



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

ANDRÉ MANUEL LOPES DA CRUZ MORAIS

Nada e σκύβαλα: a mesma experiência de Cristo?

Uma leitura comparada do capítulo 13 do Primeiro Livro da Subida do Monte Carmelo, de João da Cruz, com Flp 3,8.

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor António Abel Rodrigues Canavarro

Porto
2022

RESUMO

O presente trabalho pretende estudar se a experiência de Cristo feita pelo Apóstolo Paulo e expressa na perícopa paulina de Flp 3,8 pode servir de chave hermenêutica para a leitura de 1S 13,11 de João da Cruz. De forma mais particular, pretende-se verificar que o conceito sanjoanino de *nada*, expresso em 1S 13,11, pode ser melhor compreendido tendo por base a experiência paulina, expressa pelo termo *σκόβαλα* de Flp 3,8. Para concretizar tal objetivo, apresenta-se, em primeiro lugar, um enquadramento biográfico, doutrinal e místico das duas figuras, a que se segue a análise de cada perícopa, considerando o contexto literário e doutrinal onde estas se inserem. Analisa-se, particularmente, dois conceitos determinantes: *σκόβαλα* em Flp 3,8 e *nada* em 1S 13,11. Finalmente, e tendo por base todos os contributos recolhidos, procede-se a uma leitura comparada de ambas as perícopas.

Palavras-chave: João da Cruz, Paulo, nada, *σκόβαλα*, Flp 3,8; Subida do Monte Carmelo

ABSTRACT

The purpose of the study developed was to assess if the Paul's experience of Christ, expressed in Flp 3,8, might be used as a hermeneutical key for John of the Cross' Ascent, 1, 13,11. Specifically, it is intended to assess if the John of the Cross' concept of *nothing*, expressed in Ascent, 1, 13,11, can be better understood through the Pauline experience, expressed by the term *σκόβαλα* from Flp 3,8. In order to achieve this objective, a biographical, doctrinal and mystical framework of the two figures is presented, followed by the analysis of each pericope, considering the literary and doctrinal context in which they are inserted. Two decisive concepts are analysed: *σκόβαλα* of Flp 3,8 and *nothing*, of Ascent, 1, 13,11. Finally, and based on all the contributions gathered, a comparative reading of both pericopes is carried out.

Keywords: John of the Cross, Paul, nothing, *σκόβαλα*, Flp 3,8, Ascent of Mount Carmel

SIGLAS E ABREVIATURAS

Bíblia

Antigo Testamento

1Rs – Primeiro Livro dos Reis

2Sm – Segundo Livro de Samuel

Dt – Deuteronómio

Gn – Génesis

Is – Isaías

Jb – Job

Jz – Juízes

Lev – Levítico

Sal – Salmos

Sir – Ben Sirá

Sf – Sofonias

Novo Testamento

1Cor – Primeira Epístola aos Coríntios

1Pd – Primeira Epístola de São Pedro

1Tm – Primeira Epístola a Timóteo

1Ts – Primeira Epístola aos
Tessalonicenses

2Cor – Segunda Epístola aos Coríntios

2Tm – Segunda Epístola a Timóteo

2Ts – Segunda Epístola aos
Tessalonicenses

Act – Atos dos Apóstolos

Ef – Epístola aos Efésios

Flm – Bilhete a Filémon

Flp – Epístola aos Filipenses

Gal – Epístola aos Gálatas

Jo – Evangelho segundo São João

Lc – Evangelho segundo São Lucas

Mc – Evangelho segundo São Marcos

Mt – Evangelho segundo São Mateus

Rom – Epístola aos Romanos

Obras de João da Cruz

1N – Primeiro Livro da Noite Escura

1S – Primeiro Livro da Subida do Monte Carmelo

2N – Segundo Livro da Noite Escura

2S – Segundo Livro da Subida do Monte Carmelo

3S – Terceiro Livro da Subida do Monte Carmelo

CB – Cântico Espiritual, redação B

ChB – Chama de Amor Viva, redação B

Ct – Cartas

DLA – Ditos de Luz e Amor

Rm – Romance sobre o Evangelho “*In principio erat Verbum*” acerca da Santíssima Trindade

Magistério

GS – *Gaudium et spes*

DCE – *Deus caritas est*

Metodologia

cap. – capítulo

cf. – confrontar

col. – coluna

coord. – coordenação

dir. – direção

ed. – edição

[et al.] – e outros

min - minuto

n.º – número

p. – página

pp. – páginas

r – rosto

v – verso

vol. – volume

VV. AA. – vários autores

Outros

Cta – Cartas de Santa Teresa de Jesus

F – As Fundações de Santa Teresa de Jesus

HTS – Historical Thought and Source Interpretation

Ms C – Manuscrito Autobiográfico C de Santa Teresa do Menino Jesus

NIGTC – The New International Greek Testament Commentary

NICNT – The New International Commentary of the New Testament

Pról. – Prólogo

Rel – Contas de Consciência de Santa Teresa de Jesus

INTRODUÇÃO

No ano pastoral de 2018-2019, imediatamente a seguir ao nosso noviciado na Ordem dos Carmelitas Descalços, foi-nos proposto pelo nosso Mestre de Formação a realização de um trabalho apostólico no âmbito da pastoral da espiritualidade. Fruto de tal proposta, nasceu a atividade *Guias para Deus: caminhar com os Santos do Carmelo*. Esta atividade tinha como propósito a apresentação da vida, obra e pensamento de um santo carmelita – nesse ano escolhemos começar com a figura de João da Cruz – ao mesmo tempo que pretendia favorecer a introdução progressiva dos participantes na oração carmelitana.

Aquando da primeira sessão da supramencionada atividade, a sessão em que nos deteríamos na biografia do Místico Doutor, escrevemos assim:

«Antes de iniciar a exposição da biografia [de João da Cruz], manifestar a minha opinião pessoal de que João da Cruz faz a experiência que S. Paulo manifesta em Filipenses 3,7-8: “Mas, tudo quanto para mim era ganho, isso mesmo considere perda por causa de Cristo. Sim, considero que tudo isso foi mesmo uma perda, por causa da maravilha que é o conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor: por causa dele, tudo perdi e considero esterco, a fim de ganhar a Cristo”. João da Cruz não é o doutor do nada, é o doutor do tudo. É aquele que fez a experiência do amor de Deus a tal nível que chega a dizer que, quando comparado com Jesus, tudo é esterco».

A afirmação que então fizemos e apresentámos não era mais que uma intuição pessoal resultante da leitura e do estudo de João da Cruz que, desde o ano de 2015, haviam sido realizados por nós. Críamos então, como cremos hoje, que esta intuição poderia ser uma mais-valia numa primeira aproximação à figura, tantas vezes mal compreendida e, tão frequentemente, injustamente qualificada, de João da Cruz. A este propósito é elucidativa uma estória que circula no âmbito da tradição carmelitana que liga o futuro Papa São João XXIII a João da Cruz. Conta-se que Angelo Roncalli, ainda jovem sacerdote, comprou as obras completas do Místico espanhol apenas para as devolver uns dias depois com a justificação de que a proposta era demasiadamente complicada para ele. Não nos interessa debater sobre a veracidade dos factos, nem tampouco esmiúça-los; esta estória interessa-nos apenas porque permite ilustrar como uma má aproximação a João da Cruz cria posturas que levam, como tantas vezes se repetiu ao longo da história, inclusive entre carmelitas, a leituras enviesadas, particularizadas e equivocadas sobre a doutrina do Doutor Místico.

Como para qualquer autor, o ponto fundamental e decisivo para uma adequada aproximação (e putativo aprofundamento) da figura, pensamento e obra de João da Cruz é a determinação da chave hermenêutica sobre a qual o Carmelita espanhol alicerça o seu sistema. Da experiência que fomos granjeando, esta chave hermenêutica relaciona-se com a experiência de Deus feita pelo Místico Doutor. Efetivamente, depois de ter presente as características dessa chave hermenêutica, a figura, o pensamento e a obra do Reformador do Carmelo como que se desvelam sem esforço aos olhos de quem dele se aproxima.

Estas considerações iniciais pretendem lançar alguma luz sobre a presente dissertação. Tendo-nos sido oferecida a possibilidade de, no final do nosso Mestrado Integrado em Teologia, estudar mais aprofundadamente um tema teológico à nossa escolha, não hesitámos em escolher a figura e o pensamento de João da Cruz como o nosso objeto. No entanto, a vastidão do pensamento do Doutor Místico obrigava-nos a uma delimitação do objeto em estudo. Como, partindo do nosso trabalho pastoral, havíamos intuído que com a adequada chave hermenêutica se tornava muito mais simples a qualquer leitor aceder à profundidade do pensamento sanjoanino, e tendo intuído igualmente que a perícopes paulina de Flp 3,8 poderia, de algum modo, facilitar a descoberta de tal chave hermenêutica, considerámos pertinente o estudo mais aprofundado deste tema de modo a verificar a pertinência científica de tal intuição.

O presente trabalho que tem como propósito comparar duas experiências: a do Carmelita Descalço e Doutor da Igreja, João da Cruz, versada no seu famoso *nada* – e em particular em 1S 13,11 – e a experiência do Apóstolo Paulo, concretizada na expressão grega *σκόβαλα* de Flp 3,8. O objetivo consiste, assim, no estabelecimento de uma comparação entre estas duas figuras de modo a verificar se a experiência da figura modelar e referencial pode servir de base hermenêutica para uma correta leitura da manifestada por João da Cruz. Com o intuito de levar a cabo tal objetivo, procedeu-se à análise da figura e pensamento de João da Cruz e de Paulo. Tendo presente tais considerações, foi possível atender aos dois conceitos-chaves em causa – *nada* e *σκόβαλα* –, bem como ao contexto literário e doutrinal em que se inserem, com o intuito de se proceder a uma leitura comparada de Flp 3,8 e 1S 13,11.

A presente dissertação encontra-se, assim, dividida em três capítulos. No primeiro deles, que é antecedido por esta Introdução, fazemos uma aproximação à figura de João da Cruz. O capítulo encontra-se subdividido em três pontos onde se aborda, respetivamente, a biografia, a doutrina e a mística do Reformador do Carmelo Descalço.

No segundo capítulo aborda-se uma síntese relativa à figura e ao pensamento do Apóstolo Paulo. De modo análogo ao capítulo primeiro, também neste se atende à biografia, ao pensamento e à mística do Apóstolo. No entanto, a opção metodológica escolhida foi outra que a tomada para o primeiro capítulo: ao passo que neste último se optou por uma abordagem mais sistemática e alargada – justificada pelo maior desconhecimento da figura e pensamento de João da Cruz – no capítulo segundo a opção foi por um estilo mais narrativo e sintético onde se tenta entrelaçar a vida, a mística – marcada fundamentalmente pelo encontro de Damasco – e o pensamento paulinos – recorrendo para tal, fundamentalmente, ao conteúdo das cartas protopaulinas. Assim, subdividimos em três o capítulo segundo: o primeiro ponto, intitulado de Saulo, atende à vida e ao pensamento do Apóstolo antes do encontro com o Ressuscitado, que corresponde ao segundo ponto e que consiste no elemento de charneira entre o primeiro subcapítulo e o terceiro, intitulado de Paulo, onde se atende à vida e ao pensamento do Doutor das Gentes.

