinal, a procuramos, senão na mesma

memória”? (AGOSTINHO, 1973, p. 209) e só reconhecemos esse algo esquecido por que já o conhecemos.

Por isso, a procura por Deus consiste na mesma busca por uma vida feliz e Agostinho encara essa questão da felicidade preocupado em saber se esta noção está na memória, uma vez que, lá existindo, já fomos felizes em algum momento. Para Agostinho, todos os homens, “sem hesitação”, desejam a felicidade e isso é garantido pela memória que conserva o que é significado neste vocábulo (AGOSTINHO, 1973, p. 210).

Mas nós não nos lembramos da felicidade como um corpo ou mesmo como quem se lembra de números, ao lembrarmos da felicidade, os homens a desejam e a amam; até mesmo a alegria é lembrar semelhantemente, no entanto, a lembrança de uma alegria está relacionada com a vivência de atos que lembro com saudade (AGOSTINHO, 1973, p. 211).

E a vida feliz, onde os homens a teriam experimentado, onde o *Eu* que a deseja a experimentou para amá-la e dela recordar-se? Ora, para Agostinho “A vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós, de Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra” (AGOSTINHO, 1973, p. 211), ou seja, para ele, a vida feliz está em Deus que está presente no interior do homem e, sendo assim, o próprio Deus está na memória.

Agostinho associa a verdade a Deus: “Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a mesma Verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei esquecer. Por isso, desde que Vos conheci, permaneceis na minha memória” (AGOSTINHO, 1973, p. 212-213). Mas onde estaria Deus na memória? Haveria algum lugar específico? O próprio Agostinho responde que Deus reside dentro dela. Aqui, a memória é compreendida como uma faculdade espiritual que reconhece a Deus como um ser transcendente que “habitáveis dentro de mim” (AGOSTINHO, 1973, p. 214) e que “estais acima de mim” (AGOSTINHO, 1973, p. 213).

Apesar disso, Agostinho acredita que a memória também está carregada de imagens e hábitos ruins, daí ser necessária para o encontro com Deus uma purificação. A purificação para Cruz é uma necessidade em que a alma, para escalar até o cume do monte Carmelo, através da ação divina que com a atitude humana, busca libertar a alma dos apegos sensíveis, inclusive da memória, até alcançar a união mística. Nesse sentido, Cruz, após comentar as ideias de Agostinho, também reconhece em Deus a verdade e a distância dos homens da suprema bondade e pureza da divindade; para Cruz, há um “abismo separando as criaturas do Criador” (CRUZ, 2002, p. 152) e somente o amor

pode gerar a semelhança e a igualdade com Deus. No entanto, essa não é uma aspiração da alma, mas um dom dado pelo próprio Deus e que só encontrará a correspondência numa vida de renúncias ultrapassada pela noite escura.

Retomando o caminho fenomenológico da memória, Paul Ricoeur constata que uma das justificativas para o desejo de veracidade da memória está na constatação pura e simples que, de certa maneira, não temos outro recurso para percebermos o passado do que a própria memória. Portanto, a memória está inserida, originariamente, na questão do tempo.

Mesmo que Ricoeur esboce uma fenomenologia fragmentada da memória (RICOEUR, 2010, p. 41), o fio condutor de sua análise é o tempo e, por isso, será preciso distinguir “a memória como visada e a lembrança como coisa visada” (RICOEUR, 2010, p. 41). Daí fica evidente a questão do passado,

uma vez que, na memória-lembrança, o passado é distinto do presente, fica facultado à reflexão distinguir, no seio do ato de memória, a questão do ‘o que?’ do ‘como?’ e do ‘quem?’ [...]. Em terminologia husserliana, essa distinção se dá entre a *noese*, que é a rememoração e o *noema*⁹, que é a lembrança (RICOEUR, 2010, p. 41).

Logo, as lembranças seriam os fragmentos do passado, com maior ou menor precisão, enquanto que a memória seria um fundo de imagens com que “podemos nos deleitar em estados de devaneio vago” (RICOEUR, 2010, p. 41). A memória, que está sempre no singular, consiste numa capacidade e efetuação e as lembranças, no plural, consistiriam numa multiplicidade de distinções.

Para Husserl, a distinção da lembrança das outras imagens é importantíssima, no que diz respeito à “presentificação” em contraste com a percepção simples; como demonstra Ricoeur, “uma coisa é ‘descrever’ por um retrato um ser real, mas ausente; uma outra é ‘fingir’ a presença por meio da ficção; uma outra é fazer-se do mundo uma representação subjetiva [...]; uma outra é ‘figurar-se’ o passado em imagens” (RICOEUR, 2006, p. 129). Com isso, chega-se a outra distinção entre retenção, considerada uma lembrança primária, e reprodução (rememoração), uma lembrança secundária.

⁹ Para Husserl, noese diz respeito aos aspectos subjetivos de uma vivência, entre eles estariam a apreensão dos objetos. Já o noema diz respeito a uma reflexão sobre o objeto nos seus diversos modos de apresentação e que são dados na experiência. Assim, a percepção de uma árvore é dada juntamente com as suas características, verde, grande, etc.

Essas distinções propiciam compreender a lembrança como algo que dura, como um som de uma música que continua ressoando e cuja melodia buscamos recordar. Ou, nas palavras do próprio Husserl ainda em diálogo com Brentano,

Brentano croit avoir trouvé la solution dans les associations originaires, dans ‘la naissance de représentations immédiates de la mémoire, qui, d’après une loi sans exception, s’ajoutent chaque fois sans médiation aucune aux représentations de la perception’. Lorsque nous voyons, que nous entendons, ou d’une façon générale que nous percevons quelque chose, il est de règle que le perçu demeure présent un certain laps de temps, mais non sans se modifier. Sans parler des autres altérations, comme celle de l’intensité ou de la plénitude, qui diminuent ou qui augmentent de degré, il faut encore constater une modification autre, bien à part, et qui ne manque jamais – à savoir, que ce qui demeure de la sorte dans la conscience apparaît comme quelque chose de plus ou moins passé, et, pour ainsi dire, de repoussé temporellement¹⁰. (HUSSERL, 1964, p. 19).

As imagens percebidas imediatamente na memória permanecem no tempo e, com isso, vão ganhando, na própria consciência, novos matizes; assim, têm novamente re-significado o valor do tempo, agora compreendido também a partir da questão da persistência apresentada por Husserl, que nos leva a pensar sobre a duração e sobre a própria percepção da duração.

Para Ricoeur, voltamos à importância da distinção entre a retenção e a recordação. A “retenção ainda está na órbita do presente: ela consiste na experiência de começar, continuar e acabar para o mesmo objeto antes que ele ‘caia’ no passado concluído” (RICOEUR, 2006, p. 130), isso por conta, como apresenta Husserl de que “chaque présent actuel de la conscience est soumis à la loi de la modification. Il se change en rétention de rétention, et ceci continûment”¹¹ (Husserl, 1964, p. 44), isto é, na própria consciência a sequência de retenções está sujeita e produz a mudança na duração.

Já a recordação (reprodução) implica a lembrança primária numa retomada, ou seja, se na retenção temos a percepção do momento, a apresentação, na recordação

¹⁰ Brentano acredita ter encontrado a solução para as associações originárias, o nascimento de representações imediatas na memória, que, de acordo com uma lei sem exceção, são adicionadas, sem mediações da percepção. Quando vemos, escutamos, ou, de uma forma geral, quando percebemos alguma coisa, por regra essa percepção permanece por um certo tempo sem alteração. Sem falar de outras alterações, como intensidade ou plenitude, que diminuem ou aumentam de grau, podemos também observar uma constante modificação e que nunca falha - isto é, o que fica aparece na consciência como alguma coisa mais ou menos passada, e, por assim dizer, temporalmente retardada. (Tradução nossa)

¹¹ cada consciência agora está sujeita à lei da modificação. Acontece de retenção em retenção e essa continuamente (Tradução nossa).

temos a “re-(a)apresentação [...]. A melodia há pouco ouvida ‘em pessoa’ é agora lembrada, re-(a)apresentada. A própria lembrança poderá, por sua vez, ser retida na forma do que acabou de ser lembrado, representado, reproduzido” (RICOEUR, 2010, p. 53). Nesse estágio, tanto as evocações quanto os graus de clareza podem ser aplicados; aqui, o objeto não está mais preso à percepção, está propriamente no passado, mas, ainda assim, está encadeado com o presente.

Dentro da dinâmica do pensamento de Ricoeur, deparamo-nos com o tema do reconhecimento, que está ligado ao reconhecimento de si e ao reconhecimento mútuo. Nesse sentido, tendo em vista a questão da união mística que abordaremos mais adiante, precisamos retomar um ponto em que há uma ruptura do pensamento de Ricoeur com Agostinho, na medida em que, para o pensamento do autor das *Confissões*, o reconhecimento último se dá a partir da presença do próprio Deus na memória, no espírito humano; enquanto que, para Ricoeur, essa não parece ser uma preocupação, ficando o acento do filósofo francês não na presença divina no homem, mas na própria ação. Esse posicionamento divergente é exposto pelo próprio Ricoeur nos seguintes termos:

É o aspecto reencontrado da concepção agostiniana do tempo, cuja distensão provém da divergência íntima no presente, dividido entre o presente do passado ou memória, o presente do futuro ou expectativa, e o presente do presente (que, ao contrário de Agostinho, será colocado por mim, em conformidade com uma filosofia do agir, sob o signo da iniciativa em vez de sob o signo da presença) (RICOEUR, 2006, p. 139).

Essa divergência entre o filósofo medieval e o filósofo contemporâneo revela um pouco da dimensão que será tomada no tratamento da memória em relação ao sagrado, na segunda parte deste capítulo. Com isso, percebemos que, se Ricoeur coloca o tema do reconhecimento de si como um momento da dialética memória-promessa e isso implica uma filosofia do agir¹², para Agostinho, e para os religiosos em geral, não excluindo a possibilidade da ação, o tema da presença, na interioridade, ganha centralidade para o reconhecimento de si e para o reconhecimento mútuo, aqui entendido como uma abertura ao outro e também ao Outro visto como o Absoluto ou o Divino Amado de Cruz.

¹² Esse ponto do pensamento de Ricoeur pretendemos desenvolver no doutorado no qual desenvolveremos a discussão sobre Memória, reconhecimento de si e alteridade no pensamento de Paul Ricoeur e, assim, trabalharemos mais detidamente sobre a questão da ética para o filósofo francês.

A análise sobre a subjetividade que procederemos mais extensamente no próximo capítulo encontra no percurso para o reconhecimento de si, que passa, necessariamente, pela singularidade, compreendida como *ipseidade*, que seria aquilo que caracteriza o sujeito (no âmbito da linguagem, da ação, da narrativa e, por fim, da ética). Desta maneira, poderíamos falar, a partir do pensamento de Ricoeur, sobre uma identidade pessoal que está relacionada a uma identidade narrativa, que se estabelece na dialética *ipseidade e mesmidade* (como sou referido pelos outros, os lugares que ocupo, mas que não me fazem). Mas nada disso tem uma efetivação no reconhecimento de si se não estivermos envolvidos numa sabedoria prática que nos lança à vivência de conflitos, ou, utilizando as palavras do próprio Ricoeur:

É nesses caso-limites que a manutenção de si, sinônimo de identidade-ipse, é somente assumida por um sujeito moral que pede para ser considerado o mesmo que esse outro que parece ter se tornado. Mas essa responsabilidade no presente supõe que a responsabilidade das consequências vindouras e a de um passado a respeito do qual o si se reconhece endividado sejam integradas a esse presente não-pontual e de algum modo nele recapituladas (RICOEUR, 1991, p. 344)

Percebemos que Ricoeur coloca o tema do reconhecimento de si como um momento da dialética memória-promessa, neste contexto, Ricoeur destaca a importância do “poder de manter a palavra” (RICOEUR, 2006, p. 139). Além disso, aqui encontramos também essa ideia de transformação, de mudança do sujeito:

[no] prosseguimento do percurso do reconhecimento é que a identificação, que não deixou de constituir o núcleo duro da ideia de reconhecimento, não mudou apenas do alguma coisa para o si, mas também se elevou de um estatuto lógico, dominado pela ideia de exclusão entre o mesmo e o outro, para um estatuto existencial (RICOEUR, 2006, p. 164).

SÃO JOÃO DA CRUZ E A QUESTÃO DA MEMÓRIA

João da Cruz nasceu em Fontiveros, na região de Ávila, na Espanha, no ano de 1542, e enfrentou uma infância pobre e difícil. Na juventude, recebeu uma formação humanística e cultural dos jesuítas da cidade de Medina del Campo e, por outro lado, também obteve uma instrução “profissionalizante” para os ofícios de carpinteiro, alfaiate, pintor e entalhador. Segundo Patrício Sciadini, essas atividades que Cruz

colocará em prática ao longo de sua vida de monge carmelita, contribuindo na construção e na reforma de conventos, demonstram que “a mística e a contemplação não alienam do trabalho” (SCIADINI, 1989, p. 12).

Desde jovem, encontra-se envolvido com as atividades da Igreja Católica, e, provavelmente, começa a estudar Filosofia por volta do ano de 1560, no colégio dos Jesuítas.

A Ordem Carmelita surge para Cruz (1563) como um lugar onde o jovem terá um espaço de rica espiritualidade, com longos momentos de oração. No entanto, no século XVI, várias ordens religiosas enfrentam um período de crise, com a diminuição das vocações, por conta de doenças, aventuras ultramarinas, desenvolvimento do protestantismo etc.. A Ordem Carmelita é atingida por tal crise, provocando a reforma proposta por Santa Teresa de Ávila, que será a grande promotora de uma volta à austeridade perdida pelo Carmelo e, com João da Cruz, possibilitará o surgimento, dentro da família carmelita, da Ordem Carmelita Descalça, que recupera grande parte do ideal carmelita inicial e que desenvolve também uma profunda entrada na vida mística dos seus membros, haja visto que tanto Teresa quanto Cruz são importantes místicos e, como fundadores, deixarão essa marca gravada ao longo da vida de sua Ordem religiosa.

Já frade carmelita, Cruz realiza seus estudos na Universidade de Salamanca, na área de filosofia e teologia, alcançando, em 1667, a condição de sacerdote. A partir desse mesmo ano, dá início à reforma do ramo masculino da ordem carmelita descalça, entre os anos de 1568 e 1576, e procede nos trabalhos da reforma, especialmente, como formador, confessor e vigário.

A partir de 1577 começam as perseguições e prisões em conventos dos frades que discordam da reforma implementada por Teresa e Cruz. Cruz irá fugir, outras vezes, depois de preso é solto, mas não terá, até o fim de sua vida, tranquilidade, quer seja pelas perseguições, quer seja pelas inúmeras viagens e fundações que são realizadas. Mesmo após 1581 quando é realizada oficialmente a separação entre a Ordem Carmelita dos Descalços e a Ordem Carmelita dos Calçados ainda haverá perseguições a Cruz por parte desses últimos como também enfrentará uma grande oposição interna entre os carmelitas que participam da reforma, especialmente, após a morte de Santa Teresa.

Após muito trabalho, fundações, viagens e da escrita de sua obra, Cruz morre no dia 14 de dezembro de 1591, em Úbeda, aos 49 anos de idade. Em 1675, é beatificado,

em 1726, canonizado e, em 1926, é proclamado doutor da Igreja Católica como o “Doutor Místico”.

Em 1952, também é proclamado Padroeiro dos poetas espanhóis. Não é incomum que grande parte da obra de místicos seja constituída por poemas. A poesia é compreendida como um caminho de comunicação do inefável. Mas Cruz “usa um método pedagógico interessante e único. Compõe uma poesia e, depois, comentando-a amplamente, manifesta toda a sua cultura teológico-humanística” (SCIADINI, 1989, p. 22).

No início do livro *Subida do monte Carmelo*, encontramos uma breve “nota explicativa” em que Cruz antecipa as intenções do livro, mas que poderíamos afirmar ser uma síntese de toda a sua intenção como autor místico:

Trata este livro de como poderá a alma dispor-se para chegar em breve à divina união. Dá avisos e doutrina, tanto para os principiantes, como para os mais adiantados, muito proveitosa, para saberem desembaraçar-se de tudo o que é temporal e não serem prejudicados mesmo no que é espiritual, como se requer para a união divina (CRUZ, 2002, p. 135).

A união divina constitui um ponto fundamental para a existência do sujeito e, aqui, começamos a perceber que a vida de Cruz foi um constante lidar com vistas a criar-se nessa relação homem-Deus e, também, contribuir para que outros pudessem também encontrar o caminho para si mesmos, numa existência autêntica.

Se a memória incide sobre o estatuto existencial dos sujeitos, temos também a questão da memória como um ponto fundamental para pensar o sagrado e, especialmente, dentro de uma perspectiva assumida por Cruz, da união mística, uma vez que, tal como Agostinho, o místico espanhol acredita numa memória do eterno no próprio homem: “Tenha sempre na memória a vida eterna” (CRUZ, 2002, p. 101). Nesse ponto, podemos compreender que, para Cruz, o Divino Amado não constitui uma referência somente ao passado, mesmo que o “eterno tenha entrado no tempo” com a encarnação de Cristo. Essa presença permanece presente na vida interior e é sustentada por essa memória do eterno e assim encontramos em uma de suas poesias (CRUZ, 2002, 60):

Olvido do que é criado,
memória do Criador,
atenção ao interior
e estar amando o Amado.

O Criador, portanto, que está na ordem da eternidade, necessita, para ser encontrado, dessa atenção à interioridade que provoca o amor. Porém, para isso, necessitamos da memória do eterno que se dá no presente, no “agora” da pessoa. O homem precisa desapegar-se das coisas visíveis e, na busca interior, encontrar Deus, que está dentro, presente nele. A memória funcionaria como esse elo de ligação entre o homem e Deus, como uma espécie de garantidor de que, se a alma deseja encontrar o Divino Amado, se a alma coloca sua atenção na interioridade, poderá viver essa relação de amor, de encontro amoroso na subjetividade.

A memória do eterno e as noites são fundamentais para compreender a dinâmica da memória na mística de Cruz. A memória pode servir como um auxílio no caminho da união com o Divino Amado ou como um obstáculo a ser superado, na busca dessa união, quando pode servir aos interesses maléficos, e aqui encontramos uma clara referência ao demônio: “o inimigo pode representar na memória e na imaginação muitas imagens e notícias falsas, de aparência boa e verdadeira; e as imprime com tanta eficácia e força por sugestão, no espírito e no sentido, que a alma não pode senão pensar que aquilo é assim como lhe é mostrado” (CRUZ, 2002, p. 345). Nesse ponto, Cruz chega a afirmar que é preciso renunciar totalmente a posse da memória das coisas, evitando ao máximo as lembranças e renunciando ao exercício da recordação.

Mas como seria possível renunciar a toda memória? Como vimos nas indagações de Agostinho, seria possível uma renúncia total da memória sem perdermos a capacidade de saber o que queremos? Cruz coloca em evidência a virtude da esperança, relacionando, assim, uma possibilidade para a memória, não para guardar formas, figuras ou imagens naturais ou sobrenaturais, mas, para ele, a “esperança de Deus só pode ser perfeita sob condição de banir-se da memória tudo que não seja Deus” (CRUZ, 2002, p. 347). Se a memória fica apegada a essas lembranças fora de Deus pode ter seu caminho de união obstaculizado, por isso, é fundamental que a memória esqueça, ou em outros termos, “é necessário que a alma fique completamente olvidada e despreendida das formas e notícias distintas de coisas sobrenaturais, para não impedir a união da memória com Deus, em perfeita esperança” (CRUZ, 2002, p. 347). Interessante notar que, para Cruz, mesmo as lembranças de vivências sobrenaturais devem ser deixadas de lado para que seja possível a união da alma com Deus.

Ademais, não podemos esquecer que o autor de *Subida do monte carmelo* nos recorda que há uma memória positiva, mesmo das coisas criadas, e que, quando essas

produzem um “bom efeito, pode a alma recordá-las, não para querer retê-las em si, mas somente para avivar o amor e notícia de Deus” (CRUZ, 2002, p. 355). Já as coisas incriadas que produzem bom efeito “procure recordá-las o mais frequentemente possível e tirará grande fruto; esses são toques e sentimentos de união com Deus, para a qual vamos encaminhando a alma” (CRUZ, 2002, p. 355). Assim, a recordação das coisas incriadas encaminha a alma para a união com Deus, não por estar presa às imagens, figuras ou formas, mas causarem na alma os efeitos “de luz, amor, deleite e renovação espiritual etc., que nela operaram, e que se renovam algum tanto a cada recordação” (CRUZ, 2002, p. 355). No caminho de união com Deus, a memória, devidamente utilizada, pode contribuir para o afastamento daquilo que opõe a alma a Deus e, ao mesmo tempo, favorecer a união mística com ele.

Outrossim, uma vez que a memória torna-se um ponto fundamental para a união entre alma e Deus, precisamos penetrar no sagrado para compreender melhor a relação do homem com o sagrado, também precisamos refletir sobre a memória em sua relação com o sagrado.

A QUESTÃO DO SAGRADO

Precisamos nos perguntar sobre o que é realmente o sagrado, quais as suas características essenciais?

Segundo Mircea Eliade, a primeira característica do sagrado é opor-se ao profano. Para caracterizar melhor essa diferença, o pensador romeno recorre ao conceito de hierofania que significa:

algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”. (ELIADE, 2011, p. 17)

Os objetos em que são manifestadas hierofanias, mesmo sendo da ordem cotidiana, como uma pedra, ganham, a partir da manifestação, um caráter cósmico

outro. Esse paradoxo, de algo cotidiano ganhar uma sacralidade cósmica, choca-se muito fortemente com a compreensão do homem ocidental moderno, no entanto, “para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se [...]. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania” (ELIADE, 2011, p. 18). Eliade distingue, dentro da hierofania, aquilo que é manifestação do próprio deus aos homens, realizadas através de sonhos, diálogos etc. e que é chamada de teofania, da cratofania, que seria a manifestação das forças do divino, como exemplo os raios de Zeus, o dilúvio etc. (ELIADE, 1974).

É bem verdade que, mesmo com a multiplicidade de hierofanias, uma vez que qualquer objeto pode ganhar o caráter do sagrado, em nenhum momento uma religião acumulou todas as possibilidades, há sempre um acento cultural e mesmo territorial nas hierofanias. Além disso, em todas as culturas, existe uma distinção interna dos objetos e seres sagrados dos profanos: “La dialéctica de la hierofanía supone una selección más o menos manifiesta, una singularización”¹³ (ELIADE, 1974, p. 36). Isto é, a dialética das hierofanias constitui um momento de distinção de um objeto do profano para o sagrado por seu caráter

insólito, singular, nuevo, perfecto o monstruoso se convierte en recipiente de las fuerzas mágico-religiosas y, según las circunstancias, en objeto de veneración o de temor, en virtud de ese sentimiento ambivalente que suscita constantemente lo sagrado¹⁴ (ELIADE, 1974, p. 37).

Cada objeto ganha uma participação no simbólico que é conferido a partir de uma seleção, uma distinção.

Além do espaço, da natureza, da existência humana mesma, um espaço propício para a manifestação do sagrado está no tempo. Assim, também temos a distinção de um tempo “profano” em que os acontecimentos cotidianos se desenrolam, em que a passagem dos dias e das estações são vividas na ordinaryidade, e há o tempo sagrado.

O tempo sagrado tem um aspecto paradoxal, pode funcionar em círculos, como se fosse possível revertê-lo, recuperar os primórdios da origem do cosmos e dos grandes acontecimentos sagrados do passado. Para Eliade, “Restabelecer o Tempo sagrado da

¹³ A dialética da hierofania supõe uma seleção mais ou menos evidente, uma singularização (tradução nossa).

¹⁴ insólito, singular, novo, perfeito ou monstruoso se converte em recipiente de forças mágico-religiosas e, segundo as circunstâncias, em um objeto de veneração ou medo, em virtude desse sentimento ambivalente que constantemente provoca o sagrado (tradução nossa)

origem equivale a tornarmo-nos contemporâneos dos deuses, portanto a viver na presença deles – embora esta presença seja “misteriosa”, no sentido de que nem sempre é visível” (ELIADE, 2011, p. 81). Através dos ritos, da linguagem e dos simbolismos das festas religiosas, o tempo pode ser interligado de maneira que o passado, o presente e o futuro estejam integrados, principalmente no momento das celebrações rituais, o que é vivido aqui está na dimensão da compreensão do tempo sagrado como um “presente eterno”, como uma hierofania da “eternidade” (ELIADE, 2011, p. 81).

No entanto, e tendo em vista que o objeto de estudo desta dissertação, a mística de Cruz, constitui-se fundamentalmente como um elemento do catolicismo, faz-se necessário indicar em relação às outras religiões uma característica própria do cristianismo em relação ao tempo sagrado.

O fato da pessoa de Jesus Cristo ter, conforme a crença cristã, uma existência histórica e, portanto, significar que a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade, ou seja, que a própria divindade viveu no tempo histórico, tornou santificado o próprio tempo pela sua vida, paixão, morte e ressurreição. Cruz, ao abordar o tema da encarnação, assim se expressa: “a notícia das obras da encarnação do Verbo e mistérios da fé; por serem obras de Deus mais elevadas, encerrando maior amor do que as obras das criaturas, produzem na alma maior efeito de amor” (CRUZ, 2002, p. 625). Com isso, os efeitos do amor causados no tempo necessitam ser reeditados permanentemente para fazer jus a esse mistério; por isso, o tempo litúrgico do cristianismo, especialmente, no catolicismo, que é o esteio de onde brota o pensamento e a experiência de Cruz, trata o tempo histórico como que santificado pela Encarnação do Verbo divino.

No catolicismo, no decurso de um ano litúrgico que convive com o tempo profano do calendário civil, a Igreja Católica estabelece períodos distintos para celebrar os diversos mistérios da vida do cristão.