A presente dissertação pode ser pensada como um tríptico. Os painéis laterais, que confluem e explicam o central, correspondem ao primeiro e segundo capítulos. O terceiro corresponde ao painel central: é no terceiro capítulo que, tendo por base todas as considerações anteriores, se atende particularmente à questão em estudo: se Flp 3,8 e 1S 13,11 são duas manifestações da mesma experiência e por isso pode a primeira servir de chave hermenêutica para a segunda. Para tal, e mais uma vez numa tríplice partição, começa-se por atender ao conceito grego de *σκύβαλα* e o contexto epistolar em que se insere, a que se segue um esforço análogo para o conceito sanjoanino de *nada*, as implicações e pressupostos. Finalmente, no terceiro subcapítulo, elabora-se uma leitura comparada dos textos referidos.

Por último, apresentam-se as conclusões a que se chegou com este trabalho, bem como algumas questões que ficaram em aberto para eventuais estudos posteriores. Segue-se, finalmente, a apresentação de todas as referências bibliográficas consultadas para a realização desta dissertação.

É necessário fazer ainda referência a algumas notas metodológicas. A primeira consiste no facto de a presente dissertação reunir e integral contributos de alguns trabalhos por nós elaborados ao longo do Mestrado Integrado em Teologia, bem como alguns dos materiais preparados no decurso da nossa atividade pastoral.

Ainda relativamente à metodologia, é necessário deixar claro que o presente trabalho não segue o novo livro de estilo da faculdade. O motivo para tal desarticulação

consiste no facto de que aquando da aprovação do mencionado livro de estilo a redação da dissertação já havia sido iniciada, encontrando-se numa fase adiantada do processo.

Por indicação expressa do orientador desta dissertação, o Professor Doutor António Abel Canavarro, as citações que em seguida se apresentam foram traduzidas por nós da língua original, tentando que a tradução fosse o mais fiel possível ao original. Existem, contudo, exceções a este procedimento. Uma delas corresponde à citação da poesia sanjoanina, que é apresentada no original castelhano. Ainda noutra ocorrência se optou, dado a pertinência do texto em causa, manter o original castelhano do texto de João da Cruz. Um outro tipo de exceções, mais abundantes que a primeira, são as várias vezes em que ao longo do trabalho surgem conceitos (e inclusive algumas frases) bíblicos. Nesses casos, os termos aparecem ou no original grego ou no original hebraico – que aparece sempre transliterado. O último tipo de exceções corresponde a alguma palavra mais significativa dos autores estudados que, por pertinência e clareza doutrinal, se decidiu manter.

Relativamente às obras de João da Cruz, e dada a abundância com que aparecem referidas ao longo do texto, optou-se por se referenciarem no corpo do texto, segundo as siglas que se indicam no siglário. O mesmo acontece com as obras de outros Santos Carmelitas que, esporadicamente, surgem. Nestes casos, as citações tomam-se das obras portuguesas editadas pelas Edições Carmelo e que se encontram referenciadas em lugar próprio.

De forma análoga ao que acontece para as obras dos autores Carmelitas, também as referências bíblicas merecem uma menção particular. Nesta dissertação segue-se a nova tradução da Bíblia da Conferência Episcopal Portuguesa para os livros que, até ao momento que escrevemos esta Introdução¹, se encontram disponíveis para consulta, sendo que para os restantes se segue a Bíblia dos Capuchinhos.

De modo a encerrar esta Introdução é importante clarificar que esta dissertação não tem a veleidade de ser um estudo bíblico, pelo que qualquer tentativa de o encarar como tal carece de sentido. Um estudo bíblico requereria outro tipo de abordagem que não a seguida. Ao invés, esta dissertação insere-se no âmbito da espiritualidade. Procura-se identificar nas duas figuras estudadas elementos que possam lançar luz sobre a experiência de Deus que fizeram para tentar perceber se essa experiência é comum e, por isso, comparável ou se tal não se verifica.

¹ Janeiro de 2022.

CAPÍTULO I – JOÃO DA CRUZ: ENQUADRAMENTO BIOGRÁFICO, DOUTRINAL E MÍSTICO

É necessário enquadrar a figura de João da Cruz no seu ambiente biográfico, doutrinal e místico. De outro modo não será possível colher a experiência que faz de Deus e as implicações que dela advém, especialmente aquela em que nos centramos: o seu famoso *nada*. No entanto, cremos ser necessário reforçar o seguinte:

«Aproximar-se a São João da Cruz em chave biográfica não é tarefa muito fácil. Apesar da sua copiosa produção literária, não encontramos nenhum texto, por pequeno que seja, que manifeste algum tipo de biografia ou algum itinerário com insinuações diretamente pessoais. Não há dúvida de que tudo o que apresenta nas suas diversas obras é fruto de uma experiência pessoal, mesmo que não necessariamente vivida em primeira pessoa, também como uma síntese das experiências de outras pessoas que conheceu na sua vida. O seu espírito contemplativo ajudava-o a integrar estas experiências, dando-lhe a capacidade de ler nas entre linhas e retirar o essencial e útil nos diferentes acontecimentos da vida para construir um itinerário capaz de dialogar com o homem em sentido amplo e mais universal»².

1.1. Biografia

Antes de se atender a qualquer consideração biográfica relativa a João da Cruz, é fundamental recordar que as fontes disponíveis para a elaboração de uma possível biografia se inscrevem num contexto histórico barroco, cujo objetivo consistia na exaltação do biografado, conformando-o ao perfil de santidade que a época exigia. Deste modo, os dados a partir dos quais os diversos autores intentaram a elaboração de uma biografia encerram em si os elementos próprios da espiritualidade barroca redundando, frequentemente, em verdadeiras hagiografias³. Para Teófanés Egido, de facto, «o São João da Cruz que conhecemos é mais o Santo desejado por quem o estava a fabricar do que a pessoa que foi, ou que devia ser, em realidade. É o Santo da hagiografia, não o da biografia»⁴. Por esse motivo, ao longo deste apartado, seguiremos de perto uma das mais

² KADDISSY, Antonio – La cárcel de Toledo: un hito biográfico, literario y espiritual. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL III CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 2-8 Septiembre 2019 – *Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2020, p. 39.

³ Cf. EGIDO LÓPEZ, Teófanés – Aproximación a la biografía de san Juan de la Cruz. *Revista de Espiritualidad*. Madrid. 49 (1990) 356-359.

⁴ EGIDO LÓPEZ, Teófanés – Contexto histórico de San Juan de la Cruz. In RUIZ SALVADOR, Federico, coord. – *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990, p. 336.

recentes e extensas biografias de João da Cruz, a elaborada pelo carmelita José Vicente Rodríguez e publicada em 2012⁵, apropriando-nos da estrutura da sua obra para o presente apartado. Apesar de não se encontrar isenta de elementos de cariz hagiográfico e de omitir alguns elementos socioculturais que a enriqueceriam, a obra, de um grande rigor científico, corresponde a uma obra incontornável no que à biografia de João da Cruz concerne⁶.

Dividimos o presente apartado em três períodos, desiguais a nível cronológico: os anos iniciais da vida de João (1542-1563), o tempo passado como religioso do Carmo (1563-1568) e finalmente o período da descalcez, até à sua morte, em 1591.

1.1.1. João de Yepes Álvarez (1542-1563)

O menino que mais tarde se viria a chamar João da Cruz nasceu como João de Yepes Álvarez em Fontiveros, Ávila, no ano de 1542. O dia do seu nascimento não é certo, no entanto a tradição aponta para o dia 24 de Junho, dia do nascimento de João Batista, de quem teria recebido o nome⁷. Certa é a sua ascendência: filho do toledano abastado, de ascendência nobre, Gonzalo de Yepes⁸ e de Catalina Álvarez, também oriunda da cidade imperial, mas de condição social manifestamente inferior⁹. Ao casal nasceram três filhos: Francisco, em 1530, Luís, entre os anos de 1531 e 1541, e João, em 1542¹⁰.

A problemática do matrimónio dos pais de João merece uma, necessariamente breve, consideração. Gonzalo e Catalina provinham de classes sociais distintas e o matrimónio entre ambos deixou a família em que João nasceu em grandes dificuldades a nível económico¹¹. As dúvidas surgem relativamente ao motivo do matrimónio. Enquanto

⁵ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*. Madrid: San Pablo, 2012.

⁶ Cf. POLO CABEZAS, Teodoro – San Juan de la Cruz, La biografía. *Revista de Espiritualidad*. Madrid. 72 (2013) 292-300.

⁷ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, p. 81.

⁸ Cf. JESUS SACRAMENTADO, Crisógono de – *Vida de S. João da Cruz*. Paço de Arcos: Edições Carmelo, 1986, p. 23. Relativamente ao adjetivo *nobre* e suas implicações: cf. GÓMEZ-MENOR FUENTES, José Carlos – Juan de Yepes (San Juan de la Cruz) ¿nacido Caballero?. *Toletum*. Toledo. 34 (1996) 201-219. Já Teófanis Egido López justifica o emprego do adjetivo nobre ao pai de João da Cruz com a noção barroca da santidade e suas implicações: cf. EGIDO LÓPEZ, Teófanis – Contexto histórico de San Juan de la Cruz, pp. 340-344.

⁹ Cf. JESUS SACRAMENTADO, Crisógono de – *Vida de S. João da Cruz*, p. 25.

¹⁰ Cf. JESUS SACRAMENTADO, Crisógono de – *Vida de S. João da Cruz*, p. 26.

¹¹ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 67-71. Cf. EGIDO LÓPEZ, Teófanis – Aproximación a la biografía de san Juan de la Cruz, 360.

as biografias clássicas¹² não têm quaisquer pruridos em colocar o amor como motivo para tal enlace, a posição não é unânime, prendendo-se as objeções com as condicionantes sociais da época, no que ao matrimónio concerne¹³. No entanto, todos confluem para um mesmo ponto: a pobreza constituía o pano de fundo que envolvia a família de Gonzalo e Catalina¹⁴.

A família sobrevivía com trabalhos de tecelagem até que, na década de 40, foi assolada por uma das muitas crises de fome próprias da sociedade rural do século XVI¹⁵. Perecem, pouco depois do nascimento de João, seu pai seguido de seu irmão Luís. Num lar onde abundavam as necessidades, Catalina Álvarez peregrina até à região de Toledo para procurar juntos dos parentes de seu marido auxílio para cuidar dos filhos. Tal peregrinação, contudo, manifestou-se ineficiente, acabando a família por regressar a casa sem meios de subsistência¹⁶.

Catalina trabalhou afincadamente para sustentar a família mas, como no pequeno povoado de Fontiveros não conseguiam subsistir¹⁷, a família translada-se, em 1551, para Medina del Campo, na altura um povoado de 30000 habitantes com um dinamismo económico considerável e onde a família se poderia sustentar¹⁸. Em Medina del Campo João frequentou o Colégio dos Doutrinos, uma instituição de acolhimento de pobres e órfãos, que funcionava, normalmente, em regime de internato e com disciplina monástica. O objetivo destas instituições era, primariamente, oferecer uma educação àqueles que provinham dos meios mais destrutturados da sociedade com a finalidade de não degenerarem em delinquentes¹⁹. No Colégio, os rapazes aprendiam a ler, a escrever, a contar, a acolitar e ainda a doutrina cristã – de onde provinha o nome da instituição. Como

¹² José Vicente Rodríguez, na obra citada, é da mesma opinião.