Para iniciar o ano, tem-se o Tempo do Advento, que é composto pelas quatro semanas anteriores ao Natal e que visam a preparar os fiéis para a “comemoração” do nascimento de Cristo, bem como reafirmar no presente esse acontecimento ocorrido há mais de dois mil anos. Tem-se também o Tempo da Quaresma, em que existe uma espécie de busca mais radicalizada das práticas ascéticas, tendo em vista o Tempo Pascal e a celebração da ressurreição de Cristo. Por fim, o Tempo Comum, em que a cotidianidade da fé é vivida.

Esses tempos litúrgicos e também alguns dias fixos, bem como o destaque dado ao domingo, têm em vista, fundamentalmente, recordar “a obra de salvação do Divino

Esposo”, ou seja, Cristo (Catecismo da Igreja Católica, 2000, p. 327). Essa obra de salvação, rememorada através das celebrações litúrgicas, pretende arrancar os homens do predomínio do profano e os colocar no domínio do sagrado.

Toda essa ação ritual se dá no presente, por isso, a conexão entre memória e presente no pensamento de Agostinho pode ser aqui novamente retomada. Como observa José Rosa, para o bispo de Hipona,

o passado já-não-é, o futuro ainda-não-é. É no entanto no presente que nós falamos do passado e do futuro. É pois pela memória que, no presente, nos referimos a um longo ou curto passado; e pela espera que nos referimos a um longo ou curto futuro. Ou seja, a memória e a espera são modalidades de presente que nos permitem medir o passado e o futuro nesse mesmo presente (ROSA, 2003, p. 15).

Com isso, a concepção cristã valoriza o tempo na medida em que a própria história, para ela, foi santificada pela presença do Deus que encarnou (Cristo). Do ponto de vista cristão, não há somente uma coexistência com a história, os eventos são narrados como acontecimentos históricos, com testemunhas e que marcam a história universal, “o Deus da revelação cristã não é apenas o Deus do cosmo, mas o Deus de intervenções, de irrupções inesperadas na história humana; é um Deus que vem, que intervém, que age e que salva” (LATOURELLE, 1994, 320).

O acontecimento cristão pretende-se uma revelação que opera, conjuntamente, entre a história e a interpretação, entre o fato e o sentido salvífico (LATOURELLE, 1994). Assim, o tempo litúrgico marca, para um cristão de nossos tempos e de todos os tempos, uma participação, uma

volta a unir-se ao *illud tempus* em que Jesus vivera, agonizara e ressuscitara – mas já não se trata de um Tempo mítico, mas do Tempo em que Pôncio Pilatos governava a Judéia. Para o cristão, também o calendário sagrado repete indefinidamente os mesmos acontecimentos da existência do Cristo, (...) a História se revela como uma nova dimensão da presença de Deus no mundo. A *História* volta a ser a *História sagrada* (...). (ELIADE, 2011, p. 98)

O cristianismo consiste, para os crentes, numa revelação que é a um só momento, tempo e história, evento e hermenêutica, uma vez que a Encarnação da divindade interfere diretamente nos acontecimentos e em como a história é vivida e interpretada, mesmo sendo uma presença histórica, a vinda de Cristo ao mundo dos homens, tem um caráter trans-histórico, cujo sentido só será encontrado no

ultrapassamento do tempo histórico com a vivência da eternidade no Paraíso ou nos Infernos, e a memória desses eventos é retomada e indicada (teleologicamente) por meio das celebrações litúrgicas.

O tempo aparece, portanto, como um fator central na relação do homem com o sagrado, abrindo, assim, a possibilidade de pensarmos a memória como um campo fundamental para entender a questão do tempo sagrado, uma vez que esse não é visto como uma linearidade, mas dentro de uma circularidade ritual e que incorpora o passado, o presente e o futuro num mesmo momento.

Para Cruz, na união de amor, a alma encontrar-se-á tão entretida na união com Deus que acabará por abstrair de todo o entendimento, “quaisquer notícias particulares, temporais ou espirituais” (CRUZ, 2002, p. 237). Aqui, o tempo não é desprezado em si, mas tendo em vista a união com o Amado, que está na dimensão do eterno. Por isso, o estar fora do tempo é entrar, distrair-se na eternidade divina.

Santo Tomás de Aquino, grande influência dos estudos teológicos, especialmente no período posterior ao Concílio de Trento, e que, conseqüentemente, tem uma relevante presença nas ideias de Cruz (PHILIPPE, 1997), destaca o caráter da eternidade de Deus e compara isso às percepções humanas. Assim, podemos observar que a eternidade consistiria num “instante que permanece” conforme o nosso “modo de apreender. Deste modo, como a apreensão do tempo é causada em nós pelo fato de que apreendemos o fluir do mesmo instante, assim é causada em nós a apreensão da eternidade, enquanto apreendemos o instante que permanece” (AQUINO, 2001, p. 237). Inegavelmente, para um cristão, Deus é imaterial, por isso, para Aquino, a eternidade é o próprio Deus e “atribuímos a Deus verbos de diversos tempos, porque sua eternidade inclui todos os tempos” (AQUINO, 2001, p. 237). Mas, somente Deus seria eterno?

Para Aquino, sim, somente Deus é eterno, mas alguns seres podem receber, por derivação divina, a qualidade da imutabilidade e, assim, participariam, dessa maneira, da eternidade de Deus. Portanto, “muitos participam da eternidade pela contemplação de Deus” (AQUINO, 2001, p. 238) e, com isso, fica evidente para o autor da *Suma Teológica* (1273) que “fora de Deus, nada há de eterno” (AQUINO, 2001, p. 239), e aqui, ao retomar Agostinho, quando diz que “Deus move a criatura espiritual no tempo”, Aquino nos possibilita retomar o caminho de Cruz quando o carmelita espanhol parece encontrar uma forma de vivência da eternidade no agora quando da união da alma com Deus, na interioridade.

Apresenta-se, o cristianismo, como uma religião eminentemente da memória e do tempo, não somente um tempo sagrado mítico que é reeditado, mas como o lugar em que o próprio tempo histórico é sagrado pela encarnação de Jesus Cristo. Isso pode ser observado quando encontramos no Catecismo da Igreja Católica (2000) a necessidade permanente de descrever a “memória da criação”, “memória das maravilhas de Deus”, memória dos anjos, dos defuntos, dos santos etc. e, especialmente, da compreensão presente no ideário católico de que o próprio Cristo, por meio da Eucaristia, celebrada em todas as Missas, realizou um memorial de seu sacrifício, bem como da liturgia como um memorial do mistério da salvação e uma entrada do eterno no cotidiano.

Além disso, também no Catecismo da Igreja Católica, a Terceira Pessoa da Trindade é considerada “a memória viva da Igreja” (p. 311). Portanto, há, por parte dos próprios católicos, a percepção da centralidade da memória na sua compreensão da totalidade do mistério cristão.

Cruz analisará a memória a partir da relação dessa como itinerário espiritual das almas; por isso, para ele, há pontos negativos, quando a memória significa apego, e pontos positivos, quando a memória indica uma amorosa atenção a Deus e um realizar do senso do eterno, da vida eterna. Para Cruz, uma vida vivida “interior e exteriormente com Cristo” só poderá levar à “fatura e satisfação de sua alma” (CRUZ, 2002, p. 101).

A MEMÓRIA NO CATOLICISMO: um enfoque a partir da liturgia

Como anunciado anteriormente, o cristianismo recoloca a questão do tempo de modo novo, a encarnação de Cristo, ou seja, da própria divindade, possibilita uma relação com o tempo histórico, uma vez que encarnou, como explicitado nos evangelhos, num determinado momento da história,

No ano décimo quinto do reinado do imperador Tibério, sendo Pôncio Pilatos governador da Judéia, Herodes tetrarca da Galiléia, seu irmão Filipe tetrarca da Ituréia e da província de Traconites, e Lisânias tetrarca da Abilina, sendo sumos sacerdotes Anás e Caifás (Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 1926),

em uma perspectiva que a história, a memória e o tempo são inseridos num sistema sagrado em que as ações litúrgicas reafirmam permanentemente a presença e santificação, no tempo, dos mistérios salvíficos, uma vez que o cristianismo é uma religião trans-histórica.

A partir dessa visão do tempo e da liturgia, encontramos, aí, uma concepção de memória que aparece inicialmente na religião hebreia, da religião organizada tendo como base os textos do chamado *Antigo Testamento*, e que, para os cristãos, ganharão sentido pleno com o advento das revelações apresentadas no *Novo Testamento*.

Encontramos no *Antigo Testamento* a presença da memória, relacionada com duas palavras: *Zeker* – memória; ou *Zakar* – recordar (Bettencourt, 1994, p. 20). Essas palavras geralmente estão associadas à recordação, memória de Deus em relação aos humanos. Portanto, Deus recordará de Abraão e Lot, antes da destruição de Sodoma e Gomora; de todo o povo hebreu no cativeiro egípcio etc.

Ora, essas atitudes benévolas de Deus em relação aos homens devem ser retribuídas por esses homens com ações que “façam memória” da preferência de Deus por Israel, pelo povo escolhido e, quanto a isso, as celebrações litúrgicas ganham grande relevância nesse fazer memória das ações do divino no tempo.

Em contrapartida, os momentos de esquecimento são sempre marcados por um distanciamento de Deus e por punições para que o povo escolhido recobre a memória em relação a ele. Não é à toa que o Deus de Israel define-se como um “Deus ciumento”; temos a apresentação dessa ideia em vários momentos ao longo do *Antigo Testamento*, especialmente, no livro do *Deuteronômio*:

Ficai atentos a vós mesmos, para não vos esquecerdes da Aliança que Iahweh vosso Deus concluiu convosco, e não fizerdes uma imagem esculpida de qualquer coisa que Iahweh teu Deus te proibiu, pois teu Deus Iahweh é um fogo devorador. Ele é um Deus ciumento (Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 281).

Nesse discurso, encontramos uma síntese dessa relação de Deus com o povo em que o componente da memória é recorrentemente retomado, o tempo sagrado diz a partir do presente, fazendo eco do passado e apontando o futuro numa interligação garantida pela memória:

Portanto, reconhece hoje e medita em teu coração: Iahweh é o único Deus, tanto no alto do céu, como cá embaixo, na terra. Não existe outro! Observa seus estatutos e seus mandamentos que eu hoje te ordeno, para que tudo corra bem a ti e aos teus filhos depois de ti, e para que prolongue, teus dias sobre a terra que Iahweh teu Deus te dará, para todo o sempre. (Bíblia de Jerusalém, 1985, p.282)

Do ponto de vista litúrgico, duas celebrações são fundamentais para a religião de Israel, que estão intimamente ligadas ao fenômeno da memória e que servem como antecipação de ritos que serão utilizados no cristianismo católico: o *Yom Kippur*, que está inserida nas chamadas festas austeras, e a *Pêssach*, que integra as festas da peregrinação (TOMAZ; PELEGRINI, 2011).

O *Yom Kippur* (RATZINGER, 2011) consiste na festa judaica da Expição e é descrita na *Torah*, no livro do Levítico, nos capítulos 16 e 23. A cada ano, e somente num dia, o Sumo Sacerdote da religião dos hebreus oferece o sacrifício de animais (cabritos, carneiros e novilhos) para expiar os “pecados”; o Sumo Sacerdote realiza essa ação litúrgica, e somente ele o pode fazer, e o faz pelos seus próprios pecados, pelos dos sacerdotes de Israel e por todo o povo israelita.

Somente neste dia, o sacerdote pronuncia o preservado nome de Deus que havia sido revelado a Moisés no episódio da sarça ardente, narrado no livro do Êxodo no capítulo 3: “Disse Deus a Moisés: ‘Eu sou aquele que é’” (Bíblia de Jerusalém, 1985, p.109). Esse dia sagrado visa expiar os pecados e transgressões e restituir novamente o povo à sua reconciliação com Deus. Nesse dia, há a retomada da Aliança estabelecida entre Deus e o “povo escolhido”, que remete ao estado de pureza (santidade) desse povo querido por Iahweh desde a eternidade.

Já a *Pêssach* na *Torah* é apresentada com um sentido teológico de efetiva recordação, uma vez que o evento memorado nessa celebração é a libertação dos israelitas da escravidão egípcia:

o povo de Israel estava sendo escravizado no Egito por mãos de Faraó, e (...) Deus (Iahweh) enviou Moises para, através de sinais espetaculares, ordenar a faraó que deixasse os israelitas saírem do Egito para servirem seu Deus na terra de Canaã, terra que emanava leite e mel, onde os judeus, livres de seus opressores, os egípcios, pudessem ter uma vida tranqüila para praticar sua religião monoteísta. Esse evento marcou um novo significado para a celebração da Páscoa Judaica, pois uma festa que, anteriormente tinha um cunho pastoral e agrícola, agora se revestia de um significado litúrgico religioso, de uma festa voltada à celebração de eventos do ciclo de fertilidade da terra, passava-se a um evento de libertação histórica de um povo em relação a seus opressores (TOMAZ; PELEGRINI, 2011, p. 4).

A *Pêssach*, portanto, constituiu-se em uma festa de família, celebrada no Templo em Jerusalém, com o sacrifício de animais, recordando assim a noite descrita no livro do Êxodo, em que o sacrifício dos cordeiros e as casas marcadas com esse sangue

livraram os primogênitos de Israel da morte, sendo que o mesmo não aconteceu aos egípcios, o que possibilitou a libertação de Israel da escravidão.

A cada ano, durante os festejos da *Pêssach*, muitos israelitas iam em peregrinação para Jerusalém “para retornar às suas origens, para ser novamente criado, para de novo receber a sua própria salvação, libertação e fundamento” (RATZINGER, 1986, p. 84).

Essa forma de recordação em que o passado histórico é retomado terá continuidade na religião cristã, especialmente por conta da grande hierofania, que é a Encarnação da divindade.

No *Novo Testamento*, a recordação será uma constante, e dois pontos queremos destacar; o primeiro deles está na descrição da função do Espírito Santo dada por Cristo, no capítulo 4 do *Evangelho de João*. Logo após a sua Ressurreição “o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que eu vos disse.” (Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 2019). Aqui, encontramos, mais uma vez, a afirmação, entre os cristãos, da importância da Encarnação e desse marco histórico, ou seja, as palavras ditas no tempo pelo eterno (Cristo) deverão ser recordadas e, para isso, outra figura da divindade, a Terceira Pessoa da Trindade, entrará em ação, uma ação de memória.

A festa da Páscoa para os cristãos ganhará uma interpretação completamente diferente da dos judeus, no entanto, a importância da recordação permanece. Não são mais os fatos acontecidos aos israelitas que deverão ser recordados, mas a vida de Cristo. Dessa vez, encontramos a memória (*Anámnesis*, em grego) intimamente ligada ao mistério da agonia, paixão, morte e ressurreição de Cristo.

A *Pêssach* judaica consiste, para os cristãos, numa prefiguração da Páscoa cristã. Enquanto a primeira recorda a libertação dos israelitas do jugo egípcio, a segunda, ao recordar as ações de Cristo, aponta a libertação de toda a humanidade. Sendo assim, a celebração do Tríduo Pascal, pelos católicos, constitui a grande festa cristã no ano, mas, com a celebração da Eucaristia, a tradição católica tem o desenvolvimento de uma ação de memória cotidiana, especialmente por ser essa uma ação instituída pelo próprio Cristo na ceia pascal horas antes de sua prisão e posterior condenação à morte.

Então, tomando um cálice, deu graças e disse: "Tomai isto e reparti entre vós; pois eu vos digo que doravante não beberei do fruto da videira, até que venha o Reino de Deus".

E tomou um pão, deu graças, partiu e distribuiu-o a eles, dizendo. "Isto é o meu corpo que é dado por vós. Fazei isto em minha memória". E, depois de comer, fez o mesmo com o cálice, dizendo: "Este cálice é a Nova Aliança em meu sangue, que é derramado em favor de vós. (Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 1971)

Assim narra o *Evangelho de Lucas* o momento em que Cristo associa o pão e o vinho utilizados na chamada última ceia à recordação (*anamnese*) de seu corpo e sangue, alterando o sacrifício de animais (*Yom Kippur*) pelo seu próprio e recorrente sacrifício, uma vez que a crença católica indica que na missa há o sacrifício incruento do próprio Cristo, não sendo, portanto, somente uma ação simbólica, mas uma grande hierofania que ressalta a importância da memória dentro da celebração cristã, por sua capacidade de re-significação.

Como indicado na primeira *Carta aos Coríntios*, a comunidade cristã celebra esse sacrifício de Cristo como algo que “recebeu”, ou seja, não consiste numa invenção, tendo em vista que a celebração, que é a reedição de um fato já acontecido no passado, incide também num acontecimento presente e que tem íntima ligação com uma expectativa futura: “Todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha.” (Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 2163).

Trata-se de um sacramento. Para o Catecismo da Igreja Católica, um sacramento é assim definido: “A palavra grega ‘*mysterion*’ foi traduzida para o latim por dois termos: ‘*mysterium*’ e ‘*sacramentum*’. Na interpretação ulterior, o termo ‘*sacramentum*’ exprime mais o sinal visível da realidade escondida da salvação, indicada pelo termo ‘*mysterium*’. Neste sentido, Cristo mesmo é o mistério da salvação” (Catecismo da Igreja Católica, 2000, p. 222). Os sacramentos seriam os sinais visíveis do mistério, ou seja, o batismo, por exemplo, com o seu ritual de imersão na água, representaria o mistério da libertação do pecado original, da entrada na comunidade espiritual que inclui as dimensões celestes e que proporcionam o caminho reto para alcançar a vida nova e, finalmente, a ressurreição da carne na vida eterna.

Portanto, na celebração do sacramento da Eucaristia, os católicos acreditam estar rememorando essa presença histórica e eterna de Cristo, esse mistério, na medida em que o pão e o vinho utilizados na celebração litúrgica tornam-se o próprio corpo e o próprio sangue de Cristo, não constituindo mais, assim creem os católicos, num símbolo, mas numa transubstanciação, numa mudança ontológica das espécies pão e vinho que se tornariam o próprio corpo (carne) e o próprio sangue de Cristo. Por isso, a

cada celebração existe uma ação de memória em relação ao divino que, digamos assim, reencarna na eucaristia, sendo esse um dos principais sacramentos do catolicismo.

Aqui, como abordamos a questão do mistério maior do catolicismo, a questão do sacramento da eucaristia e a ele retornaremos, acreditamos ser interessante refletir um pouco acerca do conceito de *mysterium* (ou *mysterion*) e, nesse sentido, abordaremos a obra do filósofo alemão Rudolf Otto.

Em princípio, não acolhemos inteiramente a definição dele sobre o sagrado somente em seu aspecto irracional, que acreditamos, com Eliade (2011, p. 16-17), ser apenas uma dimensão (um aspecto) do sagrado. No entanto, para Otto (2007, p. 56), o *mysterium* indicaria o “totalmente outro”.

O mistério possui, segundo Otto, dois momentos. No primeiro, temos um fenômeno espantoso “O espanto [*Sich Wundern*] significa em primeiro lugar ser psicologicamente atingido por um milagre [*Wunder*], um prodígio, um *mirum*.” (OTTO, 2007, p. 57). Assim, temos o desenvolvimento desse espanto, numa espécie de estupor, em que se dá um estarecimento, um embasbacar-se e, especialmente, uma estranheza absoluta.

No segundo momento, conforme Otto, as palavras mistério e mística derivam de um mesmo radical (*mus* e que foi preservado no sânscrito) e que significaria um “agir às ocultas, secretamente” e que inicialmente significaria apenas Enigma “no sentido de estranho, não-compreendido, inexplicado; nesse sentido *mysterium* é apenas uma analogia, oriunda do meio natural, para aquilo a que nos referimos, uma analogia que não esgota o objeto em si” (OTTO, 2007, p. 58), que aparece como um totalmente outro e que, somente com as racionalizações posteriores à experiência, ganharão as interpretações e sistematizações das religiões.

No entanto, alguns aspectos permanecem imperscrutáveis, misteriosos por si mesmos. Chama a atenção, por exemplo, que na liturgia cristã, após o fenômeno da celebração da Eucaristia, como anteriormente abordado, encontramos a proclamação “mistério da fé”, realizando, assim, uma passagem aparentemente explicativa entre os aspectos misteriosos para certa racionalidade, uma passagem do totalmente outro para o semelhante, quando envolvido pelo mistério sagrado, isto é, existe uma espécie de incorporação do mistério que horroriza enquanto “totalmente outro”, diferença e, ao mesmo tempo, inflama enquanto “semelhança”, especialmente no cristianismo, em que há um Deus que é Deus e Homem ao mesmo tempo.

Do ponto de vista da questão mística, e que nos serve de antecipação para quando a questão for discutida no âmbito do pensamento de Cruz, Otto lembra que a mística leva, tanto no oriente com os budistas, por exemplo, quanto no ocidente, com os místicos cristãos, até as últimas consequências o totalmente outro, não apenas enquanto uma contraposição espiritual *versus* mundano, mas realizando uma contraposição ontológica ao ser e ao ente, daí ser comum a referência ao “nada”:

com o nada ela se refere não só àquilo que nenhuma palavra consegue reproduzir, mas que por excelência e essência é diferente e oposto a tudo que é e possa ser pensado. Conceitos para captar o aspecto ‘mistério’ aí somente conseguem exprimir a negação e a contraposição; quando a mística as exacerba até o paradoxo, a qualidade positiva do ‘totalmente outro’ ao mesmo tempo se lhe torna extremamente presente no sentimento, ou melhor, na empolgação (OTTO, 2007, p. 61).

Nesse aspecto, a mística tende a nos levar sempre ao espantoso, ao diferente, ao jogo interno de contraposições, antinomias, produzindo uma “ciência do paradoxal” que afronta e embasbaca a lógica. Com isso, não é estranho perceber como a linguagem mística ganha dimensões de estranhamento no contexto do pensamento ocidental e, com a mística mística, que está efetivamente relacionada com o caráter ritual, celebrativo do sagrado, isso nos recoloca novamente na perspectiva da dimensão da memória acima referida, uma vez que estamos lançados no fazer litúrgico e no tempo sagrado das religiões, na busca recorrente e cotidiana de retomada do mistério, de aproximação com os dados revelados, de união com o divino.

Cruz aponta para o caminho do silêncio e da contemplação mística, do amor vivenciado no interior da alma, como via principal para atingir a união de amor. Evidentemente que isso não exclui a via dos sacramentos, mas, para Cruz, a vereda ordinária sacramental deve ser inflamada pelo caminho da mística. A linguagem mística de Cruz nos colocará em um campo diferente de expressão dos momentos de união com Deus, por tanto, temos aqui, especialmente, um apontar para a “Presença de Deus” na própria alma, indicando, assim, o caminho da subjetividade que será abordada no próximo capítulo.

Cruz indica mais os empecilhos que a alma pode encontrar nas cerimônias para a união com Deus, destacando o apego aos dados sensíveis ou acessórios do ritual, uma vez que os atos de devoção podem mascarar o verdadeiro encontro com a presença

divina, visto que podem atingir somente a sensibilidade do sujeito e isso limitaria, senão ofuscaria, as “realidades” espirituais.

Como vimos, Cruz despreza a temporalidade, não em si mesma, mas ao colocá-la em perspectiva com a realidade; por isso, chega a afirmar que Deus “mora acima dos céus e fala a linguagem da eternidade, enquanto nós, cegos sobre a terra, só entendemos o temporal e humano” (CRUZ, 2002, p. 269). Portanto, para um místico como Cruz, o tempo como compreendido pelo homem seria uma imperfeição, daí a necessidade da revelação divina, para que assim possam ser comunicadas as realidade que ultrapassam o intelecto humano, ficando, assim, submergidas no mistério, visto que “jamais se há de entender o sentido completo das palavras e obras divinas” (CRUZ, 2002, P. 269).

Tanto é assim que gozar o sensível, viver nos prazeres, pode ser um impedimento para o gozo eterno. O tempo e a liturgia só fazem sentido quando vividos tendo por fim último a eternidade com Deus e, por isso, para Cruz, mais importante que viver a desatenção nas celebrações, mesmo que divinas, ou chafurdar nos prazeres, é ter atenção ao essencial, que seria, para o santo carmelita, a intimidade com o Divino Amado que, através da noite escura e do amor, proporcionaria a experiência da eternidade que começa no amor experienciado nesta relação, ou seja, “quando a alma sai, segundo a afeição e operação mediante a noite, de todas as coisas criadas, elevando-se às eternas” (CRUZ, 2002, p. 472).

A mística de Cruz aponta para a interioridade. Se encontramos no sagrado e nas religiões grandes esquemas, Cruz, encontrará na subjetividade, entendida como interioridade e relação, o lugar efetivo da sua vivência de amor. Não é à toa que, mais do que falar explicitamente das ações litúrgicas, ele passe mais tempo alertando as pessoas sobre os riscos de cair em falsas devoções ou de viver a temporalidade litúrgica como uma exterioridade que não passe pelo caminho da eternidade, uma vez que é na vivência da verdadeira caridade que está o caminho que ligará o homem efetivamente ao eterno, uma eternidade que começa já no gozo dessa experiência de amor que é a união mística.

Cruz discute a existência de quatro bens espirituais que podem mover as pessoas à devoção, encaminhar para o serviço e, por fim, que podem levar a alma à perfeição do amor. O carmelita cita alguns desses gêneros de devoção, dessas formas de celebração ritual: “as imagens e retratos dos santos, os oratórios e cerimônias religiosas” (CRUZ, 2002, p. 410).

No caso dos quadros, o risco é perder-se na contemplação da beleza exterior da pintura, perdendo, efetivamente, o sentido e o significado que as imagens deveriam provocar. Assim, as pessoas acabariam por permanecer na exterioridade, abandonando, assim, a possibilidade de uma intimidade com o exemplo dos santos, que, como lembra Cruz, são imagens aprovadas e, portanto, deveriam servir para o bem das almas, não para a sua distração do essencial. As imagens são para “reverenciar nelas os santos, e mover a vontade despertando a devoção dos fiéis, por meio delas, para com os mesmo santos. Quando esses dois efeitos se produzem, as imagens são muito proveitosas, e o seu uso necessário” (CRUZ, 2002, p. 410).