¹³ Cf. MARTÍNEZ GONZALEZ, Emilio – *Tras las huellas de Juan de la Cruz. Nueva biografía*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2006, pp. 33-35.

¹⁴ Cf. MARCOS MARTÍN, Alberto – San Juan de la Cruz y su ambiente de pobreza. In EGIDO LÓPEZ, Teófanés, coord. – ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Historia*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 2, pp. 144-146. Cf. EGIDO LÓPEZ, Teófanés – Contexto histórico de San Juan de la Cruz, pp. 346-348.

¹⁵ Cf. EGIDO LÓPEZ, Teófanés – Aproximación a la biografía de san Juan de la Cruz, 361. Para uma melhor compreensão da crise agrária e social na Castela, e em especial em Fontiveros da década de 40 do século XVI: cf. MARCOS MARTÍN, Alberto – San Juan de la Cruz y su ambiente de pobreza, pp. 146-152.

¹⁶ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 82; 85-87.

¹⁷ Cf. MARCOS MARTÍN, Alberto – San Juan de la Cruz y su ambiente de pobreza, pp. 165-166; 168.

¹⁸ Cf. JESUS SACRAMENTADO, Crisógono de – *Vida de S. João da Cruz*, pp. 37-40.

¹⁹ Cf. EGIDO LÓPEZ, Teófanés – Contexto histórico de San Juan de la Cruz, pp. 353-354.

o ensino era gratuito e a instituição necessitava de fundos para desenvolver a sua atividade, os rapazes tinham obrigações para com o colégio: acolitar em missas, promover a limpeza das Igrejas onde acolitassem, servir de moços de recados de monjas dessas Igrejas (no caso de João foi na Igreja do Mosteiro da Madalena, das Agostinhas), acompanhar funerais, bem como pedir esmola para o Colégio. Nessa mesma altura, João foi colocado pela mãe a aprender alguns ofícios com os quais se pudesse sustentar mais tarde: carpinteiro, alfaiate, entalhador e pintor²⁰. Apesar de não ter vingado em nenhum dos ofícios – de facto, João tinha dom para os estudos e não para esse tipo de trabalhos manuais –, de todas as aprendizagens se serviu mais tarde, quer na vida conventual quer, inclusive, na sua obra literária e espiritual (veja-se, a título de exemplo, 3S 38,2, onde João da Cruz critica os maus entalhadores de imagens). Conclui-se, pois, que foi a pobreza de João que lhe permitiu o acesso a uma formação, ainda que rudimentar, que o salvou do analfabetismo reinante na Castela de quinhentos²¹.

Findados os estudos no Colégio dos Doutrinos, João é recebido pelo diretor do Hospital das Bubas – doentes de sífilis – como moço de recados. No Hospital dedica-se fundamentalmente a duas grandes atividades: à prestação de cuidados de enfermagem aos doentes e a pedir esmola pela cidade para sustento do Hospital. Tendo ganho o favor do diretor do Hospital, Alonso Álvarez de Toledo, João é autorizado, ao mesmo tempo que cumpre as suas obrigações, a ir estudar no Colégio dos Jesuítas, recém fundado em Medina del Campo²².

Estuda nos Jesuítas de Medina del Campo entre 1559 e 1563. Estudou latim, grego, familiarizou-se com autores patrísticos e poetas clássicos, para além de estudar gramática e retórica. Os historiadores defendem que provavelmente terá estudado textos de Cícero, Virgílio, Séneca e Horácio, bem como com alguns autores espanhóis²³. Contam-se entre os seus professores grandes pedagogos do seu tempo, entre os quais se destaca o padre Juan Bonifacio, não só um gramático de reconhecido gabarito como, e

²⁰ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 97-100.

²¹ Cf. EGIDO LÓPEZ, Teófanos – Contexto histórico de San Juan de la Cruz, p. 356. Relativamente ao tema do analfabetismo no tempo de João da Cruz: cf. TAPIA SÁNCHEZ, Serafín – *Las primeras letras y el analfabetismo en Castilla. Siglo XVI*. In EGIDO LÓPEZ, Teófanos, coord. – *ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA*, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Historia*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 2, pp. 185-220.

²² Cf. JESUS SACRAMENTADO, Crisógono de – *Vida de S. João da Cruz*, pp. 45-47.

²³ Cf. CUEVAS GARCÍA, Cristóbal – Estudio literario. In ROS GARCÍA, Salvador, coord. – *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1991, p. 144.

fundamentalmente, um humanista no verdadeiro sentido do termo.²⁴ A formação que aí recebeu permitiu-lhe o desenvolvimento de uma personalidade verdadeiramente humanista²⁵, bem como um domínio do estilo, das palavras, dos símbolos e sons que mais tarde fará uso na sua obra poética²⁶ e que, ainda hoje, faz de João da Cruz um dos maiores expoentes da poesia de língua castelhana.

No ano de 1563, do Colégio dos Jesuítas de Medina del Campo saem oito rapazes que tomam diferentes hábitos: quatro tomam o hábito dominicano, um o hábito franciscano e três o hábito do Carmo. Neste último grupo insere-se o jovem João de Yepes²⁷, que passará a chamar-se João de São Matias.

As experiências, contrariedades e dificuldades porque João passou no primeiro período da sua vida, serão importantes para perceber o homem que será João da Cruz, a sua experiência de Deus e, conseqüentemente, a sua vida espiritual que transparece no seu magistério escrito. José Vicente sintetiza tais elementos em alguns pontos que passamos a apresentar:

- Orfandade prematura e a pobreza familiar que obriga migrações familiares em busca de melhores condições de vida;
- Os primeiros estudos e ofícios, em Medina del Campo, em que trabalhava e estudava simultaneamente;
- O pedir esmola numa Medina del Campo repleta de comerciantes (algo que João nunca permitiu que os seus súbditos fizessem²⁸);
- A sua experiência de enfermeiro no Hospital das Bubas;
- O saber, realmente, o que é a pobreza e as privações por que passou, foram moldando a sua opção por ser pobre, pela austeridade e por contentar-se com o imprescindível;
- Da pobreza familiar aprendeu a preocupar-se com os mais pobres;
- Por isso pode dizer: «Do gozo dos *odores apazíveis* nasce-lhe o desprezo pelos pobres, o que contraria a doutrina de Cristo» (3S 25,4);
- O ter passado tantas dificuldades, levou-o a ser um amante da cruz: «Assemelhando-se aos que foram criados no meio de consolações, fogem com

²⁴ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 108-115.

²⁵ Cf. EGIDO LÓPEZ, Teófanés – Contexto histórico de San Juan de la Cruz, p. 360.

²⁶ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, p. 115.

²⁷ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, p. 118.

²⁸ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 282; 484.

tristeza do que é árduo, maldizem a cruz onde se encontram as delícias do espírito, e sentem-se desgostosos nas coisas mais espirituais» (1N 7,4)²⁹.

Concluimos com as palavras avalizadas de José Vicente:

«Experiências vitais tão profundas decorridas na infância e juventude foram configurando a personalidade de João de Yepes que, acrescentadas ao que ainda lhe falta passar e experimentar, farão dele uma personalidade singular. Este tipo de experiências vão, além disso, curtindo-o e preparando-o para os grandes sofrimentos que o esperam, para viver circunstâncias bem cruciais (prisão, última perseguição, etc.) em que os grandes recursos e possibilidades de pessoa se porão à prova e, afortunadamente, funcionarão ao máximo»³⁰.

1.1.2. João de São Matias (1563-1568)

Em 1563, com 21 anos, João sai do Colégio dos Jesuítas e entra nos Carmelitas de Medina del Campo, recebendo o nome de João de S. Matias. O motivo da opção pelo Carmelo não é certo: foram-se contando muitas lendas sobre visões e graças místicas ao longo da História.³¹ Sabe-se que João havia tido propostas de outras ordens religiosas para que entrasse, bem como do diretor do Hospital das Bubas, que desejava que ele assumisse o lugar de capelão do Hospital. No entanto, conhecida a grande devoção de João a Nossa Senhora, e aliando esse elemento ao facto de o seu confessor ser um carmelita, talvez se compreenda o motivo da opção que João acabou por tomar³². Existe quem explique a decisão tomada pelo estilo de vida recolhido e austero que a vida carmelita exigia³³. Mas é de notar que a opção de João pelo Carmo impossibilitava uma assistência familiar – que a opção pela capelania do Hospital, por exemplo, possibilitava. No entanto, para João a opção pela pobreza é uma opção fundamental e consciente, e por ele escolhida naturalmente³⁴.

No ano seguinte, em 1564, João fez a sua profissão religiosa, sendo enviado pelos seus superiores para o Colégio de Santo André, em Salamanca, a fim de prosseguir

²⁹ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *Juan de la Cruz, chico y grande*. Madrid: San Pablo, 2007, pp. 96-97.

³⁰ RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *Juan de la Cruz, chico y grande*, pp. 97-98.

³¹ Cf. JESUS SACRAMENTADO, Crisógono de – *Vida de S. João da Cruz*, pp. 55-60.

³² Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 125-129.

³³ Cf. STEGGINK, Otger – Fray Juan de la Cruz, carmelita contemplativo: vida y magisterio. In EGIDO LÓPEZ, Teófanés, coord. – ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Historia*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 2, p. 252.

³⁴ Cf. MARCOS MARTÍN, Alberto – San Juan de la Cruz y su ambiente de pobreza, pp. 183-184.

estudos³⁵. João é enviado a estudar para a Universidade de Salamanca que, há época, era a mais importante da Península, e num período em que os planos de estudos se haviam revitalizado graças à ação de Frei Francisco de Vitória e da implantação do tomismo³⁶. Em Salamanca, João de São Marias estuda Artes – o que hoje se chama de Filosofia – durante três anos (1564-1567) e apenas um ano de Teologia (1567-1568)³⁷. Os estudos filosóficos abrangiam uma multiplicidade de matérias: lógica, filosofia natural e moral e ainda metafísica aristotélica³⁸. Tendo concluído o bacharelato em Artes, no verão de 1567, João de São Matias inscreve-se em Teologia na Universidade de Salamanca (1567-1568), concluindo apenas um dos quatro anos do curso³⁹. No entanto, admite-se como certo que João terá estudado Bíblia Latina, assistido a algumas disciplinas de Teologia e outras versando a doutrina de São Tomás⁴⁰. O tempo de estudos marcou João de forma profunda. Isso mesmo se manifesta nas múltiplas referências filosóficas que surgem ao longo da sua obra: quer no que concerne a autores – Aristóteles, Pseudo-Dionísio Areopagita, São Tomás, entre outros⁴¹ – quer no que diz respeito a conceitos e expressões – especificamente colhidas da filosofia aristotélica⁴² – que encontram a sua origem no período salamantino da vida de João.

O ano de 1567 constitui um ano determinante na vida de João. Havia sido ordenado sacerdote nesse ano em Salamanca (em data desconhecida); no entanto sentia-se insatisfeito com a sua experiência no Carmelo, ponderando mudar-se para a Cartuxa⁴³. Teófanos Egido esclarece que, no século XVI, a passagem de uma Ordem religiosa a outra era frequente. Tão frequente que tais passagens tiveram de ser regulamentadas e proibidas, excetuando-se a passagem à Cartuxa, que aos mendicantes estava permitida

³⁵ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, p. 141.

³⁶ Cf. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique – San Juan de la Cruz y la Universidad de Salamanca. In CASAS HERNÁNDEZ, Mariano – *Vítor Teresa*. Salamanca: Diputación de Salamanca, 2018, pp. 152-153.

³⁷ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, p. 145.

³⁸ Cf. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique – La formación Universitaria de San Juan de la Cruz. In EGIDO LÓPEZ, Teófanos, coord. – ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Historia*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 2, pp. 221-237.

³⁹ Cf. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique – La formación Universitaria de San Juan de la Cruz, pp. 237; 248.

⁴⁰ Cf. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique – La formación Universitaria de San Juan de la Cruz, pp. 242-247.

⁴¹ Cf. CUEVAS GARCÍA, Cristóbal – Estudio literario, pp. 140-141.

⁴² Cf. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique – San Juan de la Cruz y la Universidad de Salamanca, p. 154.

⁴³ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 163-164.

com a simples licença do respetivo superior⁴⁴. O mesmo autor explica magistralmente o desejo pela Cartuxa:

«A Cartuxa era um símbolo de observância primitiva, de sobrevivência de ideais primitivos incontaminados por relaxações posteriores, até ao ponto de se dizer ser a única [Ordem religiosa] que não se havia reformado por não ter sido nunca deformada. Personificava, portanto, o rigor permanente e tinha também mosteiros perto em Castela. E o rigor era uma tendência arreigada e popular, avivada desde a Baixa Idade Média castelhana naquele caldeirão de reformas que, pelo empurrão dos Reis Católicos, voltam a tomar corpo, ainda que noutro contexto, em tempos de Filipe II»⁴⁵.

No Verão de 1567, João desloca-se a Medina del Campo para celebrar a sua primeira missa e aí conhece Teresa de Jesus, que estava se encontrava a fundar um convento de Carmelitas Descalças nessa vila. Teresa relata o episódio da seguinte forma:

«Aconteceu que, pouco depois, veio a Medina um padre muito jovem, que estudava em Salamanca, chamado Frei João da Cruz. Com ele vinha um colega, que me disse grandes coisas a respeito da vida deste padre. Eu louvei muito a nosso Senhor. Ao falar com ele, fiquei muito contente e vim a saber que ele também queria ir para a Cartuxa. Eu contei-lhe o que pretendia e pedi-lhe muito que esperasse até que o Senhor nos desse o mosteiro. Mostrei-lhe que, se quisesse abraçar uma vida mais perfeita, seria um grande bem e de maior serviço ao Senhor que o fizesse na sua própria Ordem. Ele deu-me a palavra que o faria, contanto que não demorasse muito» (F 3,17).

A adesão de João ao plano reformador da Madre Teresa permitiu o nascimento de uma nova forma de vida carmelita seguindo o projeto de Teresa de Jesus. Enquanto Teresa se encarrega dos preparativos necessários para tal empresa, João regressa a Salamanca, para tomar parte no curso de Teologia, a que já nos referimos⁴⁶.

Um ano mais tarde, em 1568, abandonando Salamanca, onde tinha ido estudar, João acompanha Teresa de Jesus na fundação de Valladolid. De 9 de Agosto ao final de Setembro, aprende da Madre Fundadora o estilo de vida das Irmãs e que Teresa pretendia que fosse adotado – dentro das particularidades próprias de cada ramo – pelos Frades, naquilo que é comumente conhecido como o segundo noviciado de João da Cruz⁴⁷. Santa Teresa di-lo assim, deixando antever algo da personalidade de João:

«Entretanto, fui com o Frei João da Cruz para a já descrita fundação de Valladolid. E como estivemos alguns dias sem clausura, enquanto os trabalhadores preparavam a casa para a ter, havia lugar para informar o Padre Frei João da Cruz acerca de todo o nosso modo de proceder. Desta maneira, ele ficava com um perfeito conhecimento de todas as coisas: a

⁴⁴ Cf. EGIDO LÓPEZ, Teófanos – Contexto histórico de San Juan de la Cruz, p. 362.

⁴⁵ EGIDO LÓPEZ, Teófanos – Contexto histórico de San Juan de la Cruz, p. 362.

⁴⁶ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 164-165.

⁴⁷ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 170-173.

mortificação, o estilo de irmandade e o recreio que temos em comum. Os recreios fazem-se com muita moderação e servem para as irmãs conhecerem lá as suas faltas e tomarem algum alívio para cumprir a austeridade da Regra. Ele era tão virtuoso que, pelo menos eu, podia aprender muito mais dele do que ele de mim. Contudo, não era isto o que eu queria fazer, mas antes mostrar-lhe o modo de proceder das irmãs» (F 13,5).

Em Outubro desse ano João de São Matias vai para Duruelo – um pequeno lugarejo perdido na meseta castelhana – para aquela que viria a ser a primeira fundação dos Descalços. Vai em Outubro com a responsabilidade de fazer os preparativos necessários de modo a que a “casa” arranjada pela Madre Teresa – pouco mais que um palheiro – pudesse permitir o começo da vida conventual⁴⁸.

No final deste segundo período, recorremos novamente à opinião avalizada de José Vicente para ilustrar três aspetos determinantes. O primeiro consiste na sua formação: quer a camelita, recebida no noviciado em Medina del Campo, quer a formação superior de Salamanca. Um segundo aspeto corresponde à crise vocacional que João viveu, pelo menos, no final da sua frequência no curso de Artes e que o levou a tomar a decisão de se fazer cartuxo. O terceiro elemento encontra-se intimamente ligado com o segundo: o encontro com a Madre Teresa de Jesus, em 1567, e como ela, não apenas demoveu João da opção pela Cartuxa como fez dele um membro ativo e de primeira ordem na renovação da Ordem⁴⁹.

1.1.3. João da Cruz (1568-1591)

No dia 28 de Novembro de 1568, Primeiro Domingo de Advento, iniciou-se, oficialmente, a primeira fundação dos Descalços. Prometeram viver segundo a Regra primitiva do Carmelo dada por Santo Alberto de Jerusalém – corrigida e confirmada por Inocêncio IV – três frades: os padres António de Jesus e João da Cruz e o diácono José de Cristo⁵⁰. A partir desse dia, João deixa de ser *de São Matias* para se passar a chamar *da Cruz*⁵¹.

A Madre Teresa de Jesus deixou clara a missão desempenhada pelos três descalços naquele lugar:

⁴⁸ Cf. JESUS SACRAMENTADO, Crisógono de – *Vida de S. João da Cruz*, pp. 103-104.

⁴⁹ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *Juan de la Cruz, chico y grande*, p. 98.

⁵⁰ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, p. 184.

⁵¹ Cf. JESUS SACRAMENTADO, Crisógono de – *Vida de S. João da Cruz*, p. 106.

«Iam pregar a muitos lugares circunvizinhos totalmente desprovidos de doutrina. Esta foi mais uma razão para eu ficar muito contente por se ter fundado ali; disseram-me que por lá perto não havia nenhum mosteiro nem onde aprender, o que me causava muita pena. Em muito pouco tempo ganharam imensa credibilidade, alegrando-me muito com isso quando o soube. Como digo, iam pregar a légua e meia ou duas léguas, descalços – porque naquela altura não usavam alpercatas como mais tarde lhes mandaram – com muita neve e frio. Depois de estarem a pregar e a confessar, voltavam tardíssimo para comer. Mas, como andavam tão contentes, nada lhes custava» (F 14,8).

A Reforma foi crescendo e João foi sendo chamado a dar o seu contributo: mestre de noviços, já depois da comunidade ter sido transferida de Duruelo para Mancera de Abajo e em Pastrana⁵²; reitor do Colégio de Alcalá de Henares⁵³. Em 1572, João da Cruz é chamado por Teresa de Jesus para confessor do Convento da Encarnação de Ávila – convento de onde esta era oriunda e, à data, priora⁵⁴. Estreia-se ali como confessor e diretor espiritual de religiosas, desenvolvendo o estilo de direção que lhe foi tão típico⁵⁵, com resultados muito proveitosos, a julgar pelo comentário da Madre Teresa em carta à sua irmã Joana de Ahumada, de 27 de setembro de 1572: «Grande proveito faz este Descalço que confessa aqui; é frei João da Cruz» (Cta 45,4). O período que João passou de confessor na Encarnação serviu também para aprofundar a sua relação com a Madre Teresa, resultando num crescimento espiritual recíproco. É de notar que foi pelas mãos de João da Cruz que Teresa de Jesus recebeu a graça do matrimónio espiritual, a 18 de Novembro de 1573 (cf. Rel 35)⁵⁶. De facto, o influxo do magistério de João sobre Teresa é por ela reconhecido quando, em carta de novembro-dezembro de 1578 à Madre Ana de Jesus, afirma:

«Asseguro-vos que estimara ter aqui o meu padre frei João da Cruz, que deveras é pai da minha alma, e um daqueles que mais proveito lhe dava quando comunicava com ele. Façam o mesmo, minhas filhas, com toda a lhaneza, que vos garanto que a podem ter como comigo mesma e que vos será de grande satisfação, que ele é muito espiritual e de grandes experiências e letras» (Cta 277,2).

O quinquénio que decorre de 1575 a 1580 apresenta-se como absolutamente fundamental no que à possibilidade da existência do Carmelo Descalço diz respeito, também no que concerne à dimensão jurídica. Os ramos reformados eram vistos com

⁵² Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 204-208; 216-218.

⁵³ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 227-229.

⁵⁴ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 243-246.

⁵⁵ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 250-252.

⁵⁶ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 256-257.

grande agrado pelo povo de quinhentos, gozando, normalmente, de apoio e proteção de monarcas e das classes aristocráticas da época, pela personificação do ideal de rigor⁵⁷. A Coroa espanhola apoiava de sobremaneira tais ímpetus reformadores, levando a cabo reformas nas Ordens religiosas que não se haviam reformado, como era o caso da Ordem do Carmo. No que concerne à Ordem do Carmo, o *modus operandi* implicava a descalcez dos calçados. Numa primeira fase, tais planos foram secundados pelo núncio Ormaneto – a quem Teresa de Jesus não terá pruridos em chamar de «Núncio Santo» (F 28,3). No entanto, com o Capítulo Geral de Piacenza, que defendeu a ilegitimidade da descalcez castelhana, e com o novo núncio papal em Espanha – Filipe Segá – o jogo de poderes altera-se: os calçados, que antes temiam pela sua continuidade, vão empenhar-se ativamente para fazer desaparecer a descalcez⁵⁸. A descalcez termina por vencer graças ao regalismo vigente na época que, não só contornou normas romanas como conseguiu de Roma a autonomia jurídica para a nova Ordem⁵⁹. Esta digressão histórica vai ser determinante para uma leitura mais situada e contextualizada dos acontecimentos que se desenvolvem na vida de João da Cruz no ano de 1577 e seguintes.