Neste ponto, começa a ficar evidente a perspectiva de um místico que, como veremos, será a marca de todos os comentários de Cruz a respeito dos “objetos” de devoção. Ao invés de destacar o sensível, o realmente importante consiste em, no caso da alma desejosa de uma efetiva vivência do sagrado, adentrar o sentido verdadeiro e o fim último das devoções: “A pessoa verdadeiramente devota faz do invisível o objeto principal de sua devoção [...] procura conformar as imagens e a si mesma ao estado e condição da outra vida, e não segundo o traje e modo deste século” (CRUZ, 2002, p. 411). Essa outra vida diz respeito à vida do espírito ou, mais especificamente, à vida para além do tempo profano, à vida da eternidade.

Os oratórios também podem servir de lugares para a distração, “quanto a Deus, não pensam em reverenciá-lo mais, e pelo contrário, cuidam menos disso, porque empregam todo o gozo e complacência naquelas pinturas e ornatos, desviando-o da realidade invisível” (CRUZ, 2002, p. 418). Para Cruz, não há problema em ter um espaço bem ornamentado e mesmo enfeitado, o problema está na abordagem interior que a alma fará das realidades espirituais; caso contrário, corre o risco de perder-se nas coisas e não estar em vistas da união de amor o “apego e apetite nesses ornamentos e atavios exteriores que de tal maneira cativam o teu sentido a ponto de impedirem tanto o teu coração de unir-se a Deus, e amá-lo esquecendo tudo por seu amor” (CRUZ, 2002, p. 419).

A distração do amor pode se dar, especialmente, nas festas e celebrações litúrgicas. Ao expor isso, Cruz lembra da primeira festa narrada nos Evangelhos, quando da entrada de Cristo em Jerusalém e quando grande parte da cidade o reverenciou com ramos e gritos de *hosana*:

A festa da entrada triunfal de Nosso Senhor em Jerusalém (Mt 21) apóia o que afirmamos. Enquanto o povo o recebia com palmas e cantos, sua Majestade chorava. A causa de sua lágrimas era ver os corações tão afastados dele acreditando pagar a dívida de reconhecimento, por aqueles sinais e manifestações exteriores. Mais faziam festa a si mesmos do que a Deus” (CRUZ, 2002, p. 419).

Muitos, segundo Cruz, costumam, nas festas e solenidades católicas, ficar muito alegres, entretidos o tempo todo com os folguedos, as comidas e até com atividades profanas como buscar algum lucro, “têm o olho da cobiça mais aberto sobre o próprio ganho que sobre o serviço do Senhor” (CRUZ, 2002, p. 419). Com isso, Deus é abandonado e esquecido. A união que Cruz busca pretende colocar Deus em seu devido lugar; para isso, o culto prestado a “Deus deve ser servido unicamente pelo que ele é, sem que se interponham outros fins: não o servir, pois, por esse motivo, é não reconhecer como causa final de nosso culto” (CRUZ, 2002, p. 420). Ao mesmo tempo em que temos a exaltação do rito, há também o perigo do distanciamento do fim último.

Outro ponto destacado por Cruz está na introdução de superficialidades nas cerimônias, procurando assim, através de superstições e minuciosidades, colocar mais confiança no ritualismo do que na “realidade viva da prece”. Assim, muitas vezes, algumas pessoas tentam inventar ou tornar “obrigatórios” ritos, mesmo dentro da celebração litúrgica principal da Igreja Católica, a Missa:

são invenções de cerimônias que a Igreja Católica desaprova e das quais não usa. Deixem o sacerdote celebrar a santa missa do modo e maneira conveniente, segundo a liturgia determinada pela Igreja. Não queiram usar de novidades, como se tivessem mais luz do que o Espírito Santo e a sua Igreja. Se não são atendidas por Deus numa forma simples de oração, creiam que muito menos as ouvirá o Senhor por meio de todas as suas múltiplas invenções (CRUZ, 2002, p. 430-431).

Cruz recorre ao exemplo do próprio Cristo, que, na hora em que solicitado a ensinar aos homens a rezar, apresenta a oração sintética do Pai Nosso “onde estão incluídas todas as nossas necessidades espirituais e temporais” (CRUZ, 2002, p. 431). Em outro momento, o Cristo indica somente que não se usem muitas palavras nas orações, uma vez que o próprio Deus está no interior do homem, portanto, as suas necessidades são conhecidas.

Talvez a maior recomendação de Cristo no que diz respeito à oração seja a de que ela seja realizada sempre, sem cessar. E aqui temos indicado novamente o caminho

da interioridade, visto que, quando Cristo prescreveu alguma cerimônia para a oração, foi a de que se deve recolher ao segredo do seu aposento “onde, afastados do tumulto e de qualquer olhar humano, podemos orar com o coração mais puro e desprendido” (CRUZ, 2002, p. 431). E, por outro lado, existe também, pela própria ação do Cristo, a indicação de buscar os desertos solitários, nas horas silenciosas, para estar a sós com Deus e, aí, ser possível a intimidade entre a alma e o Divino Amado através da memória, que em si mesmo reconhece a presença de Deus, mesmo que através do mistério e, numa outra perspectiva de tempo, o tempo sagrado, o tempo da eternidade já entrevista no presente da relação.

Por fim, detém-se Cruz, no pregador da palavra divina, especialmente, nos momentos dos sermões ocorridos nas missas e na música que acompanha as celebrações.

O primeiro é julgado pelo autor, tendo em vista a sua consistência, uma vez que “Deus tem ojeriza dos que, ensinando a sua lei, não a guardam, e pregando o bem, não o praticam” (CRUZ, 2002, p. 434). Mais uma vez, temos o apontar para a vida interior em que a exterioridade, os “feitos” visíveis contam muito pouco para indicar uma alma unida a Deus. A coerência entre a vida e as palavras do pregador é que produzirá frutos de conversão, constituindo-se assim o critério de validade de uma pregação.

Essa coerência encontrará na memória o elo que garante que alguém que adere ou que une-se a Deus poderá garantir na experiência de sua vida tal encontro. Nesse sentido, o tema da subjetividade encontra em Cruz uma contribuição importante, uma vez que a memória entra como elemento constitutivo do humano, para que o homem chegue a ser o que é, precisa recorrer à memória do eterno em si, mas isso não constitui um ponto de isolamento, uma vez que está na autenticidade de sua vida e suas relações, o fazer real da coerência, a efetiva exposição de uma autoconsciência da união com o Divino.

Assim, Cruz começa a descrever o caminho necessário para o encaminhamento do espírito para Deus, escolhendo, obviamente, um lugar que não afete os sentidos e propicie à alma uma adoração de Deus em espírito e em verdade “para o íntimo trato da alma com Deus, deve ser dada a preferência aos lugares que menos possam ocupar e prender o sentido” (CRUZ, 2002, p. 422).

Para o místico espanhol, se os lugares podem ajudar em alguma coisa a elevação da alma para Deus, trata-se de lugares que, logo que haja a união, são olvidados pela alma para desfrutar do convívio com o Amado. Desse modo, “o verdadeiro espiritual

não cuida senão em procurar o recolhimento interior, sem se prender a tal ou tal lugar” (CRUZ, 2002, p. 422). O deleite espiritual só pode ser alcançado pelo recolhimento interior. Como veremos no próximo capítulo, subjetividade, interioridade e verdade constituem uma mesma singularidade.

Se os lugares e celebrações compõem um elemento importante, desde que compreendidos de maneira correta, para a união com o divino, a música também será um elemento que pode causar desvios ou proximidades com esse mesmo divino. Mas, nessa altura de nossa exposição, a referência de Cruz à música serve para nos lembrar que a mística do amor joãocruziana tem um forte componente de abertura para o outro. Isto pode ser comprovado pelo seguinte comentário: “Pouca importa ouvir uma música soar melhor que outra, se me não move mais que a primeira a praticar obras. Porque embora tenham dito maravilhas, logo se esquecem, pois não pegarão fogo à vontade” (CRUZ, 2002, p. 434-435).

As lembranças de uma vida em Deus devem ser seguidas do trabalho da rememoração para que não seja esquecida pela alma o verdadeiro sentido da vida, ou seja, a união com Deus já nesta vida, tendo em vista a vida eterna.

A mística nos aponta o caminho de uma busca de união entre os homens e o mistério, numa dimensão em que todo esquecimento do divino torna-se uma traição, uma perda do sentido da existência. Portanto, para Cruz, como um dos mais importantes místicos da história, uma existência vivida na autenticidade só poderá nos levar a compreender a inegável necessidade para a alma de união com o divino amado.

Por isso, investigar os caminhos da subjetividade e da mística constitui um ponto fundamental para compreendermos o pensamento do místico espanhol e trata-se de uma tarefa fundamental para penetrarmos efetivamente no sentido da união mística de amor.

3. MÍSTICA E SUBJETIVIDADE

A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE

O tema da subjetividade encontra no pensamento de Kierkegaard um revolucionário desenvolvimento, uma vez que o filósofo dinamarquês trata do Indivíduo em sua singularidade. A individualidade é, portanto, construída no próprio existir que se dá no devir. Para Kierkegaard, não há uma preponderância do coletivo “humanidade” em relação ao Indivíduo, uma vez que nenhuma categoria abstrata supera o indivíduo concreto, existente e singular. Ao mesmo tempo, esse Indivíduo encontra-se sempre em relação, pois, como diz o filósofo na obra *O conceito de angustia* (1841): “nenhum homem é superfluidade, pois cada indivíduo é ele próprio e a humanidade” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 50). Aqui encontramos algo crucial ao pensamento de Kierkegaard: o próprio do homem não é contraditório com a humanidade, o homem é relação.

Mesmo não sendo uma obra de si mesmo, uma vez que o Indivíduo é criado do nada por Deus, é na existência que o homem se constitui, uma vez que Deus acaba por retirar-se para que o homem possa criar-se a si mesmo. Para Kierkegaard, “O homem é uma síntese de infinito e finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 25). Portanto, ao homem cabe a tarefa de fazer-se. Assim, é a própria existência que é vista como uma dádiva.

O caminho da liberdade necessita ser assumido pelo Indivíduo em sua inteireza, com todos os riscos, dores e delícias exigidas. Neste ponto, encontramos a afirmação máxima do *Eu* em Kierkegaard, a verdade constitui uma resposta individual, uma vez que, para o filósofo dinamarquês, “la soggettività, l'interiorità è la verità¹⁵” (KIERKEGAARD, 1993, p. 370). Inclusive, conforme Kierkegaard, a questão do desejo de infinito no homem surge como um sinal da afirmação da subjetividade como verdade: “La passione dell'infinitezza è il momento decisivo, non il suo contenuto, perché il suo contenuto è per l'appunto essa stessa. Così il 'come' soggettivo e la soggettività è la verità¹⁶” (KIERKEGAARD, 1993, p. 368). Nesse sentido, o apropriar-se da verdade é um criar com um profundo interessar por ela e si próprio, a existência

¹⁵ “a subjetividade, a interioridade é a verdade”. (tradução nossa)

¹⁶ “A paixão do infinito é o momento decisivo, não o seu conteúdo, porque o seu conteúdo é precisamente si mesmo. Assim, o “como” subjetivo e subjetividade é a verdade”. (tradução nossa)

consiste no criar-se a si mesmo, é uma responsabilidade assumida em primeira pessoa, uma vez que essa não pode existir como uma abstração, mas somente pode ser realizada no devir que terá em Cristo um modelo dessa verdade encarnada num Indivíduo.

Nesse sentido, poderíamos dizer que Kierkegaard compreende o verdadeiro vivente como crístico, como alguém capaz de reconhecer que o *Eu* só torna-se a si mesmo na medida em que é relação e entrega ao outro, enquanto a igreja oficial seria a cristandade, muitas vezes servindo apenas como um disfarce para outras formas de vida que não condizem com o sentido efetivo do crístico. E, por fim, a doutrina será chamada de cristianismo, mas, para Kierkegaard, o cristianismo não é uma doutrina, e sim uma verdade existencial (KIERKEGAARD apud VALLS, 2007, p. 26).

Kierkegaard advoga que a afirmação de Cristo como caminho, verdade e vida (São João 14) e a sua própria existência, que não é uma abstração e que não propõe inicialmente um conjunto de ideias, ideais, normas ou dogmas, constitui, portanto, o modelo por excelência, por ser a verdadeira vida.

Dentro dessa perspectiva, o Indivíduo terá que afirmar-se a partir dessa relação com a vida verdadeira, constituindo, assim, um caminho de interioridade, não visto como uma unidade da consciência, como quase todas as filosofias até então consideravam, porém, agora, para Kierkegaard, o *Eu* é compreendido como relação. Portanto, ao invés da estabilidade, permanência, solidez de uma concepção do eu-unidade, o *Eu* como relação pressupõe a instabilidade, variabilidade e, até mesmo, fragilidade.

Essa perspectiva, por não tratar o *Eu* como uma abstração, assume a existência humana como perpassada por intempéries, pela angústia, por doenças e tendo como desfecho a morte. Nesse sentido, o desespero aparece como uma doença mortal que acompanha o homem durante toda a sua vida, por conta desse preferir viver a inautenticidade, ao invés de assumir a tarefa da existência. Essa doença, no entanto, nos diferencia do animal – que não pode senti-la – e, ao mesmo tempo, cabe ao homem a capacidade dialética de vivê-la, como possibilidade de criar-se, saindo do estado de criança e alcançando a maturidade – e nos apresenta o filósofo dinamarquês o desespero como uma “Doença do espírito, do eu, o desespero pode como tal assumir três figuras: o do desesperado inconsciente de ter um eu (o que não é verdadeiro desespero); o do desesperado que não quer, e o do desesperado que quer ser ele próprio” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 25).

O desespero se dá na medida em que o homem constitui-se numa relação permanente, relação dialética no interior do próprio homem por conta desse estar entre o finito e o infinito, confrontado no tempo e na eternidade¹⁷, portador da necessidade e também da liberdade. A ignorância do desespero causa a negatividade do mesmo, na medida em que “o desespero está de certo modo garantido, mas para seu mal, contra a consciência, isto é, está, sem apelo, nas garras do desespero” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 63). Por isso, apesar de estar sempre habitado pelo desespero, nem sempre o desesperado tem “consciência de o ser”, pois necessita ter uma consciência interior, uma vez que “Quanto mais consciência houver, tanto mais eu haverá” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 45).

Paulatinamente, o *Eu* ganha conhecimento do seu desespero; nesse sentido, haverá um que não deseja ser si próprio e, portanto, recusa o reconhecimento de uma das partes da relação. O homem tenta fugir da interioridade, mas isso não leva à maturidade. Para Kierkegaard, esse seria o homem que não compreendeu a necessidade de ser ele próprio.

Acredita Kierkegaard que há uma recusa do próprio *Eu* no homem que prefere o imediato a conhecer-se, na medida em que não pode com isso reconhecer-se. A subjetividade como verdade implica na tarefa de ser si próprio e não desejar ser um outro eu, um eu fruto da subjetivação. Na verdade, podemos pensar que não existe um *Eu* quando falamos de subjetivação, uma vez que, na subjetivação, existe somente a impessoalidade e a inautenticidade, enquanto na subjetividade existe um *Eu* em sua singularidade.

Pensemos na multidão, como nos lembra Kierkegaard,

A multidão, não esta ou aquela, actual ou de outrora, composta de humildes ou de grandes, de ricos ou de pobres, etc..., mas a multidão considerada no conceito, a multidão, é a mentira; porque, ou ela provoca uma total ausência de arrependimento e de responsabilidade, ou, pelo menos, atenua a responsabilidade do indivíduo, fraccionando-o (KIERKEGAARD, 2002, p. 112-113).

Quando nos deparamos com o impessoal, acabamos por encontrar “ninguém”, não existe singularidade. Por isso, ao invés de criar-se numa autêntica subjetividade que

¹⁷ Aqui remetemos o leitor a discussão da questão do tempo sagrado apresentado no capítulo anterior, uma vez que para Kierkegaard, essa relação constitui uma tensão “O desespero está, portanto, em nós; mas se não fôssemos uma síntese, não poderíamos desesperar, e tampouco o poderíamos se esta síntese não tivesse recebido de Deus, ao nascer, a sua firmeza” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 29)

é interioridade, a subjetivação é produzida a partir de práticas e instituições que variam em diferentes momentos e que vão da linguagem até a ciência, sem falar da mídia e de outros mecanismos que podem servir ao poder.

Nesse momento, podemos compreender que a singularidade, a criação do próprio *Eu* consiste numa tarefa que faz o homem se deparar com seu desespero.

Kierkegaard apresenta vários tipos de desespero (desespero no qual não queremos ser nós próprios, o desespero demoníaco, o desespero-fraqueza etc.). Colocar-nos-emos agora, mais especificamente, na apresentação do desespero que está no interior do cristianismo, a interioridade que se volta para Deus e que reflete sobre a sua ação na realidade.

No livro *A doença mortal* (1849), traduzido em português como *O desespero humano*, Kierkegaard, realizando um pequeno resumo do que havia sido exposto e dando ênfase à importância das graduações diferentes da consciência, assim descreve o percurso:

A primeira parte deste escrito marcou sem cessar uma graduação da consciência do eu: primeiro o homem ignorante do seu eu eterno, depois o homem consciente de um eu, no qual existe contudo eternidade e no interior dessas divisões, ainda outras graduações foram estabelecidas (KIERKEGAARD, 2010b, pp. 103-104)

Mais adiante refere-se ao fato de que esses passos da consciência foram analisados a partir de um “ângulo do eu humano, do eu cuja medida é o homem” e que, agora, essa análise dar-se-á frente a Deus e “esse mesmo eu, perante Deus, toma por essa razão uma nova qualidade ou qualificação” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 104). Um *Eu* que tem a consciência de estar perante Deus, um *Eu* que ganha, portanto, a medida do próprio Deus. E aqui é importante perceber que, para o filósofo dinamarquês, Deus não é um ser exterior, como ele mesmo diz, Deus não é um agente de polícia e “o eu tem a ideia de Deus”, mas isso não significa que esse homem frente a Deus deseja conscientemente agir segundo essa presença.

Ainda na obra *A doença mortal* há uma profunda discussão sobre o pecado, na qual temos revelado que, para Kierkegaard, o pecado não é uma negação, mas, uma tomada consciente de posição frente a Deus. Por isso, no cristianismo é explicitada a importância do *Eu* e da consciência maturada no desespero.

Assim, para Kierkegaard, a subjetividade constitui uma característica distintiva da experiência cristã. Por isso, na obra *Postscriptum* (1846), Kierkegaard afirma que a

verdade é subjetividade: “a verdade é a transformação do sujeito em si mesmo” (KIERKEGAARD, 1993, p. 279). Na mesma página, encontramos “a verdade é interiorização e não uma cadeia de proposições dogmáticas” (KIERKEGAARD, 1993, p. 279). Essa interiorização consiste na verdade entendida aqui como o estar posto frente à realidade existencial.

Mais uma vez, nem a verdade, nem a subjetividade são consideradas abstrações, ambas se dão no comprometimento do Indivíduo singular com as circunstâncias de sua existência. Dentro dessa dialética, entre a realidade externa e a interioridade há a constituição do sujeito singular quando esse assume a tarefa de criar-se na relação com o outro. Nesse sentido, a verdade só existe como vida, como ação realizada na vida. Não adianta um conjunto de regras ou intenções se essas não se tornam vivas na ação cotidiana.

Daí, chegamos ao paradoxo de que a verdade, ao ser vida, do ponto de vista cristão, encarnou-se na pessoa de Cristo, portanto, a própria verdade seria, para Kierkegaard e o cristianismo, uma pessoa – o modelo (paradigma) de pessoa que é Cristo.

No entanto, o caminho para a verdade e, conseqüentemente, para a interioridade não é uma tarefa simples, isso basicamente porque, como afirma Kierkegaard (2010a, p. 121) “no mundo real em que se trata do indivíduo existente, não se evita essa minúscula passagem do compreender ao agir, nem sempre é possível percorrê-la [...]. A vida do espírito não tem paragens”.

Num primeiro momento, Kierkegaard nos alerta sobre o estágio estético, em que o sujeito vive na imediatidade e no gozo dos prazeres hedonisticamente, chegando, algumas vezes, a confundir os prazeres e sensações que obtém consigo mesmo, com a interioridade.

O esteta “opta” pela finitude e pelo reconhecimento externo, portanto, acaba por negar a verdadeira interioridade e, por conta de viver a exterioridade, a sua relação com o mundo não permite que ele se torne pessoa. Por isso, para que haja um prosseguimento no caminho da interioridade faz-se necessário superar a superficialidade e, assim, temos agora uma busca por estabelecer relações com os outros, relações pautadas pela responsabilidade visto que:

somente na adesão da subjetividade, enquanto *ipseidade* ética, o homem poderá tornar-se um homem verdadeiro. Para existir em carne

e isso é preciso vivenciar este compromisso denominado de amor enquanto gratuidade absoluta para com a dignidade do Tu (ALMEIDA, 2011, p. 83).

Kierkegaard denomina o estágio seguinte ao estético de estágio ético que se caracteriza pelo dever, por um cumprimento das leis (do estado ou da igreja). Esse estágio seria um intermediário entre o estético e a segunda-ética que é fundada no amor. O indivíduo procura na sua relação com o outro (indivíduos e sociedade) cumprir as leis, afastando-se da posição egoísta do esteta e sem cair em abstrações, possibilitando, com isso, uma vivência do tempo e no próprio tempo. Há o reconhecimento da transitoriedade da existência e, portanto, a necessidade de uma relação com a interioridade, compreendida agora na sua dimensão da liberdade, realizando, por fim, a abertura do sujeito para a alteridade na medida em que a afirmação do próprio encontra eco na vivência dos deveres.

No estágio seguinte, na segunda-ética, temos a vivência efetiva da responsabilidade, não como uma exterioridade dos deveres, como o estágio ético, mas como um compromisso de vivência autêntica de sua existência, tomando noção de sua condição humana, do que é justo ou injusto consigo mesmo e na relação; nesse sentido, o caminho ético produz o conhecimento de si mesmo.

A segunda-ética, portanto, implica a relação eu-tu, de maneira que “o eu nada tem a significar se ele não se torna o tu” (KIERKEGAARD, 2005, p. 113), se ele não se abre à responsabilidade da relação. Somente quem atinge a responsabilidade toca verdadeiramente a singularidade.

A subjetividade compreendida como interioridade nos dá a dimensão do homem como um processo em que o sujeito se torna pessoa, se torna humano. Nesse processo, é necessário entender a tese kierkegaardiana de “existir uma segunda potência da subjetividade, uma subjetividade da subjetividade” (KIERKEGAARD, 1991, p. 212). Por isso, o homem necessita ultrapassar a medida da razão (estágio ético), a medida humana e deparar-se no mais íntimo de sua interioridade com o próprio Deus. Assim, a subjetividade torna-se o único modo de aproximar-se de Deus, uma vez que na ordem temporal não há uma linguagem efetiva. Dessa forma, o caminho da segunda-ética passa por uma relação marcada pelo diálogo, pela entrega à verdade e ao amor.

A partir disso, podemos pensar com Cruz que a união entre o *Eu* e Deus, ou, para usarmos as suas palavras, entre o *Eu* e o Divino Amado, está na união de intimidade e amor

E, para que esta alma sequiosa venha a encontrar o Esposo e unir-se a ele, por união de amor, conforme é possível nesta vida, e consiga entreter sua sede com esta gota que do Amado se pode gozar aqui na terra, será bom que lhe respondamos em nome do Esposo a quem ela se dirige. Vamos, portanto, mostrar-lhe o lugar mais certo onde ele está escondido, e aí possa a alma achá-lo seguramente, com a perfeição e o deleite compatíveis com esta vida; deste modo não irá a alma errante, e em vão, atrás das pisadas das companheiras (CRUZ, 2002, p. 596)

Podemos observar que Cruz aponta que há a necessidade de uma alma sequiosa, sedenta de encontrar o Amado, que encontrará nos seus escritos as indicações para esse encontro. Continua o carmelita: “é necessário observar aqui o seguinte: o Verbo, Filho de Deus, juntamente com o Pai e o Espírito Santo, está essencial e presencialmente escondido no íntimo da alma” (CRUZ, 2002, p. 596) saindo do estágio estético (dos prazeres) ou do somente ético e “entrar em sumo recolhimento dentro de si mesma”, uma vez que “está Deus, pois, escondido na alma, e aí o há de buscar com amor” (CRUZ, 2002, p.596).

Essa é uma grande alegria para a alma, acredita Cruz, uma vez que “és tu mesma o aposento onde ele mora, o retiro e esconderijo em que se oculta” (CRUZ, 2002, p. 597). Mas, como ressalta Cruz, Deus está dentro de cada pessoa, em sua alma, porém, aí está escondido e, por isso, consiste em algo fundamental que a alma procure também estar escondida em si para encontrá-lo. Essa busca necessita de uma efetiva interiorização, feita às apalpadelas, ocultamente “esquecendo todas as tuas coisas” e escondendo-se no “teu aposento interior do espírito”.

O segredo da interioridade e da verdadeira subjetividade, para Cruz, é Deus “pois é ele a substância da fé e o seu conceito, sendo a mesma fé o segredo e o mistério” (CRUZ, 2002, p. 598). Vale ressaltar que, para Cruz, essa fé não pode ser compreendida como sentimentalismo, mas, como apresentaremos mais à frente, especialmente, na obra *Subida do monte Carmelo*, para a mística do amor joãocruziana, o mistério é o próprio Deus que supera toda a capacidade racional humana. Portanto, somente o amor pode nos fazer experienciar, como vida, o mistério que já está no interior do homem.

Ao abordar a questão da interioridade em João da Cruz, chamando-a de vida psíquica, assim comenta E. Stein:

Vida psíquica significa não mais a vida primordial, mas o que é apreensível por uma percepção interna, que é diferente da primitiva

sensação brotada no âmago da alma, sensação que por sua vez, difere do nascimento de uma forma nítida e concreta arquivada na memória que agora começa a reviver (STEIN, 2004, p. 133).

Na interioridade, a memória constitui um articulador que, como Agostinho nos apontou no capítulo X das *Confissões*, garante o próprio *Eu*. Assim, no processo de transformação proposto por Cruz – em que a alma deve se afastar dos prazeres, do estágio estético e não se deter apenas no estágio ético garantido pelas conquistas de uma vida baseada nos valores humanamente alcançados pelas imposições do estado ou da religião, mas, numa vivência interior, como Stein aponta – poderíamos reviver através da memória o encontro com o Deus escondido.

A retomada do pensamento de Kierkegaard, principalmente no tocante a um rompimento do estágio estético e à conquista do *Eu*, através da segunda-ética, está em profunda conexão com Cruz, pois nos ajuda a perceber a possibilidade de pensar a subjetividade como um transformar-se na própria verdade existencialmente compreendida – “só a verdade é a transformação do sujeito em si-mesmo” (KIERKEGAARD, 1993, p. 279) – e, com isso, precisamos analisar o caminho sagrado da mística, uma vez que Deus permanece como mistério, mesmo na experiência íntima de amor entre o *Eu* e o Divino Amado, como nos apresenta Stein, tendo em vista que

a autodeterminação é propriedade inalienável da alma. Trata-se do grande mistério da liberdade pessoal que é respeitado até pelo próprio Deus – Apenas pela oferta generosa de amor, por parte dos espíritos criados, é que Deus quer dominá-los. Ele conhece os ‘pensamentos do coração’, penetra os mais profundos abismos da alma onde nem ela pode penetrar sem iluminação divina: entretanto, Deus não quer dela se apoderar sem que ela o consinta. Por outro lado, fará de tudo para conseguir a livre entrega da vontade da alma a ele, como presente de amor, a fim de conduzi-la à união beatífica. É esta a boa-nova que São João da Cruz se propõe a anunciar e a ele se dirigem todos os seus escritos” (STEIN, 2004, p. 135)

Essa experiência interior, como experiência mística, provoca “desejos, atos voluntários e ações ‘quando menos se imagina’” (STEIN, 2004, p. 133). Com isso, percebemos que o tema da liberdade não poderia ficar excluído da análise da interioridade em Cruz. Vemos isso, quando pensamos sobre esses movimentos da alma, movimentos que estão relacionados ao interior e ao exterior, mas no interior é que está o ponto mais profundo – “a morada de sua liberdade: o lugar onde a alma pode enfaixar a sua existência e decidir sobre si própria” (STEIN, 1988, p. 134). Essa similitude da

apresentação kierkegaardiana da subjetividade com a abordagem de Cruz nos permite reconhecer que há uma esfera em que a liberdade humana está maculada – esse seria o estágio estético, em que o homem está submetido aos sentidos e busca os prazeres. No momento posterior, no estágio ético, o homem tem um grau maior de liberdade, uma vez que a responsabilidade corresponde a uma vida mais autêntica, mas, ainda assim, a plenitude da liberdade só pode ser alcançada efetivamente na segunda-ética, em que o homem na vivência da subjetividade encontra a Deus como segredo e mistério, mas, ainda assim, pode experimentar o efetivo estado de liberdade permitido aos homens.

O CAMINHO SAGRADO DA MÍSTICA

A questão da subjetividade encontra grande ressonância na mística, uma vez que essa pretende estar unida ao divino de um modo em que a interioridade-singularidade são fundamentais, já que, recorrentemente, nos deparamos com o relato do sujeito místico. Tendo isso em vista e considerando de uma perspectiva filosófica, podemos pensar a mística como uma importante possibilidade de conhecimento, e nesse sentido, a via da interioridade de Agostinho já apontava para uma distinção entre a verdade conhecida através da especulação (ou, modernamente, poderíamos dizer também da ciência/método) e uma verdade experimentada “concretamente” pelo sujeito, como nos explica Etienne Gilson ao comentar o caminho agostiniano:

Nesse sentido, nosso pensamento é memória de Deus, o conhecimento que aí o encontra é inteligência de Deus e o amor que procede de ambos é amor a Deus. Logo, há no homem algo mais profundo do que o homem. O retiro do seu pensamento (*adbitum mentis*) nada mais é que o segredo inesgotável do próprio Deus; como a sua, nossa vida interior mais profunda não é senão o desenvolvimento, dentro de si mesmo, do conhecimento que um pensamento divino tem de si e do amor que tem por si (GILSON, 1998, p. 150-151)

Dentro dessa perspectiva, a mística evidencia questões fundamentais em torno ao humano, a experiência mística intenciona comunicar a experiência da Verdade vivenciada pelo homem numa íntima relação entre conhecimento e experiência. Nesse sentido, a mística nos faz compreender a aventura do conhecer como um aprofundamento no mistério, mistério que está numa intensa relação entre o homem e a totalidade ou, nas palavras de Cruz, entre a alma e o Divino Amado: “Esta espessura de sabedoria e ciência de Deus é de tal modo profunda e incomensurável, que a alma, por

mais que a conheça, sempre pode entrar mais adentro, porquanto é imensa, e incompreensíveis as suas riquezas” (CRUZ, 2002, p. 791). Em Cruz, o conhecimento de Deus constituiu um conhecimento amoroso entre a alma e Deus, uma purificação dada através de um fogo de amor “Que a alma se purifique à luz deste fogo de sabedoria amorosa – e Deus nunca dá sabedoria mística sem amor, porquanto é o próprio amor que a infunde” (CRUZ, 2002, p. 524), mas essa relação não se faz na clareza e sem levar em conta a singularidade de cada Indivíduo, por isso “esta obscura contemplação infunde a capacidade e necessidade de cada uma, iluminando-a e purificando-a de suas ignorâncias” (CRUZ, 2002, p. 524).

Portanto, a mística em Cruz está relacionada com o amor, entretanto, antes de nos determos na mística do amor de Cruz, entendemos ser pertinente apresentarmos a mística em sua configuração histórica e conceitual, que será importante para percebermos a relação entre a mística e a subjetividade, uma subjetividade que, como já observamos, também pressupõe a alteridade.

Henrique de Lima Vaz (2000) chama a nossa atenção para a deterioração do termo “mística” na linguagem atual: de uma origem nobre que diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica, que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão –, acabou tornando-se um sinônimo de fanatismo, esquisitismo e até de irracionalidade.

As discussões realizadas no século XVII, provocadas em âmbito da Contrarreforma, no próprio catolicismo, geraram uma percepção do fenômeno místico como algo altamente complexo e distante da vida das pessoas. Com isso, a mística passou a ganhar esses sentidos que descaracterizariam a sua percepção, como lembra Marco Vannini (2005, p. 12), pois durante séculos, no ocidente, a mística esteve associada ao silêncio e a contemplação.

A experiência mística mobiliza importantes energias psíquicas dos indivíduos que os encaminham para realidades transcendentais, como destaca Carneiro Leão no artigo *A mística de Eckhart em Eckhart*, a mística exige um caráter de não ação, a experiência mística é um “deixar ser, deixar ser”, “deixar o fazer nos fazer”. Somente a partir dessa atitude de desapego/disponibilidade, é possível encontrar a atitude originária e experimentar (misticamente) “o mundo, o homem, Deus, em nós mesmos e nos outros” (LEÃO, 2010, p. 12).

Carneiro Leão aponta ainda para a questão que pode, aparentemente, levar as pessoas a desconfiar que a mística e seu “discurso” do desapego e abandono sejam

somente uma negação, mas, nessa experiência, há um efetivo desejo de alvedrio que leva à independência (desapego) e que leva à liberdade também, mas entendida como criação. O desapego que liberta, liberta a possibilidade de criar a partir do “nada” a que se chegou com o desapego inicial e isso seria uma característica de quase toda a mística, ou seja, a ideia do esvaziamento como abertura a algo muito maior e, além de impulsionador, transformador.

Ao refletir sobre esse ponto, necessário é lembrar homens e mulheres que foram, em seu tempo, grandes místicos e grandes realizadores. Para ficarmos somente em exemplos da experiência cristã, a lista poderia começar nos monges do deserto e alcançar figuras como São Bernardo de Claraval, Santa Catarina de Sena, Santa Teresa de Ávila e mesmo São João da Cruz. Nesse sentido, o desapego ou abandono realizado pelo místico em direção a Deus não constitui um abandono da vida, mais precisamente “a superação da vontade pessoal, elemento essencial da mística, representa justamente o elemento que se constitui na fonte inexaurível da energia caritativa que move o místico” (VANNINI, 2005, p. 20).

Na cultura ocidental encontramos três formas da experiência mística: especulativa, mistérica e profética.

a) Mística Especulativa

A forma mística especulativa apresenta um caráter filosófico em que, através do pensamento, busca-se penetrar o mistério do *Ser*, sendo, portanto, uma mística do conhecimento (VAZ, 2000). Daí que os seus principais “representantes” são encontrados na filosofia; entre eles, poderíamos destacar Plotino, Agostinho, Simone Weil, mas, especialmente, os temas inaugurados por Platão (o Bem e o Uno, por exemplo) servirão recorrentemente como fundamento de experiências místicas especulativas ao longo da história. Destacadamente, a questão da ascese proposta pelo discípulo de Sócrates em que a experiência do conhecimento (que está ligada ao amor) consiste no caminho de abandono das ilusões e ascese ao verdadeiro.

Encontramos, nos diálogos platônicos, uma reflexão sobre o Bem-Uno, conforme indicado por Giovanni Reale (1997), sempre apresentado com limitações, uma vez que essa era considerada por Platão uma doutrina que não deveria ser exposta no texto escrito, já que este não permite o jogo dialético efetivo e, assim, poderia causar mais confusão que verdadeira compreensão. Ainda assim, temos alguns sinais da visão

de Platão sobre o Uno-Bem na obra a República, onde temos a comparação da ideia de Bem com o Sol.

O Sol seria a imagem tangível no Mundo dos Sentidos da função exercida pela ideia de Bem no Mundo das Ideias. A primeira e mais objetiva função do sol no mundo sensível consiste em proporcionar a iluminação de todas as coisas. Assim, a ideia de Bem teria o mesmo efeito, ou seja, iluminar todas as ideias e, poderíamos compreender o Bem como a ideia que perpassa todas as outras. Com isso, Platão estabelece uma relação direta entre o conhecimento da alma e a necessidade da ideia de Bem e realiza a conhecida analogia entre o Sol, no mundo sensível, como imagem do Bem no mundo das Ideias: “Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese” (PLATÃO, 2001, p. 308-311); e indica, na mesma sequência da *República*:

Logo, para os objectos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder. (PLATÃO, 2001, p. 311).

A analogia entre o sol e a ideia do bem propicia uma aproximação do que Platão compreende pelo Bem em si.

Ainda que não tenhamos uma definição clara do Bem, do ponto de vista da experiência mística especulativa, a importância dada pelo filósofo grego à busca realizada pela alma com vistas ao conhecimento do princípio absoluto, como uma ascese intelectual, possibilita compreender que há possibilidade de uma união entre a alma e o bem, união inteligível.

Portanto, a ciência mais elevada de todas e que exige grandes esforços, uma vez que constitui o “caminho mais longo”, é “aquele bem, que toda a alma procura, e por causa do qual faz tudo, adivinhando-lhe o valor” (PLATÃO, 2001, p. 303). Essa união intelectual proposta por Platão, entre a ciência do bem e a alma que procura o saber, constituirá

um organismo teórico que será animado por correntes sucessivas de vida mística na antiguidade grega e no cristianismo dos primeiros séculos. A mística especulativa será, pois, fundamentalmente uma mística platônica, e será sob o patrocínio de Platão que mística e

filosofia se unirão por estreitos laços na tradição do Ocidente” (VAZ, 2000, p. 31).

Se a filosofia de Platão constituiu-se no organismo teórico da mística especulativa, será a filosofia neoplatônica, especialmente de Plotino, a estabelecer a linguagem clássica da mística.

A experiência mística em Plotino tem dois caminhos, um ligado ao Uno, em que trata basicamente da experiência unitiva da alma com o Intelecto, e o outro mais relacionado à união da alma com o Uno, alcançando, assim, um conhecimento intuitivo (para além da razão) e, por isso, inefável.

A concepção plotiniana de conhecimento estabelece a existência de círculos e cada um deles guarda maior grau de profundidade e plenitude quando mais próximo do centro, ou seja, do Uno. Nesse sentido, Bernardo Brandão comenta sobre a duplicidade da questão mística em Plotino:

Como se pode depreender da imagem do centro e dos círculos, cada nível é mais uno e real que o posterior e interior a ele. Como se a realidade fosse um caminho entre a unidade mais absoluta, o Um, à máxima de multiplicidade da matéria. É precisamente esse o caminho percorrido pela alma humana em sua ascensão filosófica: em primeiro lugar, ela está ligada ao mundo sensível pelo corpo e pelas sensações que surgem ou são transmitidas a partir dele. Também está obviamente ligada à hipóstase Alma por ser uma alma. Por sua vez, também pode se unir ao Intelecto e ao Um através de práticas ascéticas e dialéticas. Quando isso ocorre, ela experimenta a própria vida interior de tais realidades e, assim, tem as experiências que chamamos aqui de místicas. Os dois tipos de experiência mística são precisamente o da união com o Intelecto e o da união com o Um (BRANDÃO, 2007, p. 154).

A experiência da alma com o Intelecto plotiniano indica a ideia de uma aproximação com a totalidade, quase como que uma apreensão do absoluto por meio de uma intuição intelectual em que existe uma compreensão de “todas as coisas no inteligível –, tornando-se também um mundo inteligível e luminoso, iluminado pela verdade que procede do Bem – o que irradia a verdade a todos os inteligíveis” (PLOTINO apud BRANDÃO, 2007, 155). Plotino descreve essa experiência mística como uma “possessão do divino” em que a visão da alma consiste em ver-se como o próprio deus, ou seja, a alma ver-se a si mesma como um deus.

Nesse ponto, a imagem platônica da perfeição e sabedoria dos deuses, descrita no diálogo Banquete, no mito de Eros, que herda esse desejo pela perfeição por conta da

natureza do seu pai Poros, o deus da riqueza, em detrimento da ignorância suprema de sua mãe Penia (penúria), pode nos fazer entender a que tipo de experiência Plotino alude, uma vez que somente o estado divino proporcionaria o conhecimento da totalidade, do absoluto.

Mas, ainda assim, existe um grau mais significativo da experiência mística, a união da alma com o Uno, com o Bem:

Plotino diz que não se pode conhecê-lo nem pela ciência, nem pela inteligência, como no caso dos outros inteligíveis, mas através de uma presença superior à ciência. Tal contemplação é chamada, em alguns momentos, de visão. Mas trata-se de outra forma de ver: êxtase e simplificação e um aumento de si, desejo de contato, repouso e consideração de uma harmonização. (BRANDÃO, 2007, 156)

Para Plotino, a contemplação do Uno significa uma união visceral da alma com o Absoluto.

Mais do que realizar uma exposição detalhada da mística presente na obra de Plotino, intencionamos demonstrar como parte da linguagem mística formulada por ele no século III já apresenta essa terminologia, que, no contexto da mística especulativa, perpassará as outras duas formas da mística no ocidente e constitui a forma por excelência da linguagem especulativa na mística.

No entanto, abordar a união mística apresentada por Plotino como uma reunificação com o Uno pode nos ajudar a compreender melhor o papel da memória no processo na mística especulativa, uma vez que teremos aqui uma apresentação neoplatônica da teoria da reminiscência (herdada de Platão) e como ela se dá no pensamento de Plotino.

Para Plotino, a reminiscência está relacionada com a necessidade de preservar na alma aquilo que é “conatural à própria alma, enquanto lhe deriva do seu originário e estrutural contacto com as realidades superiores. A nossa alma superior, de fato, é eternamente ligada ao Espírito” (REALE, 1994, p. 508-509). Ao ser o Uno o gerador de todas as coisas e, especialmente, no homem, gerador de sua alma, na reminiscência (anamnese) a alma recorda no mundo corpóreo as coisas superiores (as Ideias, o Espírito) chegando ao seu ápice, mesmo que somente por momentos, a captar (unir-se) ao Uno.

O corpo funciona, nesse processo, como uma barreira que causa o esquecimento. Assim, compreendemos a alma como intermediário entre as verdades superiores e as

ilusões materiais, em sua sedução por semelhança às verdades supremas. Um bom exemplo, eminentemente platônico, dado por Plotino, está na percepção da beleza, uma vez que essa é compreendida, mesmo no mundo sensível enquanto forma e “é conatural à alma e, portanto, é capaz de fazer reentrar em si a alma e de reconduzi-la à lembrança das suas origens divinas; e a ‘transfixão’ que [...] experimenta ao ver o belo, não é mais do que a recordação metafísica das próprias origens espirituais” (REALE, 1994, 515). A beleza reconduz a alma à sua origem.

Do Uno flui a fonte de toda a beleza; nesse sentido, a alma, ao ter, no mundo sensível, uma experiência do belo, poderá recordar-se, assim, do Uno enquanto origem do belo e origem da própria alma. Cabe, portanto, para que haja uma unificação da alma com o Uno, um desapegar-se progressivo do mundo corpóreo, apontando, assim, para um caminho de purificação que, no contexto cristão, ganhará o nome de via purgativa.

Assim, Plotino estabelecerá grande parte da linguagem e das imagens propriamente místicas, tais como: união, subida em degraus (ou círculos), afastamento do corpo em função do espírito e da contemplação, do conhecimento, volta da alma ao Uno, ao Espírito.

Plotino influenciou profundamente o cristianismo dos primeiros séculos e, com isso, possibilitou a utilização da terminologia desenvolvida pelo mesmo no incremento de uma mística cristã especulativa.

Apoiada na influência platônica e neoplatônica, a mística especulativa cristã terá também a sua base fundamental nas fontes bíblicas e será essa a sua característica distintiva fundamental (VAZ, 2000, p. 35).

Inicialmente a mística estava, no cristianismo, ligada à ideia de contemplação, de um silêncio contemplativo, até por conta de a linguagem comum não conseguir exprimir a experiência mística (VANNINI, 2005, p. 12-13).

A essa altura de nossa exposição sobre o caminho místico especulativo, acreditamos que seja importante apresentar a mística especulativa cristã, no entanto, tal tarefa perpassaria vários momentos da história do cristianismo e, devido aos nossos objetivos nesta dissertação, optamos por, tal como fizemos com Platão e Plotino, apresentarmos brevemente uma forma de mística cristã especulativa que caracterize, especialmente, um momento fundador na perspectiva cristã e que guarde uma relação próxima com o pensamento dos dois filósofos anteriormente citados.

Abordamos, portanto, o pensamento místico de Pseudo-Dionísio, o Aeropagita. A escolha desse místico se dá por dois motivos: por constituir um dos primeiros e mais

influentes místicos cristãos e, também, por conta de sua concepção sobre a “treva divina” ser uma espécie de antecipação da “noite escura” de Cruz, uma vez que para ambos a experiência da escuridão (noite ou treva) constitui um caminho fundamental para a união mística.

Segundo Bernardo Brandão (2005), na Espanha do século XVI, quando houve o aparecimento de várias “místicas”, uma forma de garantir a ortodoxia dos textos, estava na conformidade com os escritos do Pseudo-Dionísio. Nesse sentido, o próprio João da Cruz lança mão desse expediente e demonstra que “a contemplação infusa de que fala não é outra coisa que o raio de treva do Aeropagita” (BRANDÃO, 2005, p. 85). A mística do Pseudo-Dionísio constitui uma das bases da obra de Cruz como o tema de um “conhecimento superior ao conhecimento” (BRANDÃO, 2005, p. 86) já está presente na obra do Aeropagita.

Inicialmente, a obra de Pseudo-Dionísio teve grande aceitação no oriente e, após as traduções do grego para o latim, ocorridas a partir do século IX, ela ganhará o reconhecimento no ocidente e consolidará a terminologia propriamente cristã da mística especulativa (VAZ, 2000).

As controvérsias sobre o autor do *Corpus Dionysiacum* não serão parte de nossas discussões; aqui, deter-nos-emos à análise dos textos e nos referiremos ao autor como a tradição comumente o declara – Pseudo-Dionísio, o Aeropagita.

Algo que temos que destacar inicialmente está no fato de que foi a partir do título de um dos seus textos – *Teologia Mística* – que o termo *mística* ganhou notoriedade e definirá, no futuro, umas das áreas de estudo da teologia cristã. Nessa obra, apresenta, logo no seu início, uma suplica à Trindade supra-essencial, que preside a divina sabedoria e que pode levar-nos para além do inteligível, lá onde os mistérios absolutos:

se revelam na Treva mais que luminosa do Silêncio: é no Silêncio, com efeito, que se aprendem os segredos desta Treva da qual é muito pouco afirmar que brilha com a mais resplandecente luz no seio da mais negra obscuridade, e que, permanecendo inteiramente ela mesma perfeitamente intangível e perfeitamente invisível, enche de esplendores mais belos que a beleza as inteligências que sabem fechar os olhos (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 129)

Aqui, encontramos de maneira originária a apresentação da via apofática, também conhecida como caminho negativo, em que o conhecimento torna-se uma busca

para além da inteligência, para um ápice do conhecer, que é, paradoxalmente, um não conhecer, um conhecer nada. Pseudo-Dionísio advoga uma obscura “luminosidade do silêncio”.

O Pseudo-Dionísio estabelece uma hierarquia entre os seres tendo em vista a sua capacidade de ascender até o conhecimento, à revelação divina. Assim, temos uma ordenação que vai dos anjos até o mais iniciante catecúmeno. O conhecimento se dá, num momento inicial, da parte de Deus em direção aos homens, através da revelação acontecida no Antigo Testamento até a Encarnação de Cristo. Num momento seguinte, o conhecimento de Deus faz-se da parte do homem em relação a Deus e isso se dá de forma negativa, isto é, reconhecendo que os conceitos sobre Deus que temos são falsos e, aqui, estamos no caminho da união mística, um conhecimento que consiste na “união com Deus, que está além de todo conhecimento, de todo conceito e de toda palavra” (BRANDÃO, 2005, p. 93).

O Pseudo-Dionísio parte da contemplação do mistério de Cristo, entendido como algo mais concreto, até contemplar, na Trindade, o mais transcendente dos mistérios. Esse caminho, portanto, revela a preocupação do Pseudo-Dionísio com a questão do conhecimento de Deus e a união mística consistirá no momento ápice desse caminho: “Essa união, superior às faculdades racionais, é apresentada como o ingresso na bruma do desconhecimento - a luz divina é tão forte que nos deixa no escuro. Mas nessa escuridão nos unimos a Deus, fazendo desaparecer a dualidade sujeito-objeto” (BRANDÃO, 2005, p. 93) – e aqui, não há mais linguagem ou discurso, somente experiência.

Essa experiência consiste na treva luminosa, “Treva que se traduz no silêncio do mistério, pois está para além de todo conhecimento, e, para ser alcançada, deve-se fechar os olhos para as inteligências” (BARBOSA, 2006, p. 7). Mas, a experiência da treva significa também conflitos e angústias, uma vez que essa treva “causa aflição naqueles que a experimentam em um primeiro momento, mas que é fonte de toda luminosidade de contato com Deus quando é possível atravessá-la. E para atravessá-la é preciso atravessar-se, sair de si e abandonar-se em Deus” (BARBOSA, 2006, p. 7). Sobre o mesmo ponto, assim se refere Cruz sobre a questão da noite escura: “quando a alma se acha no estado de purificação a chama não brilha, antes causa obscuridade; ou se alguma luz proporciona, é somente para a alma ver e sentir suas misérias e defeitos” (CRUZ, 2002, p. 838)

O atravessar-se constitui uma experiência de abandono e, nesse sentido, há a necessidade do desapego de si. Ao comentar sobre a experiência de Moisés, assim descreve Pseudo-Dionísio o experienciar da treva:

É então somente que, ultrapassando o mundo em que se é visto e onde se vê, Moisés penetra a Treva verdadeiramente mística do não-cognoscível; é aí que faz calar todo saber positivo, que escapa inteiramente a toda compreensão e a toda visão, porque ele pertence inteiramente Àquele que está além de tudo, porque ele não pertence mais a si mesmo nem pertence a nada de estranho, unido pelo melhor de si mesmo Àquele que escapa a todo conhecimento, após ter renunciado a todo saber positivo e, graças a este próprio não-conhecimento, conhecendo para além de toda inteligência (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 132)

Renunciar a todo saber positivo consiste numa atividade de esquecimento; “é preciso esquecer tudo, inclusive de si mesmo, pois que já não se pertence, mas sim Àquele que está além de tudo” (BARBOSA, 2006, p. 7-8). Esquecer as manifestações, mesmo do divino, são fundamentais para que se atinja o conhecimento verdadeiro, uma vez que o suprassensível não é visível ou percebido através dos sentidos ou dos sentimentos. Assim, para alcançar esse conhecimento, o necessário é realizar o esforço de abandonar tudo para reconhecer em nós, para além de toda inteligência, “a essência do Autor Transcendental”.

A imagem paradoxal da treva luminosa apresentada por Pseudo-Dionísio revela a dificuldade de expressar a experiência mística através da linguagem, daí, compreender a passagem por uma treva que leva à iluminação, à união com o inteligível, será, na concepção do autor da *Teologia Mística*, uma experiência de sofrimento e êxtase.

Na mística especulativa cristã de Pseudo-Dionísio, é descrito um percurso de unidade entre os homens e a Trindade. Nesse caminho, a experiência da negação, ou melhor, da autonegação constitui o caminho fundamental para que seja possível a união com o divino – e nisso consiste a treva divina para Pseudo-Dionísio.

Encontraremos ecos dessa treva divina na noite escura de Cruz. Para ele, Deus guia aqueles que desejam perseguir o caminho espiritual através da noite escura, que têm diversos estágios que abordaremos mais pormenorizadamente adiante. No entanto, é possível notar que, para Cruz, a noite escura é um amor. Em um de seus poemas ao referir-se à noite escura, assim diz: “de amor em vivas ânsias inflamada/Oh! ditosa ventura!” (CRUZ, 2002, p. 438); e faz questão de comparar as “vantagens” da noite em

relação à luz (alvorada): “Oh! noite mais amável que a alvorada!” (CRUZ, 2002, p. 439); por que mais amável que alvorada?