Na noite do dia 2 de dezembro de 1577, um grupo de religiosos da Ordem do Carmo, irrompe pela pequena casa do capelão do Convento da Encarnação e leva presos João da Cruz e o seu companheiro, o padre Germano de São Matias, levando-os para o Convento do Carmo da cidade de Ávila⁶⁰. Os prisioneiros são levados, secretamente, de Ávila para outros conventos para ser julgados: o padre Germano de São Matias foi levado para o Convento de São Paulo da Moraleja, ao passo que João da Cruz foi conduzido ao Convento de Toledo, sob acusação de desobediente, rebelde e contumaz⁶¹.

João é encarcerado na prisão conventual do Convento durante, sensivelmente, dois meses. No entanto, depois da fuga do seu companheiro, João é transferido para uma cela muito esguia – originalmente pensada para retrete de uma sala contígua –, sem outra luz e entrada de ar senão a proveniente de um pequeno buraco no teto, ficando a porta fechada a cadeado e guardada por um carcereiro. Será neste espaço onde ficará os restantes sete meses⁶². João passa um inverno e um verão nessas condições: experiencia a fome e a sede, o frio e o calor de Toledo, num ambiente sujo, em que os piolhos são um tormento,

⁵⁷ Cf. EGIDO LÓPEZ, Teófanés – Contexto histórico de San Juan de la Cruz, p. 367.

⁵⁸ Cf. EGIDO LÓPEZ, Teófanés – Contexto histórico de San Juan de la Cruz, pp. 368-369.

⁵⁹ Cf. EGIDO LÓPEZ, Teófanés – Contexto histórico de San Juan de la Cruz, pp. 372-374.

⁶⁰ Cf. JESUS SACRAMENTADO, Crisógono de – *Vida de S. João da Cruz*, pp. 172-173.

⁶¹ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 300-302.

⁶² Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 303-305.

sem poder mudar de roupa, sendo sujeito a grandíssima violência física e psicológica⁶³. É necessário ter presente que a prisão de João da Cruz se enquadra no âmbito jurídico da época. De facto, a própria legislação previa este tipo de punições e castigos a que se acrescentavam, não poucas vezes, outros elementos- manifestamente cruéis – por parte quer do superior quer do religioso no ofício de carcereiro⁶⁴. Estes elementos ajudam a explicar o duro cativeiro passado por João.

A prisão de Toledo tornou-se um marco absolutamente incontornável na vida de João da Cruz. «[A prisão] é, em definitivo, o que o protagonista João fez dela e nela com a sua fé, amor e esperança. Podia ter significado a sua destruição física, psíquica, moral. Contudo, a graça caiu num homem de ténpera, e estes nove meses de inferno foram a gestação dolorosa de uma nova criatura humana e espiritual»⁶⁵. Este é o momento em que tudo na vida de João – conhecimento e experiências – se orienta e encontra o seu centro em Deus. Este é o momento em que Deus se converte no Todo da existência de João. E isto porque, na absoluta desolação em que viveu, na experiência da mais absoluta passividade, João compreende que tudo é ordenado por Deus⁶⁶ como dirá, em situação análoga, anos mais tarde em carta de 6 de julho de 1591 à Madre Maria da Encarnação: «mas estas coisas não são feitas pelos homens, mas por Deus, pois Ele sabe o que nos convém e as ordena para nosso bem. Não pense em mais nada senão que é Deus quem tudo dispõe» (Ct 26).

É também no carcere que brota a mais bela poesia de língua espanhola. Escreve os Romances, a Fonte e grande parte do Cântico Espiritual⁶⁷. Em maio de 1578 deu-se a mudança de carcereiro: o primeiro – um religioso do Convento de Toledo que manifestava para com João da Cruz a mesma animosidade que a restante comunidade conventual – é substituído por Frei João de Santa Maria, provindo do Convento de Valladolid, mostrando um maior humanismo e consideração para com o seu prisioneiro. Será ele quem trará a única muda de roupa que João teve durante todo o seu cativeiro e quem lhe dará papel e tinta para que João possa escrever⁶⁸. Mas cremos que é conveniente frisar veementemente

⁶³ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 305-307.

⁶⁴ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986, pp. 20-21.

⁶⁵ RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 21.

⁶⁶ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 21.

⁶⁷ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 310-316.

⁶⁸ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, p. 309.

que «o génio poético brota no seu ser [de João da Cruz] no contacto com uma realidade adversa, devastadora, a menos indicada para efusões de serena beleza»⁶⁹.

Em agosto, pela oitava da Assunção de Nossa Senhora, João da Cruz foge da prisão depois de uma fuga cuidadosamente planeada⁷⁰. Encontra refúgio no Convento das Carmelitas Descalças de Toledo, com quem primeiro partilha os poemas que escreveu no cárcere (o único que trouxe consigo), sendo depois acolhido por um benfeitor do Convento, um cônego da Igreja toledana⁷¹, onde se restabelece dos nove duros meses de cativo.

A experiência vivida em Toledo colocou à prova a fortaleza física, espiritual e psicológica de João da Cruz⁷². Quando perguntado por esse momento João nunca se vitimizou nem tampouco se heroizou. De facto, João desculpou sempre os religiosos de Toledo: agiram assim porque consideravam ser essa a melhor forma de libertarem das amarras da sua rebeldia⁷³. Mas esta atitude vai para lá da humildade e do perdão, que é exigida a um discípulo de Cristo. De facto, anos mais tarde, João da Cruz ao referir-se ao agir de Deus na pessoa para a unir a Si, diz em linhas que são claramente autobiográficas:

«E, como o divino investe para a limpar, renovar e divinizar, desnuda-a das afeições habituais e propriedades do homem velho, ao qual se sente muita ligada, apegada e adaptada; ele desenreda e limpa de tal maneira a substância espiritual, mergulhando-a numa **profunda e densa escuridão**, que a alma, perante a visão das suas misérias, sente que se **está a desfazer** e a derreter em morte de espírito cruel. É como se, engolida por um animal, sentisse estar a **ser digerida** no seu tenebroso ventre, sofrendo as mesmas angústias de Job (Jb 2, 1) no ventre daquele monstro marinho. Mas, para se dar a ressurreição por que anseia, é-lhe necessário passar por este sepulcro de escura morte» (2N 6,1)⁷⁴.

Apenas três anos depois da fuga, em carta de 6 de julho de 1581 a Catarina de Jesus, João da Cruz compara a sua prisão à experiência do profeta Jonas (cf. Ct 1). As expressões assinaladas a negrito do texto do Segundo Livro da Noite Escura que acima apresentámos são, pois, descrições em primeira mão dos padecimentos de João no cárcere⁷⁵. No entanto, para João é claro que «para se dar a ressurreição por que anseia, é-

⁶⁹ RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, p. 25.

⁷⁰ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 323-328.

⁷¹ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 329-330; 333-334.

⁷² Cf. EGIDO LÓPEZ, Teófanos – Claves históricas para la comprensión de San Juan de la Cruz. In ROS GARCÍA, Salvador, coord. – *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1991, p. 97.

⁷³ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 22.

⁷⁴ O negrito é nosso.

⁷⁵ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, p. 320.

lhe necessário passar por este sepulcro de escura morte» (2N 6,1). Porque, de facto, João «sente a experiência da cárcere como um dom de Deus, imenso e imerecido. [Para ele] As graças recebidas compensam com lucro os sofrimentos da prisão»⁷⁶.

Convém chamar à atenção para o facto de João da Cruz ter sido como que abandonado pelos seus irmãos descalços aquando dos nove longos meses de cativeiro. De facto, nenhum descalço veio em seu socorro – Teófanés Egido questiona se tal passividade não se justificaria com receio de que algo semelhante lhes acontecesse⁷⁷. Efetivamente, apenas as freiras da Encarnação, uma dama de Ávila, de nome Guiomar Ulloa, dirigida de João da Cruz, e a Madre Teresa de Jesus manifestam verdadeira preocupação com a situação de João da Cruz⁷⁸. Destas, é de realçar o esforço da Madre Teresa de Jesus que, por saber do paradeiro do seu primeiro descalço, escreve a Filipe II logo que se inteira do desaparecimento de João (cf. Cta 218). Escreveu nada menos de doze cartas durante todo o tempo do cativeiro de João da Cruz⁷⁹ (até lhe ter chegado a notícia da sua libertação), não deixando de sentir profundamente, já depois da sua libertação, o quanto lhe haviam infligido⁸⁰.

João da Cruz, ainda não plenamente recuperado do duro cativeiro que viveu, participa em 1578 no Capítulo de Almodôvar, de onde sai eleito superior do Convento do Calvário, na Andaluzia⁸¹. «Os dez anos que passa na Andaluzia (1578-1588) são os mais fecundos e ativos, quase agitados, de toda a sua vida: governo e construção, serviço pastoral e direção espiritual, viagens e redação dos seus escritos»⁸². Isto apesar de João não manifestar um especial apreço pela Andaluzia e pelos andaluzes (cf. Ct 1). No entanto, cremos que a opinião de José Vicente é mais que acertada no que toca à vivência do Doutor Místico na Andaluzia: «João da Cruz viverá alegre e contente na Andaluzia, querido e admirado por todos, com alguma raríssima exceção»⁸³.

⁷⁶ RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 22.

⁷⁷ Cf. EGIDO LÓPEZ, Teófanés – *Claves históricas para la comprensión de San Juan de la Cruz*, p. 98.

⁷⁸ Cf. EGIDO LÓPEZ, Teófanés – *Contexto histórico de San Juan de la Cruz*, p. 371.

⁷⁹ Cf. Cta 218; 220-222; 226; 232-233; 238; 247; 256-258.

⁸⁰ Cf. Cta 260; 267; 270; 274.

⁸¹ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 341-345.

⁸² RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 22.

⁸³ RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, p. 431.

No Convento do Calvário, João escreve o poema da Noite Escura, numa vivência transfigurada da prisão⁸⁴. Ao mesmo tempo que desempenha as funções de superior da comunidade no Calvário, acompanha espiritualmente as Descalças de Beas⁸⁵. No ano seguinte, parte como fundador do Colégio de Baeza – cidade universitária andaluza – onde se mantém até 1582⁸⁶, exercendo o apostolado da direção espiritual e da confissão, sem deixar de acompanhar as Descalças de Beas⁸⁷.

Com a publicação do breve de Gregório XIII, com data de 22 de junho de 1580, dá-se a separação entre Calçados e Descalços. Do Capítulo que se celebra em Alcalá de Henares, com início a 3 de março de 1581, João da Cruz é eleito terceiro definidor⁸⁸. Participa na fundação do Carmelo de Descalças de Granada⁸⁹, sendo nomeado prior do Convento dos Mártires, na mesma cidade de Granada, a última e mais prolongada conventualidade de João da Cruz na Andaluzia (1582-1588)⁹⁰.