Porque essa noite possibilita juntar “Amado com amada” e transformar a alma amada através da noite permitida pelo Amado para realizar-se a mudança “Amada já no Amado transformada!” (CRUZ, 2002, p. 439). Essa transformação é a busca de toda mística, na especulativa, isso se dá, primeiramente, pelo intelecto. Para Cruz, esse caminho que passa pelo intelecto, espírito, só consubstancia-se no amor.

A mística especulativa no ocidente encontrou um percurso fecundo por sua ligação com a filosofia, herdeira direta das concepções de Platão. Essa forma de experiência mística tem, desde os tempos da antiga Atenas, perpassado culturas distintas e influenciou, decisivamente, para conformar a toda mística cristã, que terá sempre, em maior ou menor grau, uma preocupação filosófico-especulativa, mesmo na forma mais evidentemente mística, uma vez que a mística profética constitui uma espécie de união das características das duas outras.

b) Mística Mística

A forma da mística mística, que pode soar um pleonasma, uma vez que mística e mistério possuem a mesma raiz linguística, dá-se por uma referência às religiões de mistério da tradição grega. Nesse sentido, a mística mística não se dá inteiramente, como a mística especulativa, a partir do Indivíduo. Ela pressupõe um espaço sagrado, com ritos de iniciação e acontecimentos litúrgicos.

Na forma mística, a mística consiste em um voltar-se para o conteúdo do mistério; é no rito que a experiência de Deus (da Verdade, do Bem e do Belo) realiza-se, daí o seu caráter iniciático e sua origem remontar aos mistérios de Elêusis e ao orfismo. Ainda assim, não podemos perder de vista que a experiência mística mística, mesmo tendo um caráter mais coletivo, não perde a sua dinâmica interior de uma vivência do “conteúdo objetivo do mistério” (VAZ, 2000, p. 48), especialmente através da ação litúrgica. Tanto a mística especulativa anteriormente abordada, quanto a mística mística terão grandes desenvolvimentos na concepção cristã.

Recorremos, inicialmente, à religião Órfica para compreendermos melhor o fenômeno da mística mística.

O orfismo surgiu aproximadamente entre o século VI e III a. C., constitui-se uma das principais religiões de mistério da Grécia e terá uma influência que durará até o

século IV, especialmente entre os neoplatônicos, o que indicará uma relação sempre próxima entre essa religião e a filosofia.

Na Grécia antiga, a vida após a morte era sempre considerada uma perda, ou seja, para o grego “homérico”, o mundo dos mortos (Hades) era sempre uma sombra da vida:

Contrariamente a seus antepassados, os órficos postulavam que a alma era imortal e que, depois da morte, aguardava-a não uma *sombra* (skiá) de vida, mas sim uma vida bem-aventurada, para os que fossem piedosos, ao passo que, para os ímpios, reservava-se uma vida de castigos (GAZZINELLI, 2007, p. 16).

Com isso, como a vida é vivida por cada um (piedosamente x impiamente) e percorrer o caminho do ascetismo ou dos prazeres consiste no fator fundamental para a forma que será vivida (passada) a eternidade, assim o mundo grego começa a ter um olhar voltado para as virtudes, tendo em vista que os órficos indicam, com a sua própria vida, um caminho iniciático de vivência das virtudes que propiciarão uma vida bem-aventurada da alma.

Uma questão fundamental e que está listada entre as primeiras práticas órficas consiste na leitura e interpretação qualificadas dos poemas sagrados que foram “escritos” por Orfeu, em uma linguagem hermética, tendo em vista não revelar os segredos dos mistérios para os não-iniciados; para que sejam realizadas a meditação desses poemas que contêm toda a sabedoria sobre as coisas e o cosmos, uma série de técnicas exegéticas são apontadas, “tais como etimologia, alegoria, metáforas, símiles, polissemia, homonímia, sinonímia, analogia” (GAZZINELLI, 2007, p. 26).

Entre as práticas ascéticas dos órficos encontramos as reservas alimentares, ritos fúnebres e cerimônias de purificação e iniciáticas, além, é claro, de uma grande preocupação com os animais (por conta da transmigração das almas acontecerem também entre humanos e animais), chegando, com isso, ao vegetarianismo e, até mesmo, à interdição do uso de lã. Outra interdição importante está em evitar o contato com cadáveres.

Também existem no cotidiano órfico as práticas de orações, uso de vestes brancas e participação em cerimônias religiosas.

Algo que chama a atenção quando pensamos os rituais da religião pública dos gregos em contraposição ao orfismo está no fato de, na primeira, a prática de sacrifícios de animais ser comum (OLIVEIRA, 2004). Com isso, havia a crença em que as carnes

dos animais sacrificados, que muitas vezes eram comidas cruas, pertenciam aos humanos, por serem seres que sentem fome, e os odores das carnes pertenciam aos deuses, sendo, portanto, apenas um alimento “espiritual”.

O que fundamentalmente está em jogo com os rituais e doutrina órfica consiste na busca da salvação individual, associada à ideia de que há no homem uma participação também no divino, não sendo somente matéria. Daí a relação entre alma (divino) e corpo (matéria, “cárcere”) ganhar proporções significativas, uma vez que evidenciam uma comunicação entre homens e deuses que deve ser perseguida por aqueles que desejam fugir à morte e encontrar o caminho da eternidade benevolente, de união, poderíamos dizer, mística com o divino; nesse sentido, os rituais são fundamentais para isso:

Na literatura sacra dos órficos, o aspecto doutrinal não é separável de uma busca da salvação; a adoração de um tipo de vida puro, o descarte de toda mácula, a escolha de um regime vegetariano traduzem a ambição de escapar à sorte comum, à finitude e à morte, de unir-se inteiramente ao divino. A rejeição do sacrifício cruento não constitui apenas um afastamento, um desvio em relação à prática corrente. O vegetarianismo contradiz justamente aquilo que o sacrifício implicava: a existência entre homens e deuses, até no ritual que os faz comunicar-se, de um fosso intransponível. (VERNANT, 1992, p. 84)

Interessante notar como a questão da relação memória e esquecimento também aparece no orfismo em relação ao caminho da alma após a sua morte. Le Goff lembra que “no inferno órfico, o morto deve evitar a fonte do esquecimento, não deve beber no Letes, mas, pelo contrário, nutrir-se da fonte da Memória, que é uma fonte de imortalidade” (LE GOFF, 1996, p. 438). Optar pelo caminho da memória é escolher encerrar o círculo das reencarnações, enquanto permanecer no esquecimento significa optar pela existência ligada à matéria. Isso ficou claro quando foram encontradas, em sepulturas de órficos, pequenas tábuas em que essa escolha é apontada, ou seja, cabe à alma escolher entre as fontes; de um lado, está a água da memória, do outro, a água do esquecimento: “A Memória é a água da vida e marca o fim do círculo de reencarnações; o Esquecimento é a água que representa a vida terrestre destruída pelo tempo e o não ser da existência” (OLIVEIRA, 2004, p. 16). Obviamente que a alma treinada na vida órfica estará instruída sobre de qual fonte beber, necessitando da informação das tábuas somente para “refrescar a memória”.

Existem muitas controvérsias nas aproximações entre orfismo e cristianismo, no entanto, tendo em vista a influência órfica na filosofia grega e a influência da filosofia grega no cristianismo, poderemos desconfiar que há, se não uma influência marcante, pelo menos alguns pontos de convergência, especialmente, na crença da importância das práticas ascéticas para a conquista da vida benevolente na eternidade.

Além do caminho ascético, o cristianismo também estabelecerá uma prática ritual, especialmente pela prática dos sacramentos. Ora, como já explicitado no capítulo anterior, para o cristianismo, a encarnação da Segunda Pessoa da Trindade consiste no ápice da revelação do mistério divino e as celebrações rituais pretendem perpetuar a vivência desse mistério que está centrado na figura de Jesus Cristo; partindo dessa constatação, Vaz nos indica a teologia do apóstolo Paulo como a primeira via de percepção de uma mística mistérica cristã, uma vez que esse apóstolo coloca que a vida do cristão é uma experiência de Cristo em si, seja no caráter de vida cristã, seja no trabalho do anúncio da revelação, o conhecimento dos mistérios será sempre uma revelação sobrenatural e que encontrará sua culminância no amor:

as fórmulas “Cristo em vós” ou “no Cristo Jesus” acabam por resumir todo o conteúdo do *mysterion* paulino, seja em seu teor objetivo, seja subjetivamente como princípio de uma nova vida no cristão. Nessa vida o *mysterion* é sabedoria (*sophia*) que nos é ensinada pelo Espírito (*pneûma*) (1Cor 2, 6-11). É justamente em razão dessa presença do *mysterion* que parece lícito falar de uma mística paulina como “mística mistérica”, na medida em que tal presença traz consigo uma renovação e transformações interiores (Rm 12, 2; Cl 3, 10) e um crescimento do homem interior até atingir – sendo esse o ápice da mística paulina – o conhecimento do amor (*ágape*) do Cristo que supera toda *gnosis*, de modo que a vida interior do cristão seja plenificada com a plenitude (*pleroma*) de Deus (Ef 3, 18-19). (VAZ, 2000, p. 53).

A mística mistérica será fundamental para o desenvolvimento do rito cristão, pois a missa e os sacramentos pressupõem uma vivência efetiva e comunitária dos “mistérios da fé”, para favorecer a união dos homens com o Divino. Uma vez que aí, creem os cristãos, mais especificamente, os católicos, há a manifestação, nos sacramentos, da presença do próprio Cristo, enquanto experiência do mistério,

[a] experiência mística desenrola-se aqui numa dimensão transpsicológica – dimensão da fé – e oferece-se como caminho aberto a todo cristão, ou ainda como itinerário espiritual que todo cristão é

convidado a percorrer na sua participação objetiva ao mistério de Cristo na Igreja (VAZ, 2000, p. 55).

Se os sacramentos no geral introduzem os homens numa nova dimensão da vivência dos mistérios, a missa o faz de maneira mais explícita por conta da celebração do sacramento da eucaristia, intimamente ligado à dimensão da memória, como abordamos anteriormente.

Talvez aqui seja interessante evocar algumas ideias de Halbwachs sobre a relação entre memória individual e memória coletiva, na medida em que a mística mistérica porta uma tensão entre as duas. Como mística, há sempre um próprio, uma vez que todo primeiro testemunho, como recorda o sociólogo francês, “a que podemos recorrer será sempre o nosso” (HALBWACHS, 2006, p. 29). Mas, por outro lado, não é possível imaginar que todas “as ideias, reflexões, sentimento e emoções” possam ser nos inspiradas independente de um grupo, no caso presente, do próprio grupo religioso no qual está inserido o indivíduo, por isso, encontramos na mística mistérica “uma comunidade de crenças que tem como objeto seres imateriais, essas associações estabelecem laços invisíveis entre seus membros e se interessam principalmente pelo homem interior” (HALBWACHS, 2006, p. 166). Isto é, na mística mistérica encontramos essa relação dialética entre o sujeito e o grupo ao qual pertence e, portanto, encontramos aqui sinais da importância da mística na questão da alteridade, uma vez que a comunidade constitui um dos pontos da relação. Se existe um por-si em direção ao divino há também a necessidade do grupo religioso para a realização dos rituais necessários, para a preservação da memória coletiva que “tira a sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo” (HALBWACHS, 2006, p. 69).

Cruz ressaltará o papel da comunidade, destacando o problema de algumas pessoas desenvolverem certos apegos à exterioridade dos ritos, colocando assim, a sua confiança em “cerimônias supérfluas” ao invés de apoiar-se “na realidade viva da prece” (CRUZ, 2002, p. 428). Essa preocupação de Cruz está associada ao seu receio de que as pessoas fiquem presas à superficialidade.

No entanto, essa preocupação, encontra na fé de Cruz um contraponto, na medida em que, para ele, precisamos guiar-nos “pela doutrina de Cristo-homem, de sua Igreja e seus Ministros, e por este caminho, humano e visível, encontraremos remédios para nossas ignorâncias e fraquezas espirituais” (CRUZ, 2002, p. 282). Dentro da comunidade dos fiéis, realizam-se as “preferências de Deus”, uma vez que costuma

revelar e inspirar algumas almas para que comuniquem à comunidade os seus desejos. Exemplo disso são os profetas e tantos outros homens que, ao longo dos livros do Antigo e do Novo Testamento, são apresentados; exemplos emblemáticos são Moisés e João Batista.

Mas a grande necessidade da comunidade religiosa para os indivíduos está associada à própria fraqueza humana, “o homem isolado geralmente se sente fraco, frio na interpretação da verdade, mesmo quando a recebe da boca de Deus. S. Paulo [...] não se tinha por seguro, enquanto não recebeu a confirmação humana” (CRUZ, 2002, p. 285-286). Mesmo o apóstolo Paulo que, segundo a crença cristã, recebeu do próprio Deus as verdades da fé, necessitou da comunidade para ratificar a sua vivência mística, tanto é assim que precisou ir a Jerusalém encontrar os outros apóstolos.

Assim, a comunidade e a ação ritual constituem, mesmo na mística, um passo fundamental para a vivência da fé e da união com Deus.

c) Mística Profética

Ao abordarmos a mística profética, temos em vista apresentar os caminhos dessa dentro do cristianismo, uma vez que essa forma apresenta uma origem inteiramente cristã, em torno da palavra revelada na Bíblia e em Jesus Cristo, da audição dessa palavra e da vivência “em espírito e em verdade” da fé, da obediência e do *amor*. A mística profética provém da Bíblia, mais particularmente do Novo Testamento (VAZ, 2000, p. 58).

o teólogo H. U. v. Balthasar mostrou com profundidade em que sentido o dom místico pode, ou mesmo deve, florescer na Igreja em continuidade com o profetismo do homem bíblico. É verdade que esse dom se manifestará como inteligência da fé, ou seja, como hermenêutica espiritual da revelação do Logos – da Palavra substancial que é Jesus Cristo –, sendo, assim, fruto da ação do Pneuma divino. Ele não terá mais o caráter arquetipal e normativo da experiência dos primeiros depositários da palavra revelada, consignada no Novo Testamento, mas será a efusão, no tempo da Igreja, da plenitude originária dessa experiência.

A mística profética, dentro do contexto cristão, é o momento do amadurecimento de um percurso realizado pelo recebimento da Palavra de Deus e (auto) transformação realizada no sujeito – mística especulativa – que, através dos sacramentos (batismo etc.) e da vida ritual comunitária, vivencia a experiência de uma vida nova –

mística mistérica – tendo, agora, a possibilidade de participar, mesmo que ainda através de espelhos, da “sabedoria de Deus no mistério”, como diz o Apóstolo Paulo – mística profética.

Como uma mística caracteristicamente cristã, a mística profética tem a sua vereda por uma relação entre a Fé, a Palavra Divina e a contemplação do Mistério que consiste na revelação de Deus em Cristo. Como lembra Vaz (2000, p. 70), “A contemplação é conhecimento e amor, e o amor, por sua vez, transborda em ação ou serviço. Conhecimento, amor e serviço são regidos pelos critérios evangélicos, que comprovam sua autenticidade cristã”. Na concepção cristã, Deus é a Verdade da qual derivam todas as outras verdades.

Em suma, a mística profética é especulativa quando leva à contemplação do mistério trinitário (origem e sentido de tudo, inclusive da verdade); é mistérica, na medida em que a contemplação se dá dentro da relação cósmica dos ritos (missa, sacramentos etc.); e é, especificamente, profética por ser a contemplação da Palavra (divina) na plenitude do ser e da expressão do “Verbo feito carne” que é o dizer total do absoluto, ou seja, a mística profética abarca, portanto, uma dimensão individual e uma dimensão coletiva.

Individual na medida em que, como o esteio da mística cristã está na palavra revelada através da Bíblia e, no caso católico, também da Tradição, torna-se, portanto, necessária uma audição atenta e interior por parte da pessoa e que essa palavra detone o processo de uma busca interior em relação ao Divino.

Nesse momento, o caráter coletivo ganha importância, na medida em que é a comunidade eclesial que possibilitará uma relação mais próxima com o mistério, em que as celebrações iniciam o sujeito na vivência contemplativa do mistério de Cristo, mediada pela preservação da revelação divina na vida dos membros do corpo eclesial que, no sentido católico, está marcada pela crença sobrenatural na existência de uma Igreja Triunfante, formada pelos santos, por aqueles que conseguiram alçar, pela vivência adequada dos ideais cristãos, já a vida eterna em plenitude e do céu, são intercessores entre os homens e Deus; de uma Igreja Padecente, formada pelas almas daqueles que, alcançando o direito de viverem a vida eterna benevolente, ainda precisariam ser purgados dos seus pecados “não graves” ou pelos pecados cometidos e confessados¹⁸ durante a vida; e, finalmente, de uma Igreja Militante, formada por

¹⁸ Os pecados graves (capitais) ou não graves (veniais) são perdoados através do sacramento da Confissão, também chamado de Reconciliação ou Penitência. Isso indica o caráter necessário da

aqueles que ainda vivendo “neste mundo” buscam alcançar através de uma vida cristã efetiva, a glória celeste.

Dentro do espectro cristão, precisamos destacar que há uma mediação, na verdade, uma múltipla mediação (VAZ, 2000). A primeira delas seria a mediação criatural, na medida em que todas as coisas são formadas e criadas pelo Deus Trinitário; nesse sentido, esse aspecto evidencia que não existe a menor possibilidade de união entre os homens (criaturas) com o Absoluto (Criador). Assim, a experiência mística só acontecerá como imagem e semelhança, ou seja, na medida em que o próprio Absoluto, mais precisamente, o Cristo, será refletido no sujeito místico.

A segunda mediação é a da graça. É o próprio Divino que tem a iniciativa que dará início à experiência cristã e, posteriormente, à experiência mística. Com isso, a possibilidade de uma “técnica” da mística fica inviabilizada, nenhum esforço humano produzirá a união com o Absoluto por puro desejo humano. Aqui também fica evidente que a experiência mística não é necessariamente algo que será vivenciado fora de um amadurecimento da fé, para ser agraciado com a revelação dos mistérios que estão ocultos. Faz-se necessária uma fé vivida na caridade e que já esteja enriquecida pela audição interior da palavra revelada, “ao penetrar nessa riqueza, ele poderá penetrar nas profundidades mais secretas do Eu” (VAZ, 2000, p. 67).

Ainda ao comentar sobre a virtude da graça, não podemos perder a dimensão, tão quista pelos católicos, da questão da beleza. Essa beleza é derivada da glória divina e se reflete em uma iluminação interior no cristão, e, assim, teríamos a união da Verdade e da Beleza, que são “dons” divinos vivenciados pelo sujeito da experiência mística.

A encarnação (divina) de Cristo consiste no marco ordenador do plano de salvação dos homens. Nesse sentido, o tempo torna-se um elemento estrutural e necessário da mística cristã. Configurando-se, portanto, em duas vias: uma que leva à contemplação e à efetiva união com o divino e a outra que abarca o movimento que dá-se no tempo na direção da eternidade, percorrendo, assim, um arco em que o Eterno apresenta-se da Criação à Parusia (fim dos tempos).

Com isso, a Criação e a Parusia ganham o sentido efetivo na encarnação de Cristo; assim, a memória serve como o fator de ligação entre o “início” e o “fim”, pelo

comunidade eclesial, uma vez que esse sacramento só pode ser administrado por um sacerdote, e o termo penitência evidencia o caráter purgativo do ato, uma vez que há a rememoração e exposição dos pecados cometidos e uma ação posterior (que pode ser desde uma oração, um jejum etc) que deve ser realizada pelo penitente tendo em vista “restituir” o mal realizado pela sua ação pecaminosa.

“reviver”, através dos sacramentos, especialmente no rito da celebração da missa, esse tempo arquétipo, em que se faz memória de Cristo, do divino encarnado.

A forma mística profética, como forma mística caracteristicamente cristã, trabalha estruturalmente na dimensão do tempo, articulando sempre elementos distintos em uma unidade dada pelo mistério da encarnação da Segunda Pessoa da Trindade.

Na mística cristã, conforme nos lembra Vaz (2000, p. 75), convergem as três formas da mística:

Ela é especulativa quando inclina o olhar do contemplante para a profundidade da vida trinitária; é mística quando a contemplação se volta para a realidade divina nos sacramentos cósmico e eclesial; é profética como mística da Palavra contemplada na plenitude do seu ser e da sua expressão: o Verbo feito carne que é o dizer total e definitivo de Deus aos homens.

Ilustrando essa crença na plenitude da encarnação de Cristo (Palavra, Verbo de Deus), Cruz, no livro *Subida do Monte Carmelo*, assim se refere: “Porque [Deus] em dar-nos, como nos deu, o seu Filho, que é a sua Palavra única (e outra não há), tudo nos falou de uma vez nessa Palavra, e nada mais tem para falar”. (CRUZ, 2002, p. 280). Com isso, a centralidade da mística profética está marcada por esse dizer total da própria encarnação de Cristo.

A MÍSTICA DE JOÃO DA CRUZ

Após essa análise propedêutica sobre a mística, encontramos, na mística profética, o terreno do desenvolvimento do discurso de Cruz.

Cruz nos introduz numa mística do amor, portanto, numa mística da relação entre a pessoa e o Divino Amado. No entanto, essa relação se dá por um caminho de profundidade, de mergulho na própria interioridade, num olhar que tem no conhecimento de si o primeiro estágio para chegar ao conhecimento de Deus.

Daí, o reconhecimento de si se dá por conta de uma presença na pessoa do divino e, portanto, o caminho da interioridade é um percurso de reconhecimento mútuo, entre a alma, os outros e o Divino, na medida em que todas as veleidades do mundo não podem satisfazer a alma como a presença de Deus. Por isso, afirma Cruz que o conhecimento místico é uma espécie de apreender as verdades e saboreá-las.

Lembrando que esse conhecimento parte de um “deixar-se conduzir pelo Espírito de Deus” (CRUZ, 2002, p. 137), um abandonar-se para chegar à união, esse abandono dá-se na aceitação da noite escura, na qual “vai Deus em segredo ensinando a alma e instruindo-a na perfeição do amor, sem que a mesma alma nada faça, nem entenda como é esta contemplação infusa” (CRUZ, 2002, p. 494). Temos assim um caminho que a partir do conhecimento próprio e, num percurso que passa pela noite escura, alcança uma proximidade de amor com o Divino Amado.

A mística de João da Cruz constitui-se uma mística do amor, mistério divino que invade o homem e o transforma, o plenifica.

Matilde Braghi (1979), ao abordar a mística de Cruz, aponta o importante senso de respeito e cuidado presente em sua abordagem da união entre alma e Divino Amado. Para Braghi, Cruz trata a mística quase como que um segredo de Deus, um segredo que somente ele pode e deseja revelar e que os homens só podem percorrer

Ci si dispone com l’amore e la rinuncia. Ma è un passo troppo soprannaturale perchè non sai sola ‘grazia’¹⁹ (BRAGHI, 1979, p. 85). [Trata-se, portanto, de uma percepção espiritual] “come questo silenzioso dialogo di anima, in piena pace, senza esitazioni e senza paure, cosa sai l’avvertenza del Dio della contemplazione oscura, del ‘Totalmente Diverso’, ciò è un segreto di amore a due, singolarissimo e inesprimibile²⁰. (BRAGHI, 1979, p. 85).

A mística de João da Cruz centra a sua busca no amor mistério de Deus. E ele explica que este amor consiste numa inclinação da alma em direção a Deus, pois é através do amor que a alma se une com Deus – “quanto mais forte, mais unitivo”.

Se já possuímos o grau inicial do amor de Deus que é a graça, acredita Cruz que a alma pode aprofundar ainda mais em busca do centro deste amor e atingir “o último grau, o amor de Deus conseguirá ferir até nesse último e mais profundo centro da alma, transformando-a, então, e iluminando-a totalmente, na sua íntima substância, potência e virtude, segundo a capacidade dela” (CRUZ, 2002, p. 843).

No livro *Subida do Monte Carmelo*, Cruz indica o caminho para o amor de Deus e nos revela a renúncia total como horizonte: “Cumpre estabelecer o amor e o gozo

¹⁹ “se está disposto ao amor e à renúncia. Mas, é um grande passo sobrenatural, porque se sabe sem a graça” (Tradução nossa).

²⁰ “como esse diálogo silencioso da alma, em plena paz, sem hesitação e sem medo, que recebe o aviso do Deus da contemplação obscura, o ‘totalmente outro’, esse é um segredo de amor a dois, singularíssimo e inexprimível” (Tradução nossa).

justamente no que não vê nem sente, porque não é possível nesta vida ver ou sentir a Deus, incompreensível e inefável” (CRUZ, 2002, p. 843).

Não é, pois, possível ao homem comparar o amor (místico) de Deus a qualquer outra forma conhecida. Somente o amor místico produz uma união tão íntima de Deus com o homem, ao ponto da Divindade sujeitar-se à alma:

Comunica-se Deus à alma com tantas veras de amor, nesta íntima união, que não há afeto de mãe acariciando seu filhinho com toda a ternura, nem amor de irmão, nem amizade de amigo, que se lhe possa comparar. A tanto chega, com efeito, a ternura e verdade do amor com que o imenso Pai regala e engrandece esta humilde e amorosa alma. Oh! coisa maravilhosa e digna de todo o espanto e admiração: sujeitar-se Deus à alma, verdadeiramente, para exaltá-la, como se fora seu servo, e ela fora o seu senhor! (CRUZ, 2002, p. 743).

Cruz apresenta também a necessidade de um reconhecimento de si para intentar o caminho de subida. Nesse sentido, apresenta a noite ativa dos sentidos e do espírito como um passo importante para o afastamento dos ídolos e a busca por aquilo mesmo que é Deus, sem ilusões de qualquer ordem. Com isso, o carmelita descalço intenciona uma ampliação do sentido da fé, do acreditar, não somente através de sinais ou “presentes”, mas como um caminho de treva: “A fé, dizem os teólogos, é um hábito da alma certo e obscuro. Chama-se hábito obscuro porque faz crer verdades reveladas pelo próprio Deus, e que estão acima de toda luz natural, excedendo, sem proporção alguma, a todo humano entendimento” (CRUZ, 2002, p. 188). Esse seria um caminho “secreto”, um encontro “secreto” e singular em que o amor constitui o fundamento em que está assentada a mística de Cruz.

Na “noite escura”, ou melhor, nas noites escuras, o místico espanhol descreve estágios que os sentidos, a inteligência, a vontade, o espírito e a memória enfrentam para alcançar a união, ou seja, inicialmente consideraremos essas noites como estágios de aniquilamento.

Apesar da originalidade da abordagem de Cruz, há em sua mística uma influência, como aponta Vannini, de Taulero e do “próprio Eckhart, de quem João da Cruz retoma conceitos e imagens, a começar por aquela famosa da madeira, que se transforma em fogo primeiro com grande resistência, fadiga e sofrimento, mas depois com rapidez e alegria – como acontece com a alma que se transforma em Deus” (VANNINI, 2005, p. 75), constituindo, assim, as noites um processo necessário e unitivo entre a alma e o Divino Amado.

Se na Treva Divina de Pseudo-Dioniso encontramos uma escuridão que ilumina o caminho para Deus, em Cruz, a noite escura tem um senso positivo de união a Deus em que é necessário o deixar-se atravessar por essa noite para ser guiado ao encontro dele, que está, permanentemente, em relação com a alma. No entanto, a “noite” é um caminho de renúncia e de transformação em que o amor consiste na cruz, que é o grande ato de amor.

Distinguindo mais claramente as noites. Para Cruz, existe a Noite Ativa e a Noite Passiva do Espírito:

Nesta noite que chamamos contemplação, os espirituais passam por duas espécies de trevas ou purificações, conforme as duas partes da natureza humana, a saber: a sensitiva e a espiritual. Assim, a primeira noite, ou purificação, é a sensitiva, na qual a alma se purifica segundo o sentido, submetendo ao espírito. A segunda noite, ou purificação, é a espiritual, acomodando-o e dispondo-o para a união de amor com Deus (CRUZ, 2002, p. 460)

A Noite Ativa está dividida entre noite ativa dos sentidos e noite ativa do Espírito. Ambas só têm sentido com um processo de purificação que está, por sua vez, dividido entre a purificação dos sentidos externos e purificação dos sentidos internos e, no caso da noite ativa do espírito, com a purificação ativa do espírito.

Tratando da purificação dos sentidos externos, Cruz trata efetivamente dos cinco sentidos; é preciso purificar a audição, o olfato, o paladar, o tato e a visão. Esses sentidos estão ligados, sem a devida purificação, aos vícios capitais, todos ligados ao espírito, como a soberba, a ira, a luxúria, a gula, a inveja e a preguiça. Aqui, podemos pensar nas formas básicas de mortificação presentes na mística especulativa no orfismo e na longa tradição cristã da chamada mortificação dos apetites, por isso, para Cruz “a alma deve renunciar primeiro a todo apetite voluntário” (CRUZ, 2002, p. 172) e também ao “costume de falar muito”, ao apego às pessoas, livros, vestidos, cela (o claustro do monge), a espécies de alimentos etc., uma vez que “enquanto houver apego a alguma coisa, por mínima que seja, é escusado poder progredir a alma na perfeição” (p. 172).

Essa alma chamada a progredir na perfeição é aquela que começou o caminho de abandono de um estágio inicial preso aos sentidos e aos prazeres (lembramos aqui o estágio estético apontado por Kierkegaard). Muitas vezes, esses prazeres não estão

ligados somente ao corpo, mas, a algumas “consolações” que uma alma recebe no início do caminho de conversão, de desejo de mudança e encontro com Deus.

A noite ativa dos sentidos visa ao aprofundamento e à confirmação da vontade, do desejo dessa alma de unir-se realmente a Deus, no amor e, não somente, em algum prazer ou por algum interesse.

A purificação das lembranças, em todas as noites, torna-se uma necessidade. Se, inicialmente, os sentidos são os primeiros a serem atingidos pelo acrisolamento, isso atingirá a imaginação e a fantasia que constitui a purificação dos sentidos internos; assim, a alma deixa-se ficar na quietude e no silêncio, com paciência e perseverante na oração, permanecendo “livre e desembaraçada, despreocupada de todas as notícias e pensamentos, sem cuidado do que deve pensar e meditar” (CRUZ, 2002, p. 468). Cruz chega a comparar a atitude da alma neste momento como “se um pintor estivesse a pintar e colorir um rosto, e este quisesse mover-se para ajudar em alguma coisa: com isto, não deixaria o pintor trabalhar, perturbando a obra” (p. 469). O pintor seria Deus e o rosto seria a alma que, ao enfrentar a noite, está ganhando cada vez mais bens espirituais, mesmo que pareça uma privação.

Tanto é assim que, para realizar a purificação dos sentidos internos que estão relacionados ao intelecto, à memória e à vontade, o caminho para realizar essa purificação, está na vivência das virtudes. O intelecto precisa das luzes da fé, já a memória²¹ terá a virtude da esperança como caminho de purificação e, a vontade terá a caridade como antídoto.

A noite ativa dos sentidos traz, segundo Cruz, grandes proveitos para a alma, sendo “o primeiro e principal proveito causado na alma por esta seca e escura noite de contemplação é o conhecimento de si mesma e de sua miséria” (CRUZ, 2002, p. 473). Essa é uma das grandes graças concedida nessa experiência, o conhecimento de si, a conquista da interioridade. Essas securas dadas na noite possibilitam amortecer os “apetites, gostos e apoios sensíveis”, ficando “o entendimento livre para apreender a verdade” (CRUZ, 2002, p. 475). Há algo como que a vivificação do entendimento tal como compreende a mística especulativa.

Além disso, a noite possibilita, também, uma primeira relação com Deus realizada em um patamar de intimidade e respeito novos, uma vez que o conhecimento de si constitui o fundamento para o conhecimento de Deus (CRUZ, 2002, p. 476).

²¹ No capítulo anterior apresentamos a purificação da memória no tópico: A questão da memória.

Além disso, o conhecimento proporcionado pela via interior conduz a alma à humildade, purifica as imperfeições (soberba, orgulho, etc.) e abre essa alma para o próximo, para os outros “nasce o amor do próximo, pois a todos estima, e não os julga como o antes” (CRUZ, 2002, p. 477).

Nesse momento inicial da noite, já temos demonstrado a relação entre interioridade e alteridade, em que a subjetividade não aparece como uma oposição entre o *Eu*, por um lado e, por outro, os outros e o Outro, mas como relação que aprofunda no amor e possibilita a “liberdade do espírito” (CRUZ, 2002, p. 481).

Porém, ainda precisamos adentrar na noite escura chamada pelo carmelita descalço de noite passiva do espírito. Nela, só chegam os espíritos que já atravessaram a noite ativa dos sentidos e do espírito e que anseiam por uma união maior com o Divino Amado.

A noite ativa não liberta o homem de todos os vícios ou, pelo menos, não liberta inteiramente dos vícios, uma vez que

a purificação do sentido é apenas a porta e o princípio de contemplação que conduz à purificação do espírito; serve mais, como também nos referimos, para acomodar o sentido ao espírito, do que propriamente para unir o espírito a Deus (CRUZ, 2002, p. 488).

Mas, em que consiste essa noite?

a parte inferior ainda participa nestas comunicações espirituais, não podem elas ser tão intensas, puras e fortes, segundo exige a união com Deus. Portanto, para chegar a esta união de amor, convém à alma entrar na segunda noite, do espírito. Então, despojado o sentido e o espírito perfeitamente de todas estas apreensões e sabores, caminha em obscura e pura fé, meio próprio e adequado para unir-se com Deus (CRUZ, 2002, p. 490)

Na noite passiva, a alma se abre ao influxo divino que age nela para a sua purificação, tanto na ordem da natureza quanto na ordem espiritual; trata-se de amor puro comunicado através da “contemplação infusa” ou teologia mística: “nela vai Deus em segredo ensinando a alma e instruindo-a na perfeição do amor, sem que a mesma alma nada faça, nem entenda” (CRUZ, 2002, p. 494). Assim, a “amorosa sabedoria divina” produz na alma efeitos de amor que gerarão a purificação e a iluminação necessárias para a união amorosa.

Mas nos parecerá que, ao contrário da aridez ocorrida na noite dos sentidos, em que a mortificação dos sentidos e da faculdade do entendimento são necessárias, que essa noite escura não seria tão noite assim. Porém, Cruz explica que isso ocorre “por

causa da elevação da Sabedoria de Deus, que excede a capacidade da alma, e, portanto, lhe fica sendo treva” e, além disso, “devida à baixeza e impureza da alma, e por isto lhe é penosa e aflitiva, e também obscura” (CRUZ, 2002, p. 494).

A grandiosidade do amor divino e a clareza da Sabedoria de Deus ofuscam a alma que se encontra ainda apegada às imperfeições; com isso, há um combate interior entre as excelências do amor divino e as misérias humanas. Não surpreende que o próprio Cruz remeta a contemplação infusa aos ensinamentos de outro místico (Pseudo-Dionísio) que a chama de “raio de treva”. O místico espanhol também compara as luzes que ofuscam com os “olhos indispostos, impuros e doentes, causa dor o dardejar de uma luz resplandecente” (CRUZ, 2002, p. 495).

Essa treva de amor provoca grandes tormentos na alma, angústia, desespero por conta dos conflitos, da purificação do humano através do divino, isso por conta do semelhar progressivo ao divino que a alma começa a atingir, na sua união com ele.

A esse respeito, nos deparamos com o verso que revela o estado da alma quando de seu caminho pela noite passiva do espírito “De amor em vivas ânsias inflamada” (CRUZ, 2002, p. 518), Cruz chama a atenção para o fogo de amor que a contemplação infusa produz, já que Deus está presente na alma, mesmo que essa não tenha o entendimento dessa presença e, muitas vezes, sinta-se ferida e angustiada. Porém, “o espírito se sente, então, apaixonado com muito amor, pois esta inflamação espiritual produz paixão de amor” (CRUZ, 2002, p. 520). Essa paixão de amor é passiva, a única coisa que a alma faz é dar o seu consentimento e continuar a ser privada dos apetites para que tenha maior capacidade e força para a união com o amor divino, não colocando nada entre ela, a alma, e Deus.

Uma treva que atormenta e, por outro lado, apaixonona, não por si, mas pelo amor divino e a união com ele entrevista. A linguagem metafórica da mística produz um desconcerto, especialmente ao nos depararmos com uma visão de amor incomum; no entanto, ainda teremos muito que falar sobre o amor no próximo capítulo.

A história da mística demonstra que a humanidade sempre buscou, quer através da mística especulativa (de caráter mais filosófico), da mística (mais ritualística) ou da profética (mais característica da tradição cristã), encontrar pelo menos algumas veredas que possibilitassem um aprofundamento maior em relação ao mistério por trás da grandiosidade do cosmos.

Nesse sentido, a obra de Cruz possibilita uma reflexão que leva em conta a questão do amor e do caminho percorrido pela alma para possibilitar uma união com o

transcendente e, com isso, possibilita conhecer uma perspectiva em que a abertura ao Outro, à transcendência, permite um encontro. Um encontro que, como lembra o mandamento cristão, tem dois caminhos, encontro que, ao colocar o amor primeiro em Deus possibilita que esse seja repartido em relação ao próximo, que é também um outro.

Uma reflexão sobre a mística, a partir da subjetividade indicada pelo pensamento de Kierkegaard e de Cruz, faz-nos perceber um homem que vive uma relação dialética entre o interior e o exterior, entre o finito e o infinito, entre mesmidade e ipseidade. Essa tensão revela, também, que em sua singularidade o Indivíduo é relação, uma relação que abre-se ao outro e que, no contato com o Divino, revela mais de si mesmo. A vivência de uma interioridade efetiva gera um homem novo, um humano capaz de amar, porque carrega em si a infinidade do Amor.

4. AMOR E MÍSTICA

A QUESTÃO DO AMOR

A língua grega detém as quatro principais acepções do Amor: Eros, Fília, *Storge* e Ágape. Comumente, relacionamos o primeiro ao amor sexual; o segundo, à amizade; o terceiro, ao amor familiar (incondicional); e o último, ao amor espiritual.

Eros, na *Teogonia* (HESÍODO, 2003, p. 111), aparece como filho de Caos, entre os deuses primordiais e, além de ser o mais belo dos belos deuses, “dos Deuses todos e dos homens todos/ ele doma no peito o espírito e a prudente vontade”. Eros seria aquela divindade que liga, que possibilita a união entre os deuses, também filhos do Caos, Uranos e Gaia. Encontramos Eros como a força fundamental que garante a perpetuação dos seres e a coesão do universo.

Essa capacidade de unir apresentada por Eros pode atingir, segundo Brandão, dois momentos: a *complexio oppositorum* (união dos opostos) e o que poderíamos denominar de perversão. Na primeira acepção, o amor é uma força “[...] que impele toda existência a se realizar na ação. É ele que atualiza as virtualidades do ser, mas essa passagem ao ato só se concretiza mediante o contato com o outro” (BRANDÃO, 1996, p. 189). Eros possibilita toda união, em que a superação das diferenças nesta relação de opostos pressupõe a alteridade, assegurando que a união seja uma síntese de todas as potencialidades e, portanto, apresentando-se como uma elevação, como uma promessa de felicidade.

Por outro lado, Eros na sua acepção pervertida, seria um oposto, ou melhor, uma degeneração do primeiro: “[...] em vez de se tornar o centro unificador, converte-se em princípio de divisão e morte [...]” (BRANDÃO, 1996, p.189). Ao invés da unidade original numa busca por elevação, encontramos aqui a destruição do outro de maneira egoística. Agora, uma das partes, por fechar-se em seu próprio ego, considera-se o todo e não uma das partes enriquecida na união.

Eros, em seu sentido originário, pretende ser “uma entrega total, um dom recíproco e generoso, que fará com que cada um seja mais, ao mesmo tempo em que ambos se tornam eles mesmos” (BRANDÃO, 1996, p. 189-190), uma soma que multiplica, na medida em que o cosmos, com a união dos deuses primordiais (Uranos e Gaia) foi enriquecido após essa relação promovida por Eros. O mesmo seria o esperado para cada relação provocada por Eros.

Após essa breve definição de Eros, na mitologia, apresentamos agora a definição de Fília aparecida na filosofia de Aristóteles. Na obra *Ética a Nicômaco*, há três espécies de amizade, que possuem características distintas; para nós, talvez, algumas delas nem poderiam ser consideradas amizade, mas, para o estagirita, “com respeito a cada uma delas existe um amor mútuo e conhecido, e os que se amam desejam-se bem a respeito daquilo por que se amam” (ARISTÓTELES, 1984, p. 181). Portanto, Aristóteles distingue entre duas espécies imperfeitas de amizade e coloca apenas uma como aquela que atingiria esse elevado patamar.

A primeira forma imperfeita é a amizade por conta da utilidade, ou seja, quando uma pessoa apega-se a outra por conta do bem que recebe do amigo; portanto, eles acabam por amar aquilo de útil, de benéfico que encontram para si mesmos, na convivência com o amigo.

No outro caso, temos a amizade por causa do prazer, ou seja, aquela que se dá por conta do caráter agradável que o amigo causa, da satisfação que a própria convivência possibilita.

Tanto uma como a outra consistem em uma forma imperfeita de amizade, e, por isso, “se dissolvem facilmente, se as partes não permanecem iguais a si mesmas: com efeito, se uma das partes cessa de ser agradável ou útil, a outra deixa de amá-la” (ARISTÓTELES, 1984, p. 181). Desta forma, a fragilidade dessas espécies de amizade já indica o seu caráter superficial, no entanto, as amizades podem começar assim e tender para o estágio de perfeição que revela o grau máximo da Fília.

Nesse ponto, o que distingue a espécie perfeita das imperfeitas está no nível de virtude em que se encontram os envolvidos nessa relação, ou seja, a amizade se dá por conta do encontro de homens virtuosos que desejam conviver com iguais, iguais em virtude:

A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos. Ora, os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os verdadeiramente amigos, porque o fazem em razão da sua própria natureza e não acidentalmente. Por isso sua amizade dura enquanto são bons – e a bondade é uma coisa muito durável. E cada um é bom em si mesmo e para o seu amigo, pois os bons são bons em absoluto e úteis um ao outro. E da mesma forma são agradáveis, porquanto os bons o são tanto em si mesmos como um para o outro [...] (ARISTÓTELES, 1984, p. 181-182).

Aristóteles indica que esse grau de amizade não é frequente, isso pelo fato de que os homens virtuosos não são tão comuns; e outro fator que dificulta o desenvolvimento da amizade perfeita está no fato de que, para que essa possa existir, são necessários o investimento de tempo e o incremento da familiaridade.

Para Aristóteles, nos dois primeiros casos, a amizade é buscada como um meio, um subterfúgio para alcançar determinados estados de saciedade ou prazer. No caso da amizade perfeita, esta busca se dá numa relação de identidade e reciprocidade e, nesse caso, a amizade não é um meio, mas um fim. A amizade possui um caráter facultativo, visto que compreende o tempo, a confiança e as afinidades entre os humanos. Para o estagirita, a amizade consiste numa necessidade e “o homem sumamente feliz necessitará de amigos” (ARISTÓTELES, 1984, p. 210).

Storge, uma palavra pouco conhecida nos contextos de reflexão sobre o amor, está vinculado, especialmente, aos laços familiares. Em algumas traduções, temos a definição de *Storge* como amor incondicional e, um exemplo que nos ocorre, está associado à relação de mães e filhos. Principalmente, naqueles casos em que uma mãe arrisca a vida para salvar um filho ou, mesmo que o filho esteja num contexto de total oposição aos valores da genitora, ainda assim, ela permanece ao lado dele.

Segundo Hodge Jr., *Storge* seria a afeição natural, “This is natural affection—family, kin, the humblest of loves. We love each other simply because we are of the family²²” (HODGE JR, 2004, p. 1). Com a forma *storge*, temos, para a concepção cristã, uma espécie de antecipação, nas realidades humanas, daquilo que vem a ser *Ágape* na relação entre o divino e o humano.

No contexto cristão, dois momentos se apresentam como fundamentais. O primeiro deles, quando Jesus apresenta os mandamentos mais importantes:

O primeiro é: Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor, e amarás o Senhor teu Deus de todo teu coração, de toda tua alma, de todo o teu entendimento, e com toda a tua força. O segundo é este : Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não existe outro mandamento maior do que esses (Bíblia de Jerusalém, 1985, p 1917).

O apóstolo Paulo dará seguimento a essa recomendação de Jesus, ao definir o que seja o amor no ‘discurso’ sobre as três virtudes teológicas: a fé, a esperança e o

²² “Isso é natural afeição - familiar, entre parentes, o mais humilde dos amores. Nós amamos, simplesmente, porque somos da família” (Tradução nossa).

amor. Para o apóstolo, o amor é o grande distintivo do ser cristão, do demonstrar o seguimento de Cristo na efetividade. Portanto, se o sujeito tiver muitas qualidades, “dons”, como a ciência, a fé, o desprendimento e não tiver o amor, “isso nada me adiantaria” (Bíblia de Jerusalém, 1985, p 2165).

O amor Ágape, que no contexto cristão pode ser traduzido também por caridade, tem na sua primeira acepção um nítido apontar para a primazia de Deus e, num segundo momento, o destaque é para a relação entre os humanos, baseada na doação e que tem como critério a sua efetividade e não somente aquilo que poderíamos chamar de “boa intenção”. Mas, atenção, para os cristãos: o amor na sua acepção Ágape não surge entre os homens. Ele consiste, antes de mais nada, de uma dádiva, um dom de Deus que foi e é marcado com o mais alto grau dos sacrifícios (Jesus, Deus encarnado, morreu crucificado por amor aos homens) que deve ser seguido como sinal de reconhecimento da divindade e do próprio sujeito. O apóstolo João coloca assim a questão:

Caríssimos, amemo-nos uns aos outros, porque o amor vem de Deus. E todo o que assim ama, nasceu de Deus, e conhece a Deus. Quem não ama, não conhece a Deus; porque Deus é caridade. Nisto se manifestou a caridade de Deus para conosco, em que Deus enviou o seu Filho unigênito ao mundo, para que por ele tenhamos a vida da graça. O amor de Deus consiste nisto: Em não termos sido nós os que amamos a Deus, mas em que ele foi o primeiro que nos amou a nós, e enviou o seu Filho como vítima de propiciação pelos nossos pecados. Caríssimos, se Deus nos amou assim, devemos nós também amarmos-nos uns aos outros (PRIMEIRA EPISTOLA DE JOÃO, 1951, 4, 7-11).

E o amor, entre os que pertencem à comunidade dos cristãos, é sinal de familiaridade (*storge*) e, especialmente, da presença de Deus, do seu espírito, que é o amor ágape, um amor espiritual: “Ninguém jamais viu a Deus, porém, se nos amarmos mutuamente, Deus permanece em nós, e o seu amor é em nós perfeito. Por isto conhecemos que estamos nele e ele em nós: porque nos comunicou o seu espírito” (PRIMEIRA EPÍSTOLA DE JOÃO, 1951, 4, 11-13). Sendo assim, ágape enquanto amor cristão se revela em algumas formas: caridade, entendida especificamente neste momento como serviço e misericórdia.

Nesse sentido, o exercício desse amor-ágape pressupõe benevolência, complacência, compaixão, indulgência e perdão ilimitados. Talvez seja interessante trazermos aqui as palavras do Papa Bento XVI que, sem risco de cairmos em um anacronismo, revelam a crença católica de que existe uma relação efetiva entre o amor e

o sofrimento. A adesão ao amor ágape implica um corresponder ao amor de Deus, um sim que implica um aprofundamento, um assumir toda a responsabilidade do sim, daí não ser estranho, no contexto cristão, a ideia de noite de Cruz. Vejamos o que diz Bento XVI em sua Encíclica *Spe Salvi* (2007), quando se interroga sobre a capacidade humana de enfrentar o sofrimento e, especialmente, de vencer uma certa tendência ao egoísmo, ao fechamento ao outro:

Sofrer com o outro, pelos outros; sofrer por amor da verdade e da justiça; sofrer por causa do amor e para se tornar uma pessoa que ama verdadeiramente: estes são elementos fundamentais de humanidade, o seu abandono destruiria o mesmo homem. Entretanto levanta-se uma vez mais a questão: somos capazes disto? O outro é suficientemente importante, para que por ele eu me torne uma pessoa que sofre? Para mim, a verdade é tão importante que compensa o sofrimento? A promessa do amor é assim tão grande que justifique o dom de mim mesmo? Na história da humanidade, cabe à fé cristã precisamente o mérito de ter suscitado no homem, de maneira nova e a uma nova profundidade, a capacidade dos referidos modos de sofrer que são decisivos para a sua humanidade. A fé cristã mostrou-nos que verdade, justiça, amor não são simplesmente ideais, mas realidades de imensa densidade. Com efeito, mostrou-nos que Deus – a Verdade e o Amor em pessoa – quis sofrer por nós e conosco. (BENTO XVI, 2007, p. 38-39).

Para os católicos, o próprio Deus é o exemplo de doação, uma vez que a Segunda Pessoa da Trindade encarnou e sofreu pelos homens. O amor-Ágape é compreendido como uma dádiva recebida e que precisa ser exercitada, em relação ao Outro e, no transbordar dessa relação, aos outros, e aí está a vida em plenitude que pode começar nessa existência e, para os cristãos, alcançará a sua total efetividade na eternidade.

Essa concepção de amor surgida no cristianismo revela, segundo Max Scheler, uma reviravolta no entendimento sobre o amor, especialmente quando temos em vista a visão de Aristóteles (2002) sobre Deus, um Deus que, por ser puro pensamento, só pensa naquilo que é perfeito, portanto, só pensa em si mesmo e desconhece todos os seres do cosmos, sobretudo os homens, que estariam entre os seres mais imperfeitos. Com a encarnação de Cristo, com a sua doação em prol da libertação do homem, como acreditam os cristãos, o fenomenólogo alemão parece encontrar uma visão nova não só sobre a divindade, como também sobre a compreensão do amor que daí é gerada:

na experiência cristã, ocorreu uma reviravolta radical a respeito das noções do amor e do conhecimento, do valor e do ser. Denominei esse fato de ‘inversão do movimento do amor’, pois constitui uma negação do axioma grego segundo o qual o amor seria o movimento do mais baixo para o mais alto, do *mé on* (não ser) para o *ontos on* (o ser), do homem para o Deus que ele não ama, para o Deus que também não ama, do pior para o melhor. Tal fato consiste em conceber o amor como movimento do mais alto para o mais baixo, de Deus se rebaixando até o homem, do santo ao pecador e assim por diante, idéia que se encontra definitivamente integrada à essência do mais alto e, portanto, do Altíssimo, de Deus (SCHELER apud COSTA, 1996, p. 113).

Para Scheler, o mundo grego antigo veria como um monstruoso paradoxo o que sucedeu com a encarnação de Cristo: “Deus desceu espontaneamente aos homens e tornou-se um servo, morrendo na cruz a morte do pior dos servos!” (SCHELER, 1994, p. 93). Nesse sentido, para Scheler e para os cristãos, Cristo é uma espécie de mestre-modelo na questão da doação, do aceitar os sofrimentos pelos outros, da gratuidade e, portanto, do amor ágape.

Antes de passarmos diretamente para a compreensão de amor de Cruz, que está intimamente ligada ao que até aqui foi dito sobre o amor ágape, só estando mais focada na união mística, acreditamos ser importante apresentar a visão de um amor também originário no pensamento cristão, porém, ainda pouco conhecido e comentado: trata-se do amor crístico, conforme apresentado pelo filósofo dinamarquês, Kierkegaard.