Granada foi o escritório de João da Cruz, foi o «momento culminante da sua criação literária»⁹¹. Como dissemos, a obra literária de João da Cruz é iniciada no cárcere de Toledo. Aí escreve poesia. Será em Granada que os tratados espirituais ganham forma, no período em que João é prior do Convento dos Mártires. É, pois, em Granada que João faz a redação sistemática das suas quatro grandes obras: Subida do Monte Carmelo, Noite Escura, Cântico Espiritual e Chama de Amor Viva⁹², deixando inacabados todos os tratados exceto o Cântico Espiritual. De notar, contudo, que estes tratados surgem apenas a pedido de pessoas concretas, os leitores dos seus poemas, que desejavam descortinar o significado mais profundo da lírica sanjoanina, pelo que pediram ao autor uma explicação das mesmas⁹³. No entanto, nunca será demais frisar que a escrita, para João da Cruz, não

⁸⁴ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 23. Cf. NORBERT UBARRI, Miguel – *Para venir a saberlo todo no quieras saber algo en nada. Claves de lectura filológico-teológicas para las poesías de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2019, pp. 65-85.

⁸⁵ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 358-361.

⁸⁶ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Cronología sanjuanista*. In ROS GARCÍA, Salvador, coord. – *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1991, p. 53.

⁸⁷ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 398-401; 404-405.

⁸⁸ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 415-417; 425.

⁸⁹ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 431-433.

⁹⁰ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 23.

⁹¹ RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 23.

⁹² Cf. MARTÍNEZ GONZALEZ, Emilio – *Tras las huellas de Juan de la Cruz. Nueva biografía*, pp. 147-148.

⁹³ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, p. 799.

era uma prioridade. Dedicava-lhe apenas o tempo livre que tinha das demais atividades que considerava prioritárias: a vida religiosa com todas as suas implicações, o serviço de governo da Ordem e de formação *ad intra* dos frades, o seu magistério oral e a direção espiritual⁹⁴. A obra escrita é consequência da integração das múltiplas facetas do autor – místico, poeta, teólogo, mestre espiritual e mistagogo –, resultando em escritos onde se entretecem a experiência pessoal de João da Cruz e a sua doutrina e reflexão⁹⁵.

Depois de um intenso triénio como vigário provincial na Andaluzia (1585-1587), João da Cruz regressa a Castela, onde é nomeado prior do Convento de Segóvia, sendo então primeiro definidor do governo da Ordem⁹⁶. Segóvia é o período de maior maturidade psicológica e espiritual da vida de João. É notório, nesse período, uma alteração de ritmo: não viaja, não escreve, mesmo tendo obras inacabadas⁹⁷. Na opinião avalizada de Federico Ruiz:

«O peculiar de Segóvia é a *síntese*, uma síntese harmónica de vida ativa e contemplativa, de trato e solidão, de mística e trabalho manual, de colaboração e conflito. A maturidade nota-se com um breve relato das suas atividades: 1) Primeiro definidor do Governo-geral e vigário da Ordem, na ausência do Pe. Dória; 2) Superior da casa, e responsável das obras de ampliação do convento e reconstrução da igreja; 3) Trabalho manual intenso na obra, na pedreira e na horta; 4) Direção espiritual das carmelitas e de numerosas pessoas da cidade; 5) Largas horas de contemplação silenciosa ante o Santíssimo, pela janelinha da cela durante as noites ou na gruta da rocha na horta»⁹⁸.

A partir de 1590, devido a vários e complexos fatores, surgem divisões na Ordem dos Carmelitas Descalços. João da Cruz, que até então sempre havia tido cargos de relevo no governo da sua Ordem, não só se insurge contra o procedimento seguido no processo contra o padre Gracián – antigo provincial – como sai em defesa das Carmelitas Descalças, que buscavam um superior descalço independente do governo da Ordem, desejando João da Cruz para tal cargo⁹⁹. Como consequência, no Capítulo Geral de 1591

⁹⁴ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 29.

⁹⁵ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Iniciación a S. Juan de la Cruz: Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1982, pp. 24-25.

⁹⁶ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Cronología sanjuanista*, pp. 54-57.

⁹⁷ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, pp. 24-25.

⁹⁸ RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 25. José Vicente descreve abundante e detalhadamente o tempo passado em Segóvia: cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 600-647; 662-689.

⁹⁹ Cf. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Angel – San Juan de la Cruz: Las Indias, penitencia y castigo. In EGIDO LÓPEZ, Teófanos, coord. – ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Historia*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 2, pp. 282-283. Quanto à posição de João, relativamente ao desejo das carmelitas descalças, José Vicente é da opinião que este não sabia dos intentos nem tampouco os desejava: cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 704-707.

foi retirada a João da Cruz toda e qualquer responsabilidade no governo da sua Ordem, não lhe sendo atribuído qualquer outro tipo de ofício¹⁰⁰. É neste contexto que João se oferecesse para ir de missão para o México, pedido aceite pelo governo da Ordem, ficando João incumbido de se deslocar a Andaluzia para aí encontrar onze companheiros com quem pudesse partir em missão¹⁰¹. É de frisar que ao destinar João da Cruz para o México o governo da Ordem estava, ainda que de forma não declarada ou simplesmente velada, a aplicar um castigo e não simplesmente a prover as missões de missionários¹⁰². No entanto, João da Cruz acabará por não empreender tal viagem porque, em abril de 1591, Gregório XIV emitiu um breve que retirava toda a possibilidade de João da Cruz poder ser nomeado como comissário das Descalças, retirando-se João da Cruz, ainda assim, e mesmo tendo-lhe sido oferecido o vicariato de Segóvia, para o deserto de La Peñuela, na Andaluzia¹⁰³.

Em agosto de 1591 chega a La Peñuela. A vida do deserto condiz com João, como ele mesmo diz em carta de 19 de agosto de 1591 a Dona Ana del Mercado y Peñalosa: «eu por agora sinto-me bem sem saber nada e a vida do deserto é admirável» (Ct 28). No entanto, chegam a João os ecos da perseguição que contra ele encetou um frade – Diego Evangelista – ressentido por uma reprimenda recebida no tempo em que João da Cruz era vigário da Andaluzia¹⁰⁴. Merece-nos uma palavra esta última perseguição que padeceu João da Cruz. Incumbido o padre Diego Evangelista de encontrar testemunhos contra o padre Gracián na Andaluzia, este extravasa as suas competências e, através de inquirições a frades e freiras, procura algo com que possa acusar – e assim vingar-se – do seu antigo visitador, não se abstendo dos meios mais vis e irreligiosos para conseguir o seu intento¹⁰⁵. Perante tal perseguição, João da Cruz não só não perde a paz como não permite uma palavra contra quem o persegue¹⁰⁶.

A 21 de setembro de 1591, João da Cruz escreve, em carta a Dona Ana del Mercado y Peñalosa: «amanhã irei a Úbeda curar uma febrezita que me ataca há mais de

¹⁰⁰ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *Juan de la Cruz, chico y grande*, p. 82.

¹⁰¹ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 718-719.

¹⁰² Cf. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Angel – *San Juan de la Cruz: Las Indias, penitencia y castigo*, pp. 283-284.

¹⁰³ Cf. MARTÍNEZ GONZALEZ, Emilio – *Tras las huellas de Juan de la Cruz. Nueva biografía*, pp. 167-168.

¹⁰⁴ Cf. JESUS SACRAMENTADO, Crisógono de – *Vida de S. João da Cruz*, p. 430.

¹⁰⁵ Cf. MARTÍNEZ GONZALEZ, Emilio – *Tras las huellas de Juan de la Cruz. Nueva biografía*, pp. 172-173. Para uma compreensão mais aprofundada dos acontecimentos: cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 824-828; 830-836.

¹⁰⁶ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 828-830.

oito dias e não desaparece. Julgo que é preciso recorrer à ajuda da medicina. Mas, tenho intenção de voltar imediatamente para aqui, pois encontro-me muito bem nesta santa solidão» (Ct 31). No entanto, apesar do seu desejo, João não regressaria mais a La Peñuela. A febrezinha de que se queixava será a mesma que o levará à morte. Um elemento é digno de nota: ordinariamente, um frade doente no deserto de La Peñuela era levado para Baeza para ser tratado. No entanto, ao ser-lhe dada a possibilidade de escolha entre Baeza e Úbeda, João preferiu a segunda, justificando a escolha com o facto de, nesse lugar, não ser conhecido¹⁰⁷. Em Úbeda é recebido calorosamente pela comunidade, com a exceção do prior, que não esconde o seu desagrado pela presença do enfermo em comunidade tão pobre; com o passar do tempo, o seu comportamento vai, progressivamente, transformando-se, acabando por se mostrar realmente contrito do pouco cuidado que prestou ao enfermo que tinha a seu cargo, chegando a considerar o seu comportamento fruto de uma tentação¹⁰⁸. Federico Ruiz sintetiza bem o seu proceder: «desde o primeiro dia, o prior obriga-o a assistir a todos os atos da comunidade, com febre altíssima e arrastando a perna. Deita-lhe à cara os gastos do que se gastava com ele; proíbe que se lhe façam visitas ou se admitam presentes»¹⁰⁹.

João da Cruz morreu de uma infeção que começou no pé direito, que se estendeu pela perna e mais tarde até às costas, onde apareciam chagas purulentas cuja cura, à época, requeria tratamentos muito dolorosos, que o enfermo sempre suportou com paciência¹¹⁰. José Vicente sintetiza assim a experiência da enfermidade vivida por João da Cruz:

«Desde a cátedra da sua doença, frei João foi exemplar, não obstante algumas impaciências em que caiu. Doente, soube incorporar na sua vida humana, cristã e espiritual o dilúvio de adversidades que lhe sobrevieram. E mesmo no meio de tantos sofrimentos não deixou de exercer aquele seu magistério espiritual que levou os testemunhos desses meses a dizer que aquele seu comportamento lhe nascia do amor entranhável que tinha a todos»¹¹¹.

A enfermidade agrava-se até que, na noite de 13 para 14 de dezembro do ano de 1991, aos 49 anos de idade, e na noite de sábado – com o privilégio sabatino dos que

¹⁰⁷ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 815-816.

¹⁰⁸ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 820-823.

¹⁰⁹ RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 27.

¹¹⁰ Cf. MARTÍNEZ GONZALEZ, Emilio – *Tras las huellas de Juan de la Cruz. Nueva biografía*, p. 172. O autor afirma ser a perna e o pé esquerdos; no entanto quer Crisógono de Jesus quer José Vivente, nos seus extensos relatos, manifestam que se trata da perna e pé direitos. Tal é também a posição de Federico Ruiz. Assumimos, por tanto, que se trata de um lapso do autor e seguimos a posição que maior convergência apresenta.

¹¹¹ RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 854.

envergam o escapulário da Virgem do Carmo como pano de fundo – morre João da Cruz no convento de Úbeda, despedindo-se dos seus irmãos para “ir cantar matinas ao Céu”¹¹².

Do período de vinte e três anos analisado merecem destaque, para melhor compreender e situar o pensamento de João da Cruz e a sua experiência de Deus, as seguintes características:

- A sua fortaleza nas dificuldades que lhe foram dadas viver, especialmente a do carcere e a da perseguição e marginalização no final da sua vida;
- A sua ação apostólica, marcada pela confissão e direção espiritual não só de religiosos e religiosas como também de seculares, pelo magistério escrito e oral;
- A perfeita obediência aquando da perseguição no final de vida, ficando João sem qualquer ofício e responsabilidade;
- A caridade fraterna vivida plenamente;
- A grandeza e heroicidade das suas virtudes, bem como o espírito de oração e contemplação¹¹³.