O AMOR CRÍSTICO

O amor crístico consiste naquele em que toda a ação do Indivíduo visa a ser uma ação de Cristo. Como vimos no capítulo anterior, Cristo constitui o modelo do homem, aquele que sintetiza plenamente os pontos em que os homens estão existencialmente submetidos (finito e infinito, tempo e eternidade, etc.). Em termos joãocruzianos, poderíamos falar de que todas as ações devem estar configuradas a Cristo – “imita a Cristo que é sumamente perfeito e sumamente santo e jamais errarás” (CRUZ, 2002, p. 108). E mais adiante, Cruz ressalta as ações feitas por amor puro:

Aquele que age por Deus com amor puro, não somente não se lhe dá que os homens o saibam, mas nem o faz para que o saiba o próprio Deus; e mesmo que Deus nunca o chegasse a saber, não cessaria de prestar os mesmos serviços e com a mesma alegria e amor (CRUZ, 2002, p. 108)

Portanto, gratuidade das ações (tarefas) feitas em Deus e por um amor puro, nos remete efetivamente a exposição do amor crístico²³.

Kierkegaard apresenta o amor crístico, especialmente no livro *As obras do amor*. E, para nós, essa proposta, que está em estreita relação com o amor ágape, oferece a possibilidade de ampliar a discussão do amor compreendendo-o agora como uma relação ética e dentro da perspectiva da alteridade e da responsabilidade. Por isso, o amor é um evento,

o maior de todos, mas também o mais feliz de todos; o amor é uma alteração, a mais estranha de todas, mas também a mais desejável – dizemos, afinal, no melhor sentido da palavra, que uma pessoa tomada pelo amor está alterada, ou fica mudada; o amor é uma revolução, a mais profunda de todas, porém a mais feliz! Ele traz uma confusão, e nesta bendita confusão não há para os amantes nenhuma distinção entre Meu e Teu! Coisa estranha, há de fato um Tu e um Eu, e não há um Meu nem um Teu! Pois sem Tu e Eu não há amor, e com Meu e Teu não há amor... (KIERKEGAARD, 2007, p. 300).

Dentro dessa perspectiva, o amor é apresentado como uma grande revolução, uma revolução que implica a relação, mas uma relação que não permite que haja a perda dos envolvidos, é sempre um *Eu* e um *Tu* que estão unidos, sem perder a singularidade de cada um, porém, ao mesmo tempo, sem perder-se na disputa do que é meu e do que é teu. Nesse sentido, está na assimetria, na deposição do eu, como diria Lévinas (2007), a realidade mesma do amor.

Obviamente que essa descrição está relacionada imediatamente ao amor humano, no entanto, tendo em vista o que vimos antes, em alguma medida, o próprio amor divino, compreendido no modo ágape, já indica que é essa mesma a forma como Deus ama, na medida em que Cristo assume a forma humana, ou seja, depõe-se de sua condição de Deus para viver a condição da fragilidade. Com o amor crístico, temos a iluminação do amor como subjetividade, haja visto que, se o homem é considerado um ser frágil, ao mesmo tempo, também é considerado uma criatura capaz de liberdade.

Nisso, o amor crístico tem a marca temporal da eternidade, na medida mesmo em que as escolhas são feitas no tempo, na existência concreta do sujeito, mas, ao mesmo tempo, no “amor espiritual reside aquela fonte que brota para a vida eterna” (KIERKEGAARD, 2007, p. 350), uma vez que, realizada no agora, a relação Tu-Eu

²³ Crístico é uma concepção de Kierkegaard que acreditamos servir para um diálogo com o pensamento do místico espanhol.

marca a existência dos envolvidos e, portanto, abre-se na dimensão da vivência da autenticidade e a concretização da ipseidade, da singularidade de cada sujeito. Essa, por si só, já constitui a máxima para os indivíduos tornarem-se senhores de si mesmos: “no mundo do espírito também é o máximo o tornar-se senhor de si mesmo – e o maior de todos os benefícios consiste em ajudar amorosamente alguém a tornar-se tal, tornar-se si mesmo, livre, independente, seu próprio” (KIERKEGAARD, 2007, p. 308).

Por isso, para Kierkegaard, inicialmente, o amor constitui um dever para com o próximo, uma tarefa e, assim, temos explicitado a questão fundamental da responsabilidade como aquilo que realmente singulariza o humano

A concepção kierkegaardiana da segunda ética conduz a individualidade ao extremo da singularização: a concretização da ética depende da decisão do si mesmo em assumi-la como sua tarefa e em concretizá-la gestando-a no interior da consciência existencial que o indivíduo singular tem de si, do outro, da natureza, do mundo e de Deus (ALMEIDA, 2010, p. 37).

Nesse ponto, recordamos a afirmação do Papa Bento XVI na sua encíclica *Deus caritas est*, que está em consonância com o amor crístico e que também, como já apontamos antes, reafirma a posição da Igreja Católica em que o pensamento de Cruz está inserido, quando afirma a impossibilidade de um amor somente a Deus sem relação, sem concretude, na relação com o próximo. Assim, diz o pontífice, em relação à existência de um “nexo indivisível entre o amor a Deus e o amor ao próximo: um exige tão estreitamente o outro que a afirmação do amor a Deus se torna uma mentira, se o homem se fechar ao próximo” (BENTO XVI, 2006, p. 30).

O amor crístico coloca um homem na dimensão do dever de amar, e quando nos detemos nas reflexões conclusivas de Kierkegaard, nas *Obras do amor (1847)*, se diz que, ao mesmo tempo em que há o dever, existe também uma suavidade neste mandamento que “emociona diante da vida e se suaviza graças ao eterno”, uma vez que “a única coisa pela qual vale a pena viver, sem esse amor tu propriamente nem vive; e esse amor aos teus semelhantes é o único abençoado consolo, aqui em baixo e lá em cima; e o amar os seres humanos é o único sinal verdadeiro de que tu és um cristão” (KIERKEGAARD, 2007, p. 419).

Será que há uma contradição entre esse amor vivido na doação ao próximo, e uma ideia do senso comum sobre a mística? Uma ideia relacionada a um isolamento do mundo? Aqui, duas coisas precisam ser esclarecidas.

Primeiro, a contemplação mística e a sua busca por união ao divino, especialmente a de Cruz, não significa um alheamento do mundo, mas a abertura a uma vivência de união que consistiria no fundamento da própria existência humana, retirando, assim, o homem de sua inautenticidade e o colocando em relação com a totalidade do existir, integrando, assim, as dimensões desse próprio homem.

Segundo: a união mística fielmente seguida leva o homem não ao enimesmamento estéril, mas ao transbordamento do amor, naquela dimensão apresentada pelo próprio Cristo no mandamento que pode ser resumido no amor a Deus e no amor ao próximo. Não é à toa que João da Cruz foi o fundador do ramo masculino do Carmelo descalço, fundando conventos e acompanhando pessoalmente inúmeros monges e, especialmente, monjas como diretor espiritual e como superior em vários momentos na Ordem Carmelita Descalça e empreendendo embates aí, principalmente após a morte de Santa Teresa de Ávila.

Nesses nossos tempos modernos, de uma ideologia da eficiência, essas atividades podem ser consideradas pouco relevantes, mas, quando saídos dessa dimensão do sucesso relacionado ao capital ou à fama, podemos compreender a importância da tarefa de Cruz ao contribuir para que as “almas” a ele confiadas, pudessem encontrar, na união mística, a verdade e a subjetividade, em suma, a sua singularidade. Portanto, não nos espanta que, ao falar da interioridade do amor, Kierkegaard afirme que, para que esse exista, é necessário sacrifício sem exigir reciprocidade ou recompensa. Além disso, “à maneira divina, o amar a si mesmo consiste em amar a Deus, e amar de verdade uma outra pessoa consiste em auxiliá-la a amar Deus ou no amor a Deus” (KIERKEGAARD, 2007, p. 156).

A UNIÃO MÍSTICA DE AMOR EM SÃO JOÃO DA CRUZ

Após a exposição mais geral sobre as possibilidades de compreender o que seja o amor, com um destaque especial para as formas Ágape e Crística, entraremos agora na apresentação do amor para Cruz e da União Mística. Esses dois pontos andam juntos e é somente visando à maior clareza na exposição que começamos por caracterizar o amor para Cruz e depois descreveremos a união mística.

Neste percurso, nos deteremos basicamente em duas obras, *Cântico espiritual* e *Chama viva de amor*.

A obra de Cruz expressa não somente um movimento teológico de compreender o amor, muito menos só filosófico. Mesmo sabendo que existe a possibilidade de uma vivência mística para além do religioso, não podemos negar que a visão de amor de Cruz passa por uma efetiva vivência desse, na trama da vida de um crente na fé cristã e de um místico.

Sabemos que muitas das descrições da união mística apresentadas, na terceira pessoa, por Cruz são o relato de sua própria experiência de amor que o consumiu e o abraçou de uma maneira radical e transformou-o inteiramente. Essa experiência do amor divino insere em seu coração uma vivência que, como já anunciamos na introdução, iremos apenas descrever e analisar a partir da fenomenologia, mas, apesar dessa experiência e de toda a profundidade relatada por Cruz, o seu coração permaneceu profundamente humano. Cruz apresenta o coração de Deus ciumento e que exige uma nudez, um abandonar-se total, para que possa realmente se revelar no coração do homem – “o amor divino não destrói, no entanto, ele purifica, para permitir à sensibilidade ser ainda mais ela mesma” (PHILIPPE, 1997, p. 116) – ser ainda mais humana.

Ao mesmo tempo em que Cruz pretende revelar a grandiosidade do amor divino, a tarefa da liberdade humana não está abandonada, pelo contrário, o pensamento de Cruz nos conduz à ideia de que, quanto mais há a vivência do amor divino, mais há a possibilidade da construção de uma subjetividade autêntica.

Não causa espanto que, em alguns momentos, para relatar esse amor, o carmelita descalço utilize a poesia, pequenas canções ou poemas, para tentar mostrar a sua experiência. Ao mesmo tempo, preocupado com as possibilidades de entendimento dos leitores e, algumas vezes, solicitado a dar explicações sobre os seus versos, encontramos, na obra de Cruz, grande parte de seus livros como comentários descritivo-analíticos aos poemas.

Nesses poemas e nas análises apresentadas pelo próprio Cruz temos a descrição de um amor que nasce de uma disposição e de uma atração que une a alma e “assemelha e torna igual ao objeto amado” (CRUZ, 2002, p. 149). Há como que um desejo da alma em igualar-se ao amado, mas, como veremos, esse não é um trabalho humano e sim uma mercê de Deus para Cruz.

No homem, o anseio por dar-se inteiramente ao amado torna possível o esvaziar-se de si mesmo, em função desse amor, que já está na origem do próprio homem, uma vez que

quem verdadeiramente ama, só está satisfeito quando emprega no Amado todo o seu ser, e tudo quanto vale, tem e recebe; e quanto mais possui, tanto maior é o seu gosto em dar. Disto se alegra aqui a alma: de poder, com os resplendores e o amor recebidos, resplandecer por sua vez diante do Amado e dar-lhe amor (CRUZ, 2002, p. 873).

Mesmo que esse conhecimento do amor recíproco só seja conhecido pela alma após o grande percurso que vai da noite escura ao seu fim chama viva, já há no início, na própria gratuidade da escolha divina, um antecipar dessa união.

Deus fornece permanentemente os seus dons de amor, mas a alma enamorada não olhará os dons, e sim a relação com o amado. Essa relação nos faz perceber um pouco da ideia do amor como amizade, como união, não de dois iguais em virtude, como anuncia Aristóteles na amizade perfeita, mas uma amizade que, no rebaixamento de Deus ao homem, faz com que desperte na alma purificada pela noite o desejo de permanecer pura e unida em reciprocidade com o Divino Amado: “Por esta razão diz-se do enamorado, que tem o coração roubado, ou arroubado, por aquele a quem ama, pois o tem fora de si, e posto no objeto amado; não tem mais coração para si, pois só tem para aquele que ama” (CRUZ, 2002, p. 633).

Cruz apresenta no livro *Cântico espiritual* três coisas que são próprias do amor: “A primeira é querer receber deste amor, gosto e deleite [...]. A segunda é desejar assemelhar-se ao Amado [...]. A terceira é esquadrihar e conhecer os mistérios e segredos do próprio Amado” (CRUZ, 2002, p. 788). Ao dar-se a união de amor entre a alma e Deus, essa colocar-se-á nos exercícios próprios do encontro.

Inicialmente, estamos não somente no usufruto das doçuras do amor, mas tanto na vontade quanto nos afetos, num contínuo “exercitar-se em amar, no interior e no exterior” (CRUZ, 2002, p. 788). E a alma deseja isso por conta de necessitar, cada vez mais, assemelhar-se ao Amado. Contemplar-se-ão nas suas virtudes e formosuras: “eu me verei em ti na tua formosura, e tu te verás em mim na tua formosura” (CRUZ, 2002, p. 789). A formosura divina guia a alma e será nesse desfrutar das belezas do divino que está vislumbrará a vida eterna em amor e, por esse vislumbre, desejará a alma o conhecimento do Amado mais profundamente penetrar, “pois este conhecimento tão profundo traz consigo deleite inestimável que ultrapassa todo o sentido” (CRUZ, 2002, p. 791). Por isso, desejará a alma até mesmo sofrer todos os rigores da noite e outras agonias ainda piores para estar ainda mais em Deus.

Aqui, entenderemos melhor o porquê de Stein falar de uma ciência da cruz na obra de Cruz. Não se trata somente de um derivativo do nome do autor, mas no ponto de maior união, de um conhecimento que excede os sentidos e o entendimento, a ideia de um sofrimento que seja adequado e que revele o sabor e proveito do sofrimento, do padecer, acredita Cruz, que esse é o caminho mais adequado para o conhecimento efetivo de Deus. A noite escura não é somente um meio, mas a cruz do sofrimento que consiste numa prerrogativa deixada pelo próprio Cristo, quando diz: “Se alguém quer vir após mim, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz cada dia e siga-me” (Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 1947).

Não seria somente uma exposição desencarnada de seguimento, de modelo, uma vez que, para o cristianismo, as palavras ditas por Jesus Cristo ao longo dos Evangelhos, tiveram a sua confirmação na morte na cruz no Calvário. O mesmo se dá no amor, uma vez que ele é efetivo e verdadeiro:

o padecer é para a alma o meio para entrar mais adentro na espessura da deleitosa sabedoria de Deus, porque o mais puro padecer traz mais íntimo e puro entender e, conseqüentemente, mais puro e subido gozar, pelo fato de ser conhecimento em maior profundidade (CRUZ, 2002, p. 792).

Por isso, “quanto mais perfeita for a crucifixão ativa e passiva, tanto mais íntima será a união com o crucificado, e tanto maior será a participação na vida divina” (STEIN, 2004, p. 35).

Obviamente, não está Cruz a propor um masoquismo insano, mas o sofrimento, para ele, conduz a alma a uma melhor e mais real visão de Deus, pois, “para entrar nestas riquezas da Sabedoria divina, a porta, - que é estreita - é a cruz” e “o desejo de passar por esta porta é de poucos; mas o de gozar dos deleites a que se chega por ela é de muitos” (CRUZ, 2002, p. 793). Muitos poderão desfrutar do deleite do amor divino, na medida em que estarão próximos àqueles que, subindo pelo monte das cruces, vivenciam esse amor, entram na intimidade de Deus e aí desfrutam da ciência *crucis*, que é amor.

Todo o percurso que fizemos até agora teve como fim apresentar a união mística de amor em Cruz. A memória esteve, neste percurso, como fundamento, como a questão que realizou a ligação em cada etapa, do sagrado, do tempo, da subjetividade e do amor, para, agora, conhecer a força do “amor transformante” (PENIDO, 1949, p. 153) na obra de Cruz.

Como nos recorda Stein, para Cruz, a memória possui uma centralidade até então desconhecida, pois, tanto Agostinho quanto Aquino, os dois maiores representantes da teologia católica até então, viram somente o entendimento e a vontade seriam faculdades espirituais, enquanto Cruz traz à tona a memória como a terceira faculdade espiritual, tendo em vista que sem a função

própria da memória – o reter – não poderia haver impressão sensível ou atividade espiritual. Isso porque ambas as atividades se realizam em tempos sucessivos, e para tal é necessário que os conteúdos do momento não desapareçam, mas sejam retidos. Para a atividade do próprio entendimento (comparar, generalizar, deduzir etc.) são necessários, também, os demais trabalhos da memória, tais como a recordação e a livre modificação pela fantasia (STEIN, 2004, p. 97).

Assim, a memória teria uma atividade de ordem sensorial e espiritual, e participaria, dessa forma, na atividade das outras faculdades, possibilitando uma relação de reciprocidade entre as faculdades espirituais e as virtudes teológicas (fé, esperança e amor/caridade).

A memória acaba por ser um fator decisivo para o amor e para a união mística em Cruz, fator que nos possibilita compreender a memória em sua dinamicidade dialética, em que aparece, para Cruz, em alguns momentos, como necessitada de purificação e, em outros, como caminho para a união mística. Recordamos da noção de presença do próprio Deus, já no interior do homem e, mais especificamente, na memória, que é defendida por Agostinho e endossada por Cruz.

Acompanhamos o caminho da noite que, para Cruz, significa um caminho de amor, mas, na noite escura, o principal efeito consiste na purificação, em busca de uma oração meditativa, de um não sentir atração por aquilo que seja estranho a Deus e alcançar a relação em que há um gosto da “alma de estar a sós, com atenção amorosa em Deus, sem particular consideração; em paz interior, quietidão e descanso” (PENIDO, 1949, p. 155). Assim, esse percurso visa à experiência do amor conforme a mística de Cruz.

Após a subida do monte Carmelo e o atravessar da noite escura, encontrará a alma o topo do monte e, com isso, terá a união transformante. É bem verdade que existem, segundo Cruz, três formas de união da alma com Deus. Todas as almas estão unidas a Ele, por conta da união essencial, em que “está ele presente não só nas almas boas e santas, mas também nas más e pecadoras, assim como em todas as criaturas;

porque com essa presença essencial lhes dá vida e ser” (CRUZ, 2002, p. 640), uma vez que sem essa presença essencial, acredita Cruz, todos os seres estariam aniquilados pela ausência de Deus.

A segunda presença de Deus na alma se dá pela graça “em que Deus habita na alma, satisfeito e contente com ela, nem todas gozam dessa espécie de presença” (CRUZ, 2002, p. 640) e aquelas almas que estão no pecado mortal (os pecados que afastam o homem de Deus, possibilitando, segundo a crença católica, a sua condenação eterna) ficam excluídas dessa presença; além disso, nunca é possível a uma alma saber-se naturalmente possuidora dessa presença.

Por fim, a terceira forma de presença de Deus na alma dá-se por “afeição espiritual, e em muitas almas piedosas costuma Deus conceder algumas manifestações espirituais de sua presença, por diversos meios, a fim de proporcionar-lhes consolação, deleite e alegria” (CRUZ, 2002, p. 640). Nessa presença, Deus também aparece de forma encoberta, pois Deus não se mostra como é. Mas podemos perceber que aqui a alma “Anda abrasada em fervores e afetos de amor de Deus” (CRUZ, 2002, p. 641).

A maravilhosa união mística contém uma rica simbologia. Agora, são apresentadas as pessoas que passaram pela subida e sobreviveram à noite e que alcançam, assim, o clímax da união efetiva com o Divino Amado.

Oh! quão ditosa é a alma que sente de contínuo estar Deus descansando e repousando em seu seio! Oh! quanto lhe convém apartar-se de todas as coisas, fugir de negócios, e viver com imensa tranqüilidade, para que nem mesmo com o menor ruído ou o mínimo átomo venha a inquietar e revolver o seio do Amado! Está ele aí ordinariamente como adormecido neste abraço com a esposa, na substância da alma, e ela muito bem o sente e de ordinário o goza; porque se estivesse ele sempre acordado, comunicando-lhe conhecimentos e amores, para a alma seria estar já na glória (CRUZ, 2002, p. 929).

Ao contrário do que possamos pensar, não se trata de um processo que seja dado a partir do compreender, gostar, sentir ou imaginar a Deus, mas é dado basicamente pelo amor e pela pureza da alma, no desapego de tudo isso “unicamente por Deus [...] proporcionada à limpidez da alma, será a iluminação, transformação e união com Deus” (CRUZ, 2002, p. 198). Para enfatizar isso, Penido (1949) apresenta quatro imagens utilizadas por Cruz para retratar a união da alma com Deus. Aqui, só nos deteremos em duas, por conta de sua relação com a memória; em ambas também encontramos a ênfase na transformação operada pela união de amor.

A primeira imagem consiste numa “bebida deliciosa”, que se derrama por todo o corpo, “assim Deus se comunica à substância da alma e se difunde pelas potências: haure a inteligência divina sabedoria; a memória liba deleites ao recordar os bens que possui e de que goza; a vontade aspira amor” (PENIDO, 1949, p. 187). Assim, como apresentado no primeiro capítulo, existe uma memória boa para Cruz, uma memória que nos une ao Divino amado.

A imagem que analisamos a partir de agora, presente já no prólogo da obra *Chama viva de amor*, revela o “mais alto grau de perfeição a que a alma pode chegar nesta vida, ou seja, a transformação em Deus; mas nestas agora falamos do amor mais qualificado e perfeito nesse mesmo estado de transformação” (CRUZ, 2002, p. 826). Trata-se da lenha ao fogo que aqui é comparada à alma em união com Deus

Acontece-lhe como à lenha quando dela se apodera o fogo, transformando-a em si pela penetração de suas chamas: embora já esteja feita uma só coisa com o fogo, em se tornando este mais vivo, fica a lenha muito mais incandescente e inflamada, a ponto de lançar de si centelhas e chamas (CRUZ, 2002, p. 826)

A alma aprimoradamente transformada nesse fogo de amor, não só pela união, mas por conta do próprio amado lançar como que chamas vivas em seu interior, não cabendo em si, exclama:

Oh! chama de amor viva
Que ternamente feres
De minha alma no mais profundo centro!
Pois não és mais esquiva,
Acaba já, se queres,
Ah! rompe a tela deste doce encontro.
(CRUZ, 2002, p. 827).

Ao explicar essa pequena canção, Cruz aponta primeiramente para a utilização do termo “Oh!”, que demonstra afetuosa súplica da alma enamorada, em que ela exprime o desejo maior de união, quase que a suplicar que se desate do corpo.

A chama de amor, por outro lado, indicaria a presença do Espírito Santo, também chamado por Cruz de Esposo, na própria alma “como fogo que a mantém consumida e transformada em suave amor [...] como fogo que, além disso, arde no seu íntimo, produzindo chama” (CRUZ, 2002, p. 829). Nessa chama a alma mergulha na vida divina, na experiência do amor eterno e “daí vêm a ser preciosíssimos os atos de

amor feitos então pela alma” (CRUZ, 2002, p. 829). A transformação de amor operada pela chama viva de amor leva Cruz a crer que há uma profunda marca nos hábitos do mesmo amor:

assim como a lenha sempre incandescente pela ação do fogo; seus atos são a chama que se levanta do fogo do amor, e irrompe tanto mais veemente quanto mais intenso é o fogo da união, em cuja chama se unem e levantam os atos da vontade. [...] neste estado, a alma não pode fazer atos; é o Espírito Santo que os produz todos, movendo-a a agir; por isto, todos os atos dela são divinos, pois a alma é divinizada e toda movida por Deus. Donde, a cada crepitar dessa chama que a faz amar com sabor e quilate divino, parece-lhe estar recebendo vida eterna, pois é elevada à operação de Deus em Deus (CRUZ, 2002, p. 829-830).

Nesse ponto, Cruz acredita piamente que a alma entra, não perfeitamente, mas de modo aproximado, na vivência do tempo eterno que, no amor comunicado pela Trindade, faz que a alma viva espiritualmente em Deus: “o espírito e o sentido gozavam vivamente de Deus, transformados nele; eis o que seja ‘gozar em Deus vivo’; e isto é vida de Deus e vida eterna” (CRUZ, 2002, p. 831). Na suavidade da comunicação de amor como chama viva, a alma é ternamente ferida, ferida por um amor que a faz como que derreter de amor e no amor.

Como pode a alma ser ferida, uma vez que está consumindo-se no fogo do amor? O carmelita responde, demonstrando o caráter crístico da relação de amor, haja vista que, para Cruz, “É coisa maravilhosa ver como o amor nunca está ocioso, mas em contínuo movimento” (CRUZ, 2002, p. 831) e, portanto, esse é o ofício do amor: ferir para enamorar, ou melhor, ferir para gerar mais amor.

Prosseguindo na análise da primeira canção do poema *Chama Viva de Amor*, deparamo-nos com o verso “De minha alma no mais profundo centro”. O que pretende Cruz dizer a respeito de tal profundo centro? Primeiro, que é a substância da alma e é lá que se dá a festa do Espírito Santo e é segura, substancial e deleitosa “pois quanto mais interior, tanto mais pura” e será o próprio Deus a mover a alma desde o seu centro para a ação. “Assim, todos os movimentos dessa alma são divinos; e embora sejam dele, são também dela, porque é Deus quem os produz na alma com ela, dando esta a sua vontade e consentimento”. (CRUZ, 2002, p. 832).

Cruz acredita que o “centro da alma é Deus” (CRUZ, 2002, p. 833) e o amor consiste num tender da alma para Deus com sua força e potência, pois quanto mais houver um penetrar e um concentrar da alma em Deus, haverá um maior grau de união e

pode acontecer que “o hábito da caridade, na alma, seja tão perfeito nesta vida como na outra” (CRUZ, 2002, p. 836) que produza nela a sensação da chama viva de uma efetiva interiorização. A chama de amor ao aprofundar no mais íntimo da alma é provocada por Deus com a comunicação de muitos bens espirituais, entre eles, a inteligência das coisas divinas, o entendimento também é potencializado e muitas “delícias espirituais” são comunicadas como torrentes e tudo isso só é possível conforme a “capacidade e extensão de minha memória” (CRUZ, 2002, p. 837). Portanto, após a purificação da memória (do entendimento e da vontade) ocorrida na noite escura, a alma é como que absorvida pela sabedoria do Espírito Santo em toda a extensão da memória e, por isso, pode agora dizer, no verso seguinte da canção por nós analisada: “Pois não és mais esquiva” (CRUZ, 2002, p. 837).