Em 1593, o corpo de João da Cruz foi trasladado de Úbeda para Segóvia, onde ainda hoje se encontra. A 25 de janeiro de 1675 foi beatificado por Clemente X, sendo canonizado no dia 27 de dezembro de 1726 pelo Papa Bento XIII. O Papa Pio XI proclamou-o, finalmente, Doutor da Igreja a 24 de agosto de 1926. Também no século XX, o Estado espanhol declarou-o como padroeiros dos poetas espanhóis, a 21 de março de 1952, tendo sido nomeado pelo Papa São João Paulo II padroeiro dos poetas de língua castelhana a 8 de março de 1993, através do Breve Apostólico *Inter praeclaros poetas*¹¹⁴.

Sintetizamos esta breve apresentação biográfica fazendo uso das palavras avalizadas de José Vicente, que identifica nove características definidoras da personalidade de João da Cruz:

- «O seu dom de profecia e discernimento de espíritos.
- A sua simplicidade, humildade e lhaneza.
- Não se queixava, não murmurava nem zombava de ninguém.
- A sua confiança na providência.
- O seu grande afeto pelos doentes.

¹¹² O relato que José Vicente faz dos últimos momentos do enfermo é, verdadeiramente, emocionante: cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, pp. 843-854.

¹¹³ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *Juan de la Cruz, chico y grande*, pp. 99-100.

¹¹⁴ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *100 fichas sobre San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2008, pp. 85-89.

- A sua vida de oração e de presença de Deus.
- O exercício das virtudes teologais.
- Magistério oral-entrega apostólica.
- O seu modo de governo, equidistante e evangélico.»¹¹⁵

1.2. Doutrina

É necessário levar em linha de conta que João da Cruz não tem como propósito elaborar um sistema doutrinal¹¹⁶. Como afirma Federico Ruiz:

«[A síntese] não é fácil de elaborar, dado que o autor se move no terreno do vital, do lírico, do místico. Há nos seus livros uma lógica de pensamento, mas não é de ordem temática a síntese que tenta e elabora. [...] Não oferece uma suma ou compêndio de teologia espiritual. Selecciona e desenvolve temas em conformidade com o seu propósito de dinamizar os pontos nevrálgicos da vida cristã, para fazer que esta seja verdadeiramente espiritual»¹¹⁷.

João da Cruz não elabora um sistema de teologia dogmática, mesmo que desenvolva alguns temas que lhe são próprios. João, pelo contrário, desenvolve um sistema de teologia espiritual ou mística. E tal manifesta-se no elemento que faz a articulação entre os vários elementos do seu pensamento: a união de amor entre o Homem e Deus¹¹⁸. Mas é também necessário atender ao facto de que «por qualquer ponto que abordemos a leitura do processo, cai-nos em cima todo o sistema»¹¹⁹ de João da Cruz. Efetivamente, todo o pensamento de João da Cruz está sintetizado em cada uma das suas obras: ainda que a tónica predominante possa variar consoante a obra, em cada uma delas encontra-se a integralidade do sistema, mesmo que a descrição de alguma fase do processo espiritual possa ser mais desenvolvida numa que noutra ou elaborada a partir de outra perspetiva, consoante a obra em causa¹²⁰.

¹¹⁵ RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, p. 753.

¹¹⁶ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 271.

¹¹⁷ RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal. In ROS GARCÍA, Salvador, coord. – *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1991, p. 205.

¹¹⁸ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal, pp. 220-222.

¹¹⁹ RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 272.

¹²⁰ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Iniciación a S. Juan de la Cruz: Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, pp. 23-24.

É ainda fundamental ter presente que João da Cruz não parte de um contexto meramente intelectual e abstrato. Pelo contrário, em João da Cruz tudo está fundado na experiência por ele vivida – quer direta, quer indiretamente¹²¹. De facto, o seu sistema doutrinal brota da sua vida, pelo que sistema e experiência nele se encontram juntos¹²². Por este motivo é importante articular o apartado anterior com as considerações que a seguir se apresentam.

Com estas considerações como pano de fundo, cremos ser possível aproximarmos do pensamento sanjoanino através da analogia da peça de teatro. Numa qualquer obra teatral existem personagens, existe um enredo e uma simbólica que acompanha toda a ação. O mesmo se pode identificar no pensamento de João da Cruz facilitando, assim, uma aproximação a uma possível síntese doutrinal.

Apenas uma breve nota respeitante ao símbolo. É imprescindível ter presente que este provém da necessidade que brota da inefabilidade da experiência que lhe está na origem, correspondendo, então, o símbolo à única forma de o autor a expressar¹²³.

1.2.1. Personagens: Deus e o Homem

O pensamento de João da Cruz está pautado por duas personagens que ganham uma importância ímpar e uma centralidade fundamental em toda a ação: o Homem e Deus¹²⁴. Atendamos a cada um em particular.

Antes de mais, é necessário frisar que João da Cruz assume as categorias antropológicas do seu tempo, partindo de uma conceção escolástica a que associa elementos neoplatónicos e agostinianos, para além de outros de âmbito teológico e místico¹²⁵.

¹²¹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, pp. 49-50.

¹²² Cf. BARUZI, Jean – *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1991, p. 648.

¹²³ Cf. NORBERT UBARRI, Miguel – *Para venir a saberlo todo no quieras saber algo en nada. Claves de lectura filológico-teológicas para las poesías de San Juan de la Cruz*, p. 60.

¹²⁴ Cf. CASTRO SANCHEZ, Secundino – El rostro de Dios en San Juan de la Cruz. *Revista de Espiritualidad*. Madrid. 58 (1999) 187.

¹²⁵ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *S. Juan de la Cruz: Temas fundamentales - I*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1984, p. 143. «A base da antropologia de são João da Cruz é, não um sistema doutrinal, mas uma experiência espiritual» (MARTÍN VELASCO, Juan – *El fenómeno místico. Estudio comparado*. 3ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 264).

João da Cruz olha para o Homem de modo integral: um ser concreto, histórico, com aspirações e limitações¹²⁶. Se bem que, ao longo das suas obras, surjam termos que, aparentemente, dizem respeito a uma dimensão do Homem – como seja o termo alma – a verdade é que João da Cruz se refere sempre à totalidade e integralidade do Homem. De facto, para João da Cruz, o Homem é mais que a totalidade das suas componentes/dimensões. Numa antropologia positiva, o Místico Doutor olha para o Homem como um ser livre, dinâmico, sempre em vias de realização¹²⁷. No entanto, o elemento fundamental e determinante consiste no facto de o Homem, na perspectiva de João da Cruz, ser um ser relacional: em relação com o mundo mas, e sobretudo, com Deus. De facto, para João, o Homem nasce da comunhão com Deus, com Cristo e vive para ela, sendo por isso Deus uma parte constitutiva do Homem, mais íntima e pessoal que as componentes ou dimensões que o constituem¹²⁸. Assim se justifica a afirmação de João da Cruz: «o centro da alma é Deus» (ChB 1,12).

João distingue três níveis do ser humano: o nível sensitivo, o nível das potências espirituais – memória, entendimento e vontade – que se abrem à consciência e o nível mais profundo, da substância da alma, oculta às considerações psicológicas¹²⁹. No pensamento sanjoanino é possível, ainda, simplificar o esquema de modo a que o tríptico fique reduzido a um díptico composto pelo binómio sentido-espírito, parte sensitiva, inferior ou exterior e parte espiritual, superior ou interior. João associa à parte exterior ou inferior os sentidos externos, a imaginação com os seus movimentos afetivos (as paixões e os apetites), a materialidade¹³⁰. Relativamente à parte superior, ao espírito, correspondem as três potências espirituais – entendimento, memória e vontade – ficando a dever-se a dignidade do espírito ao facto de ser sua função orientar e determinar-se pelas realidades mais elevadas¹³¹.

É importante clarificar que João da Cruz não promove uma leitura dualista do Homem. Pelo contrário, a meta que propõe consiste na integração das duas dimensões do

¹²⁶ Cf. GARCÍA FERNÁNDEZ, Ciro – Hombre. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, p. 540.

¹²⁷ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal, pp. 238-239.

¹²⁸ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal, pp. 238-239.

¹²⁹ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *S. Juan de la Cruz: Temas fundamentales - I*, p. 149.

¹³⁰ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, pp. 303-304.

¹³¹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, pp. 316-317.

ser humano, devendo a dimensão inferior subordinar-se à superior¹³², de modo que o Homem «de sensual se convert[a] em espiritual, de animal em racional, que de homem caminh[e] para uma parte de anjo, que de temporal e humano se transform[e] em divino e celestial» (3S 26,3). Assim, o Homem, vocacionado para a relação com Deus, está chamado a deixar um modo de agir “animal ou sensual” – preso a gostos e desejos – para se tornar Homem espiritual, manifestando um domínio das tendências naturais, de equilíbrio e de liberdade relativamente a tudo¹³³.

O Homem tem, concomitantemente, forças diferentes e contrastantes: é criatura e filho de Deus, pecador e remido, cai mas encontra-se em vias de santificação, sujeito à concupiscência ao mesmo tempo que aspira à igualdade de amor¹³⁴. João não apresenta, pois, uma imagem negativa ou pessimista da condição humana, insistindo e exaltando a dignidade do Homem, ao mesmo tempo que alerta para a indignidade do pecado e do vício¹³⁵.

Existe um elemento da antropologia sanjoanina que ajuda a explicar as forças contrastantes no Homem: os apetites. João da Cruz não define o que entende por apetites, falando preferencialmente dos seus efeitos. Apetites não são uma realidade necessariamente negativa. De facto, quando bem orientados são uma força que permite ao Homem amar a Deus de acordo com o mandato bíblico de Dt 6,5 (cf. 2N 11,4-5). João chega, inclusivamente, a utilizar esse mesmo termo para se referir ao desejo de imitar a Cristo, de O amar e de se unir a Ele (cf. ChB 1,34; 1S 5,8; 13,3; CB 1,19; 17,4). No entanto, a conotação negativa é a mais comumente apresentada para o termo apetite: inclinações desordenadas da afetividade que desorientam o Homem da sua capacidade de amar e impossibilitam a sua relação com Deus¹³⁶. João da Cruz ilustra esta realidade dizendo:

«Eis alguns hábitos de imperfeição [apetites]: o costume de falar muito, o apego a uma coisa da qual nunca se quer desfazer, bem como a uma pessoa, um vestido, um livro, uma cela, determinada espécie de comida, certas bisbilhotices e gosto de querer saborear coisas, como, por exemplo, saber, ouvir e outras semelhantes.

O apego ou hábito a alguma destas imperfeições causa mais dano à alma, em ordem ao crescimento e avanço na virtude, do que se caísse todos os dias noutras imperfeições e pecados veniais isolados. Como estes não procedem de um habitual mau costume que se

¹³² Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *S. Juan de la Cruz: Temas fundamentales - I*, pp. 151-152.