A alma, após todo o processo de purificação ocorrido anteriormente, em que a noite proporciona a aridez espiritual, aquela sensação em que tudo perde o gosto, no momento da união de amor, deseja fugir mais do sofrimento enfrentado, mesmo que a noite seja também uma forma de amor “este fogo de amor, que na união glorificará a alma, é o mesmo que investe primeiramente sobre ela purificando-a” (CRUZ, 2002, p. 838), atinge a vontade com “ternura e amor” e, essa, responde com “dureza e secura para com Deus”, mas, pouco a pouco, Deus vai comunicando mais amor a alma, mais doçuras e sabores, “a fim de poderem ser transformadas nele por amor, na vida presente” (CRUZ, 2002, p. 842). Isso possibilita que o eterno entre no tempo da individualidade ou, utilizando outros termos, poderíamos dizer que nesse encontro o sujeito encontra a síntese, em si, do temporal e do eterno que constitui a sua subjetividade.

Assim, com o verso “Pois não és mais esquiva”, Cruz pretende dizer também que já não é mais a noite ou a dureza da purificação que vive a alma enamorada de Deus, mas agora

és a divina luz de meu entendimento com a qual te posso olhar. E em vez de causares desfalecimentos à minha fraqueza natural, agora és a fortaleza de minha vontade, com que te posso amar e em ti chegar meu gozo, já estando eu toda transformada em teu divino amor (CRUZ, 2002, p. 843).

Neste ponto, a própria alma já se sente distribuidora de amor, “derramando amor aqui e ali” e deseja agora consumir a união espiritual iniciada na noite e que alcança na chama viva de amor, o amor transformante; portanto, diz a alma, através do verso de Cruz: “Acaba já, se queres”.

O verbo acabar aqui está empregado no sentido de consumir, totalizar a união de amor; Cruz acredita que a alma, nesse estado, não sabe pedir nada para si, “mas quer que tudo seja somente para o Amado, porque a caridade, conforme afirma São Paulo (1Cor 13, 5), não busca seus interesses e sim os de Deus” (CRUZ, 2002, p. 843). Se isso é verdadeiro, o desejo da consumação total do amor também grita a alma para tornar-se total posse e possuída por Deus, mas, nesta realidade, não haverá o fartar-se total de Deus, uma vez que, mesmo na união com Deus, o amor fogo vivo seria impossível de ser contido numa única alma.

O encontro narrado nos versos e explicado pelo próprio Cruz nos remete ao encontro de toda a potencialidade com um ser existencialmente dado; portanto, mesmo na totalidade da união, haverá sempre um espaço para a liberdade. Se o amor é grande, podemos pensar, maior será se vivido na gratuidade e na liberdade de escolha da alma pelo Divino Amado encontrada. Ainda assim, como nos demonstra o verso analisado, a alma deseja responder a tão grande amor com uma união plena, porém, essa correspondência é impossível de realizar em relação a Deus.

Mas, ainda exclama a alma, “Ah! rompe a tela deste doce encontro”. E aqui, novamente, retomamos todo o percurso das místicas apresentadas no capítulo anterior, em que a busca final de toda alma quer através do conhecimento (mística especulativa) ou dos ritos (mística mística) ou da profecia (mística profética), deseja e põe-se no caminho de estabelecer, como apresentado por Cruz, a “junção entra a alma e Deus” neste doce encontro de amor.

Por isso, deseja a alma romper a tela, qualquer último obstáculo, que impede essa junção: “as telas que podem impedir essa junção, e que se hão de romper para efetuá-la e a alma possuir perfeitamente a Deus” (CRUZ, 2002, p. 845). Quais seriam esses obstáculos, essas telas que ainda impedem essa desejada união entre Divino Amado e alma?

Para Cruz, são três. A primeira delas, a tela temporal, em que estão compreendidas as criaturas; a segunda, a tela natural, em que as “operações e inclinações naturais” estão compreendidas; e, por fim, a tela sensitiva, ligada ao corpo e às sensações. Novamente, retomamos pelo mesmo caminho das místicas apresentadas, em que, para que haja a maior união, lembrando que, para Cruz, a união total será sempre impossível, na existência concreta do sujeito, será preciso o afastamento total daquilo que não leva a Deus e que deve ser deixado de lado, ou melhor, é preciso

estar rompidas para a alma chegar a esta posse de Deus na união, na qual todas as coisas do mundo já estão negadas e renunciadas, e todos os apetites e afetos naturais se acham mortificados, estando já as operações da alma transformadas de naturais em divinas (CRUZ, 2002, p. 846).

Aqui, tudo isso já foi rompido pelas chamas de amor que efetuaram a purificação, especialmente das duas primeiras telas. A tela sensitiva, nesse doce encontro, poderá até mesmo romper, segundo Cruz, a tela da vida. Assim, “a morte de semelhantes almas é suavíssima e dulcíssima, muito mais do que lhes foi a vida espiritual inteira; morrem com os mais subidos ímpetos e deliciosos encontros de amor, assemelhando-se ao cisne que canta mais suavemente quando vai morrer” (CRUZ, 2002, p. 846). Nesse momento final, do rompimento da tela sensitiva, a alma encontra-se já em tal estado de gozo espiritual que está “no ponto de sair para tomar posse perfeita e completa de seu reino, a julgar pela abundância de bens de que se vê enriquecida” (CRUZ, 2002, p. 847) e nisto a alma já alcança, por mercê de Deus, a condição de reconhecer a sua “própria formosura”, pois já é tudo amor.

Quanto a isso, a alma não deseja a morte, mas a união total de amor com o Divino Amado; por isso, deseja romper a tela da vida sensível e estar com Cristo:

como a alma sente em Deus imensa vontade de que se lhe acabe a vida, conforme ficou dito, e como isso não se realiza, por não haver ainda chegado o tempo de sua perfeição, claramente vê que o amor a acomete com essas investidas divinas e gloriosas, à maneira de encontros. Como têm por fim consumá-la, tirando-a da carne, verdadeiramente são encontros mediante os quais o amor penetra sempre mais na alma, endeusando-a em sua íntima substância, e tornando-a divina, e nisto é a alma absorvida, sobre todo ser criado pelo Ser de Deus (CRUZ, 2002, p. 850).

A alma vivencia vivos e abrasados encontros com Deus, e da doçura desse amor vivido em sua intensidade deseja a alma romper com a tela deste doce encontro e estar totalmente subsumida em Deus, porque “o amor impaciente não me deixava ter muita conformidade com esta condição de vida mortal em que me querias ainda” (CRUZ, 2002, p. 851) e deseja a alma, ao fim e ao cabo, ter a plenitude do amor sem medida e sem fim.

Ao final desse percurso em que analisamos a primeira canção do livro *Chama viva de amor*, podemos compreender que a união mística, está relacionada com toda uma tradição de união entre o divino e o sujeito exposta nas diversas formas de mística

especulativa, misteriosa e profética. No entanto, com Cruz, temos a força dessa união dada inteiramente pelo encontro de amor.

O Deus dos cristãos, que veio ao mundo para redimir todos os homens, vem à alma, escolhida por ele, para comunicar a essa o fogo do seu amor; se, por um tempo, o entendimento, a vontade e a memória são obstáculos e caminhos, quando encontram-se purificados, é somente no amor que se dá a total união e, neste ponto, cessam-se os conceitos e fica-se inteiramente dado no encontro entre o *Eu* e o Totalmente Outro, entre a alma, entendida como síntese entre o finito e o infinito, e o Divino Amado, entendido como a eternidade que se doa.

Essa quase unidade entre alma e Amado faz com que acabe por haver uma união, em que o entendimento e a vontade acabam por tornar-se, de alguma maneira, unos entre os dois e, com isso, a “memória, que de sua parte só percebia as figuras e imagens das criaturas, é trocada nesta divina união de modo a ter na mente os anos eternos” (CRUZ, 2002, p. 870). Na união mística de amor de Cruz, o tempo sagrado é já vivido como antecipação da eternidade, a alma unida a Deus não consegue mais viver somente a dimensão do tempo profano, mas experiencia o eterno, por isso, todas as ações da alma já transformam-se em movimentos divinos; agora, “o entendimento da alma é entendimento de Deus; sua vontade é vontade de Deus; sua memória é memória de Deus” (CRUZ, 2002, p. 870) e Cruz chega a dizer que a alma acaba por tornar-se Deus por participação de Deus, na medida em que está nele absorvida.

A memória em Deus e de Deus, no fogo de amor desse encontro, possibilita ao homem colocar-se na condição de saborear um grande júbilo em Deus, um júbilo que torna todas as coisas sempre novas, uma vez que investidas do seu caráter de eternidade. Para Cruz, o homem se reconhece a si mesmo na união de amor, no abandonar-se inteiramente em Deus, no encontro, ou melhor, na relação e “em tão perfeito estado de vida, sempre anda a alma como em festa, no interior e no exterior” (CRUZ, 2002, p. 871), na síntese de sua subjetividade, na vivência efetiva de sua singularidade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A memória constitui um campo multidimensional, perpassado por inúmeras áreas de conhecimento. Nesse sentido, o objeto *memória* está implicado em diversas possibilidades, ora como o próprio objeto de estudo, ora como o mecanismo de mobilização de um saber e até mesmo de uma ação.

Ao longo dessa dissertação, procuramos compreender a relação entre a memória e o sagrado, o tempo, a subjetividade, a mística, o amor, e, fundamentalmente, entre a memória e a mística do amor de Cruz. Nesse percurso, acreditamos ter explicitado que a memória consiste num ponto central de elaboração dessas realidades diversas.

No sagrado, percebemos a necessidade de uma retomada, mítica ou na dimensão do tempo, via memória, do elo que liga os homens às suas crenças, quer revivendo através de inscrições pictóricas nas antiquíssimas pinturas rupestres, quer na escrita das histórias divinas, quer na realização de rituais e celebrações que tentam recuperar, no presente, a relação com o divino.

Vimos, no caso do cristianismo, que a entrada da divindade no tempo, na encarnação de Jesus Cristo, provocou, por parte dessa crença religiosa, uma interpretação nova da história e do chamado tempo profano, em que este é marcado pela presença do absoluto.

A distinção entre tempo sagrado e tempo profano nos permite perceber que há uma forma distinta de viver a dimensão temporal; enquanto uma está circunscrita na cotidianidade, a outra procura viver o tempo em uma dimensão que comporta ao mesmo tempo, num ato ritual, por exemplo, a vivência do passado, do presente e do futuro.

Por isso, a memória entra com destaque na questão do sagrado e do tempo, uma vez que, se a memória é do passado, como nos lembra Aristóteles, ela também pode re-significar o próprio passado, o presente e mesmo o futuro. Além disso, para compreender o tempo, a memória é fundamental, não só como percepção da passagem do tempo profano, mas, especialmente, para a compreensão das complexidades do tempo sagrado.

No cristianismo encontramos, por exemplo, o próprio Cristo, que deixa como obrigação que sejam feitos atos, em suas próprias palavras, “em memória de mim”, construindo-se em torno disso uma série de ritos, que perpetuam esse fazer memória ao

longo do ano litúrgico e ao longo de todos os dias da vida daqueles que seguem a religiosidade cristã.

No campo da mística, a memória aparece em todas as suas formas, quer na mística especulativa, com a reminiscência no platonismo ou em Plotino, quer seja no cristão Pseudo-Dionísio, já indicando a treva purificadora e que ilumina pelo excesso de luz provocado pela proximidade do divino – e aí já não há o entendimento, mas, a experiência da união entre o homem e o divino. Para Pseudo-Dionísio como para outros místicos, o esquecimento é fundamental para a união; nisso vemos como Cruz, que sofre uma grande influência desse místico, vai além, ao retomar a memória não somente como um empecilho para a união mística, mas, em alguma medida, como um caminho necessário e decisivo para a espiritualidade.

Na mística mística, em seu caráter ritual, a memória está no próprio fundamento, haja vista o fato de que, nos ritos, o recordar constitui, pelo menos, o ponto inicial. Assim, a memória coletiva atua como garantidora da permanência e mesmo das transformações que possam acontecer nas celebrações rituais.

Cruz revela uma grande preocupação com os ritos, não somente na sua dimensão de preservar a verdade da fé, mas, especialmente, por conta do risco de possibilitar a muitas almas que, ao perder-se num ritualismo vazio ou na percepção somente sensível desses, não procurem encontrar o caminho invisível de união com o divino. A memória aqui deve (re)conduzir para o “invisível” Deus, que habita no mais fundo do humano.

Já a mística profética, em seu caráter eminentemente cristão, nos lança, especialmente no catolicismo, na dimensão da vivência da palavra divina que é meditada e de uma experiência do Cristo feito memória, especialmente no sacramento da eucaristia. Um Deus que se fez carne e sangue, que retoma a sua presença no mundo e na vida cotidiana dos fiéis a cada missa, a cada vivência do mistério divino, um Deus ao qual é preciso fazer memória e que, através dessa “ação” de memória, encontra, segundo a crença católica, novamente a sua presença, inclusive física, no mundo.

Cruz, que parte deste solo espiritual, encaminhará o seu pensamento tendo em vista a união de amor entre a alma e o Divino amado. O carmelita sabe que essa não é uma tarefa simples e não será um caminho para todos, mas somente para aqueles que respondam a graça de Deus os que conseguem viver uma autêntica interioridade e, conseqüentemente, a plenitude da subjetividade.

Como acompanhamos no pensamento de Kierkegaard, a subjetividade é a verdade, é a efetiva e, talvez possamos dizer, única forma de encontrarmos, na vida

humana, a verdade, não compreendida mais como uma abstração ou um conjunto de ideais, mas concretamente vivida. Por isso, o caminho da interioridade é crucial para a constituição do sujeito e, portanto, para a percepção de sua singularidade.

Ao dar-se essa singularidade, tanto Kierkegaard quanto Cruz colocarão o acento na relação entre o homem e Deus, tendo Cristo como o modelo, para o filósofo, e como presença no interior da alma, para o santo. Não há aqui contradição, mas apenas uma diferença de ênfase, uma vez que, para Kierkegaard, a lógica da presença do divino no homem leva ao desejo de revelar o homem para si mesmo, tendo em vista também, constatar a relação Tu-Eu e como ela constitui o próprio sujeito; enquanto Cruz, por conta da dimensão mística, coloca todo o acento na união do homem com Deus, uma união de amor.

Nesse ponto, a memória também se faz primordial, para que exista um *Eu* e um Tu. A memória garante a existência e a persistência desse *Eu* no tempo e na relação, não como algo imutável, porém como essa síntese que avança em relação ao encontro e reconhecimento de si mesmo que nunca se dá no isolamento solipsista, mas numa relação com os outros e com o Outro.

Por isso, a mística joãocruziana está inserida na mística profética, uma vez que guarda essa relação entre o interior e o exterior de modo harmonioso, sem ilusões de um *Eu* sem mundo ou de um coletivo sem *Eu*.

Se há, na constituição da subjetividade, a imprescindível presença da memória como garantidora do *Eu*, há, também a necessidade vital de relação. Nesse sentido, na discussão apresentada tanto por Kierkegaard quanto por Cruz, essa relação não se circunscreve somente ao humano, mas existe uma primordial relação com o divino; para Cruz, essa relação com o Divino Amado é que garante o *Eu*, numa relação de amor transformante.

O amor tem várias acepções. Centramo-nos, nessa dissertação, em expor, especialmente, o amor ágape e o amor crístico. Ambos estabelecem uma relação com o outro, mas o primeiro tem por fim último a união com Deus e o segundo visa efetivamente à relação com os outros. Nesse sentido, para que possam ser efetivamente vividos, os dois necessitam de uma renúncia voluntária do *Eu* em relação a Deus, para ser ágape, e ao outro, para ser crístico.

Isso implica afirmar que o amor, nessas duas formas, pressupõe uma tal “posse” do *Eu* que seja, assim, possível depô-lo. Dessa forma, o amor somente é possível na negação do egoísmo e na vivência da liberdade, compreendida como responsabilidade

para com aquele que habita o mais fundo da alma humana e para com todos os outros, próximos ou não. A esse respeito, assim se pronuncia Lévinas (2007, p. 82)

... sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem; e sou “sujeito” essencialmente neste sentido. Sou eu que suporto tudo.

Lévinas aponta uma importante questão, a afirmação de uma relação entre o eu e o outro, em que o fundamento metafísico é a justiça, e esta se fundamenta na responsabilidade que possibilita a verdadeira compreensão do *Eu*:

De facto, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito”. (LÉVINAS, 2007, p. 84)

Com o amor temos a afirmação dessa responsabilidade, não como uma teoria, mas, na efetividade da existência e na afirmação de minha identidade enquanto pessoa.

Ora, se o amor também contribui para que o *Eu* seja si mesmo e relação com o outro, a memória possibilita esse reconhecimento e, portanto, garante o reconhecimento de Deus na alma e a necessidade da ação dessa.

A memória assegura que o reconhecimento da presença de Deus na alma não seja uma relação fechada, uma vez que tanto o amor ágape quanto o amor crístico não excluem os outros; ao mesmo tempo, o amor, para Cruz, só pode ser verdadeiro nesse sujeito que foi-é transformado no amor.

Cruz propõe uma mística em que a alma deixa-se conduzir pelo Divino Amado numa relação de amor que, para o carmelita descalço, significa uma ciência da cruz, visto que há um longo percurso formado por inúmeras renúncias e sacrifícios, por uma conquista do *Eu* que não significa domínio, mas abdicação de si mesmo em favor de uma união de amor – em linguagem bíblica, poderíamos utilizar a expressão paulina: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 2190).

O primeiro grande enfrentamento que esse *Eu* desejoso de amar encontra é a libertação da superficialidade dos prazeres sensíveis, da vivência acomodada no egoísmo de cada dia. Assim, será preciso uma tomada de consciência em relação a si mesmo e ao outro; nesse estágio, o homem encontrará o dever, muitas vezes, sustentado por um conjunto de normas ou regras éticas externas que, em si, não têm nada de negativo, menos o fato que é possível ascender a um estágio mais digno em que o homem vive a sua liberdade na gratuidade.

Ao alcançar esse estágio, o homem depara-se com a noite escura, em que o próprio Deus, caso assim o queira, poderá infundir um percurso de purificação dos sentidos, do entendimento, da vontade e da memória, visando a fazer com que a alma que esteja realmente desejosa de Deus possa unir-se a esse, sem os apegos, especialmente, ao amor próprio.

Árdua subida do monte Carmelo, árdua vivência da noite escura. Mas, após essa ascensão, a alma poderá unir-se ao Divino Amado e aí encontrar todas as delícias de uma união de amor feita em sua plenitude. Não é incomum esse encontro provocar, na alma, ânsias de total união, porém, isso não é possível na dimensão temporal.

Contudo, a memória garante, segundo Cruz, que a alma viva na esperança de Deus. É preciso lembrar que, para os cristãos, a esperança não é a espera por uma realidade futura, mas já a certeza da presença de Deus. No caso de Cruz, isso fica mais especificamente colocado quando pensamos que a esperança de Deus pode ser compreendida como a vivência de uma união espiritual já agora e que anuncia maiores delícias de amor.

A memória é do passado? Essa importante definição de Aristóteles delimita um ponto de partida, mas não limita a compreensão do que seja memória. Com Ricoeur, percebemos a multidimensionalidade do objeto memória, na medida de sua relação com a questão do sentido e do significado, portanto, a memória acaba por ser uma possibilidade de ressignificação.

Com Cruz encontramos a expressão dessa possibilidade, quando compreendemos a articulação do tempo, do sagrado, do amor e da subjetividade como uma questão que tem a memória como fundamento.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Confissões e de magistro**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores)

ALMEIDA, Jorge Miranda de. O amor crístico como fundamento da ética da alteridade em Kierkegaard. In: **Religare 7** (1), 33-42, Março de 2010. Disponível em <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/religare/article/view/9766>. Acessado em 14 de novembro de 2012.

_____. Subjetividade e ética em Kierkegaard. In: **Revista Filosofia Capital Vol. 6**, 2011. Disponível em <http://www.filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/view/200>. Acessado em 14 de novembro de 2012.

ARISTÓTELES. **Del sentido y lo sensible / De la memória y el recuerdo**. Trad. Francisco de Samaranch. 1962. Disponível em <www.scribd.com/people/view/3502992>. Acessado em 26 de janeiro de 2010.

_____. **Física**. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

_____. **Metafísica**. São Paulo: Edipro, 2006.

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

BARBOSA, Luciana Ignachiti. Pseudo Dionísio e São João da Cruz: um paralelo entre a “Treva Divina” e a “Noite Escura”. In: **Revista Sacrilogens**, v. 3, n.1, 2006. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilogens/anteriores/volume-3-1/artigo3-3/> Acesso em 03 de maio de 2012.

BENTO XVI. **Carta Encíclica Deus Caritas Est**. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. **Carta Encíclica Spe Salvi**. São Paulo: Paulinas, 2007.

BETTENCOURT, Estevão. Fazei isto em memória de mim. In: **Pergunte & responderemos**, 1994.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Paulinas, São Paulo, 1985.

BRAGHI, Matilde. Com l’Amore crocifisso. Testimonianza di uma claustrale passionista. In: **Mística e misticismo oggi**. Roma: Centro Italiano Spiritualità della Passione, 1979.

BRANDÃO, Bernardo Guadalupe dos Santos Lins. Só em direção ao só: considerações sobre a mística de Plotino. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 6, n. 11, p.151-158, dez. 2007. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/401/405> acessado em 23 de abril de 2012.

_____. *Mística e Paidéia: O Pseudo-Dionísio Areopagita* In: COSTA, Ricardo (org). **Mirabilia** 4, Jun-Dez 2005. http://www.revistamirabilia.com/nova/images/numeros/2004_04/07.pdf acessado em 25 de abril de 2012.

BRANDÃO, J. de S. **Mitologia grega I**. Petrópolis: Vozes, 1996.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

COSTA, J. S. **Max Scheler: o personalismo ético**. São Paulo: Moderna, 1996.

CRUZ, São João. **Obras completas**. Petrópolis: Vozes/Carmelo Descalço do Brasil, 2002.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

_____. **Tratado de historia de las religiones I**. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1974.

GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. **Fragmentos órficos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

GILSON, Etienne. **A filosofia na idade média**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HESÍODO. **Teogonia**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

HODGE JR, Charles B. Eros, Storge, Phileo, and Agape in: **Trut for Today**, 2004. In: <http://dc304.4shared.com/doc/VkRmr4E7/preview.html>. Acessado em 01 de novembro de 2012.

HUSSERL, Edmund. **Leçons pour une phenomenology de la conscience intime du temps**. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

KIERKEGAARD, Søren. **As Obras do Amor. Algumas considerações cristãs em forma de discursos**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **O conceito de angústia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010a.

_____. **O desespero humano**. São Paulo: Editora Unesp, 2010b.

_____. **Opere**. Milano: Sansoni Editore, 1993.

_____. **Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor**. Lisboa: Edições 70, 2002.

LATOURELLE, René. Revelação. In: FISICHELLA, Rino. **Dicionário de teologia fundamental**, Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. A mística de Eckhart em Eckhart. In: PINHEIRO, M. R.; BINGEMER, M. C. L. (Orgs). **Mística e filosofia**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2010.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

LÉVINAS, E. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2007.

OLIVEIRA, Anselmo Carvalho de. Orfismo, uma nova dimensão do homem grego. In: **ÁGORA FILOSÓFICA**, Ano 4 • n. 2 • jul./dez. 2004. Disponível em: www.unicap.br/Arte/ler.php?art_cod=1494. Acesso em: 02 de junho de 2012.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PENIDO, M. Teixeira-Leite. **O itinerário místico de S. João da Cruz**. Petrópolis: Editora Vozes, 1949.

PINHEIRO, M. R.; BINGEMER, M. C. L. (Orgs). **Mística e filosofia**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2010.

PHILIPPE, M-D. **O amor na visão filosófica, teológica e mística**. Petrópolis: Vozes, 1999.

PINHEIRO, M. R.; BINGEMER, M. C. L. (Orgs). **Mística e filosofia**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2010.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PSEUDO-DIONISIO, o Aeropagita. **Obra completa**. São Paulo: Paulus, 2004.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a Ressurreição**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.

_____. **O caminho Pascal**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. **História da filosofia antiga vol. IV**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

RICOEUR, Paul. **Percursos do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

ROSA, José M. da S. **Da identidade narrativa, Paul Ricoeur, leitor de Santo Agostinho**. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/rosa_jose_da_identidade_narrativa_ricoeur_leitor_santo_agostinho.pdf acessado em 05 de julho de 2012.

SCIADINI, Patrício. **San Juan de la Cruz: o poeta de Deus**. São Paulo: Palas Athena, 1989.

STEIN, E. **A ciência da cruz: estudos sobre São João da Cruz**. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

_____. **Obras completas vol. V**. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

TOMAZ, Paulo César; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. A CELEBRAÇÃO DA PÁSCOA JUDAICA E AS TRADIÇÕES CULTURAIS– SIMBOLOGIA E SIGNIFICADO. In: **Anais do 1º Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades** – ANPUH. <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st1/Tomaz,%20Paulo%20Cesar.pdf> acessado em 20 de abril de 2012.

VALLS, Álvaro. O elogio do amor desinteressado em *As obras do amor*. In: **Filosofia Unisinos**, v. 6, n. 3, set/dez 2005. <http://www.unisinos.br/revistas/index.php/filosofia/issue/view/152> acessado em 20 de agosto de 2010.

_____. SOBRE AS CRÍTICAS AO CRISTIANISMO E À CRISTANDADE EM NIETZSCHE E EM KIERKEGAARD. In: **SÍNTESE - REVISTA DE FILOSOFIA**, VOL. 34, NO 110 (2007). <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewArticle/165> acessado em 19 de novembro de 2012.

VANNINI, Marco. **Introdução à mística**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

VAZ, H. C. de L. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia Antiga**. Campinas: Papyrus, 1992.