¹³³ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *S. Juan de la Cruz: Temas fundamentales - I*, pp. 152-155.

¹³⁴ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Síntesis doctrinal*, p. 246.

¹³⁵ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 145.

¹³⁶ Cf. DE HARO IGLESIAS, Miguel Fermín – *Apetitos*. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 106-107; 116-117.

tenha, não a impedirão tanto como se estivesse apegada a alguma coisa. E, enquanto a alma permanecer nessa imperfeição, por mais pequena que seja, é escusado tentar avançar na perfeição. Pouco importa que um pássaro esteja preso por um fio delgado ou por um fio grosso, porque, apesar de delgado, enquanto não se desfizer dele, estará tão preso para voar como por um grosso. É verdade que o delgado é mais fácil de partir mas, mesmo assim, se não o partir, não voará. Assim também a alma que está presa nalguma coisa: por muita virtude que tenha, não chegará à liberdade da divina união.

O apetite e o apego da alma têm a propriedade que dizem da rémora em relação à nau: apesar de ser um peixe muito pequeno, conseguindo agarrar-se à nau, imobiliza-a de tal maneira que não a deixa chegar ao porto nem navegar. Por isso, mete dó ver algumas almas, carregadas, como ricas naus, de riquezas, obras, exercícios espirituais, virtudes e mercês que Deus lhes faz, mas, por não se determinarem a acabar com algum pequeno gosto, apego ou afecto – pois é tudo a mesma coisa – não avançam nem chegam ao porto da perfeição. Afinal, bastava apenas dar um forte puxão para partir de vez aquele fio do apego ou arrancar aquela cravada rémora do apetite!» (1S 11,4).

João da Cruz reconhece que os apetites – independentemente da sua magnitude – acarretam um enorme problema: paralisam o orante no caminhar para a união com Deus. O Homem, escravo de algum apetite, descentra-se porque coloca no centro o desejo pela satisfação do apetite e o amor a Deus¹³⁷. Contudo, é importante reconhecer que os apetites não são fruto da dimensão sensitiva, nem da realidade criada; o problema que têm associado prende-se com o modo como o Homem lida com toda a realidade criada, incluindo as espirituais¹³⁸.

Pela ação dos apetites, o entendimento como que se obscurece, não permitindo ao orante dar-se conta do estado em que cai, ao mesmo tempo que a vontade se vai debilitando, potenciando, assim, um maior afastamento do orante de Deus. Aqui radica a importância que João da Cruz atribui à ascese, uma vez que a relação em plenitude com Deus não se dá enquanto o orante estiver aprisionado por tais apetites. Para tal é necessário, da parte do orante, um desprendimento efetivo e afetivo de tudo quanto não é Deus. Mas tal não significa que João da Cruz defenda o aniquilamento de tais realidades. O Doutor Místico defende, ao invés, que tais inclinações sejam reorientadas para a única realidade que sacia o coração do Homem, Deus, de modo a que o orante possa chegar ao estágio em que «só tem o apetite de Deus» (ChB 2,34)¹³⁹.

A segunda personagem, absolutamente central em todo o pensamento de João da Cruz, é Deus. João concentra-se no «Deus Uno-Trino, revelado em Cristo, encomendado à fé da Igreja e acolhido em total entrega por cada crente»¹⁴⁰. João afirma que «Deus, [...]

¹³⁷ Cf. DE HARO IGLESIAS, Miguel Fermín – *Apetitos*, p. 108.

¹³⁸ Cf. DE HARO IGLESIAS, Miguel Fermín – *Apetitos*, p. 116.

¹³⁹ Cf. DE HARO IGLESIAS, Miguel Fermín – *Apetitos*, pp. 110-112.

¹⁴⁰ RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 168.

nesta vida é exactamente para a alma uma noite escura» (1S 2,1). Daqui se identifica uma nota absolutamente fundamental: a absoluta transcendência de Deus que, João, sempre salvaguarda. Mas, simultaneamente, para João Deus não é um ser meramente transcendente e eminente; é também próximo e presente nas suas criaturas, sustentando-as e atuando nelas¹⁴¹: «Deus mora e está substancialmente presente em todas as almas, nem que seja a do maior pecador do mundo» (2S 5,3; cf. 2S 5,4; CB 11,3). De facto, o Deus de João da Cruz é o Deus que se dá, que tudo transforma com o Seu amor. Mas é, também, um Deus que reclama a vida toda do orante, que se interessa por ela de sobremaneira e que espera do orante uma resposta¹⁴².

Contudo, para João e nos seus escritos, encontra-se sempre presente a figura de Cristo, o Amado, o mediador entre o Homem e Deus, o Tudo de Deus que se revela ao Homem, sendo por isso também o Tudo do Homem¹⁴³. De facto, todo o sistema de João da Cruz tem por base Cristo, ou o Deus de Jesus Cristo ao qual apenas Cristo conduz¹⁴⁴.

O Doutor Místico detém-se, especialmente, em três facetas do mistério de Cristo: o Filho de Deus, a Incarnação e a Paixão ou Cruz¹⁴⁵. Ao atender a Cristo como o Filho de Deus, João radica o discurso sob a égide da salvação divina, da vida trinitária e da divinização do Homem¹⁴⁶. Porque Jesus é o Filho de Deus, o Homem e o mundo existem como imagens divinas. Porque é Filho de Deus o Seu amor transforma e a Sua amizade diviniza¹⁴⁷.

O mistério da Incarnação, consequentemente, é lido como o mistério da divinização do Homem e não enquanto mistério da *kenósis* do Filho de Deus – essa glória

¹⁴¹ Cf. ALVAREZ-SUÁREZ, Aniano – Dios. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 323; 328-329.

¹⁴² Cf. MATHEW, Iain – El Dios de la “Noche”. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL II CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 3-9 Septiembre 2018 – *Noche Oscura de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2019, pp. 168-169.

¹⁴³ Cf. HERRAIZ GARCIA, Maximiliano – *A união com Deus, graça e projeto: Catecismo de S. João da Cruz*. Paço de Arcos: Edições Carmelo, 1991, pp. 55-56.

¹⁴⁴ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – 100 fichas sobre San Juan de la Cruz, p. 277. Cf. CASTRO SANCHÉZ, Secundino – Cristo, Señor de la noche. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL II CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 3-9 Septiembre 2018 – *Noche Oscura de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2019, pp. 149-150.

¹⁴⁵ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 367.

¹⁴⁶ Cf. CASTRO SANCHÉZ, Secundino – “Cristo vivo” en Juan de la Cruz. *Revista de Espiritualidad*. Madrid. 49:3 (1990) 444-445.

¹⁴⁷ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, pp. 368-369.

é reservada por João para o mistério da Cruz¹⁴⁸. No entanto, João da Cruz não reduz o mistério da Encarnação à Anunciação; de facto, o Doutor Místico lê o mistério da Encarnação de forma ampla, abrangendo todo o evento de Cristo: desde a descida do Céu à Sua Ascensão¹⁴⁹. Afirma João da Cruz:

«[Estando a falar sobre a criação que Deus viu que era muito boa] Se as viu muito boas quer dizer que, no Verbo, seu Filho, as criou muito boas. Ao vê-las, não lhes deu apenas o ser e graças naturais (...) mas também, com esta única imagem de seu Filho, deixou-as vestidas de formosura, comunicando-lhes o ser sobrenatural. Isto aconteceu quando Se fez homem, elevando-o [o Homem] à formosura de Deus; por conseguinte, elevou também todas as criaturas, porque no homem uniu-se à natureza de todas elas. (...) Com esta elevação da Encarnação do seu Filho e da glória da sua ressurreição segundo a carne, o Pai não só embelezou parcialmente as criaturas, mas, podemos dizer, deixou-as totalmente vestidas de formosura e dignidade.» (CB 5,4)

A Encarnação é pelo Doutor Místico considerada como a obra suprema de Deus¹⁵⁰: «embora lhe comunique muitos outros mistérios, o Esposo, na canção seguinte, só menciona o da Encarnação, como sendo o maior de todos» (CB 23,1). E classifica-o assim porque pelo mistério da Encarnação realiza-se a união entre Deus e o Homem¹⁵¹.

Relativamente à Paixão e à Cruz, a sua importância é sustentada por uma visão teológica que atenta no abandono da Cruz como a obra mais eficiente de Cristo¹⁵². Diz João: «Mas, foi também com ele [com o abandono na Cruz] que realizou a maior obra da sua vida, maior do que as obras e milagres que tinha feito no céu e na terra, que foi reconciliar e unir pela graça o género humano com Deus. E isto aconteceu, como digo, exactamente no momento em que este Senhor mais aniquilado estava em tudo» (2S 7,11). Este é o Cristo que João da Cruz segue e deseja seguir: pobre, que morreu quer ao sensitivo quer ao espiritual, que sentiu o abandono absoluto na Cruz e que passou tudo isso por amor¹⁵³. De facto, para o Doutor Místico a Cruz interessa exclusivamente na medida em que nela se dá a entrega da Pessoa, da vontade, da vida e do amor¹⁵⁴. E é esta

¹⁴⁸ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 370.

¹⁴⁹ Cf. HERRAIZ GARCIA, Maximiliano – *A união com Deus, graça e projeto: Catecismo de S. João da Cruz*, p. 57.

¹⁵⁰ Cf. CASTRO MARTÍNEZ, Gabriel – Jesucristo. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 626-627.

¹⁵¹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 128.

¹⁵² Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 371.

¹⁵³ Cf. HERRAIZ GARCIA, Maximiliano – *A união com Deus, graça e projeto: Catecismo de S. João da Cruz*, pp. 61-62.

¹⁵⁴ Cf. CASTRO MARTÍNEZ, Gabriel – Jesucristo, p. 629.

categoria – o amor – que é determinante: de facto, para João da Cruz, Cristo é um noivo, um Amado, não um projeto de morte e transformação¹⁵⁵. Por esse motivo, no pensamento do Doutor Místico, a Cruz de Cristo representa a entrega absoluta por amor, considerando mesmo possível que se confunda Cruz e Cristo¹⁵⁶.

João da Cruz não deixa de ter igualmente presente a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. A saudação e a despedida das suas cartas (cf. Ct 2, 5, 7, 12, 16) demonstram a centralidade do Espírito Santo para o Doutor Místico. No entanto, João da Cruz, mais do que descrever uma pneumatologia sistemática, elabora a narração da ação do Espírito Santo na vida do orante¹⁵⁷. No pensamento sanjoanino, o Espírito Santo é o agente principal da santificação do Homem (cf. ChB 3,46), sendo guia, ator e protagonista do processo espiritual que culminará na união do Homem com Deus¹⁵⁸.

1.2.2. A ação

Apresentadas as duas grandes personagens que perpassam todo o sistema sanjoanino, é necessário compreender como elas se relacionam. Para o explicar, João da Cruz utiliza um símbolo – a união de amor – que expressa pela metáfora esponsal¹⁵⁹.

A união do Homem com Deus é o tema central do pensamento de João da Cruz¹⁶⁰. Para ele, «a união com Deus é totalidade de vida e entrega mútua [de Deus e do Homem], comunicação veemente. Não tem o significado frio que por vezes se lhe atribui em teologia, filosofia ou história das religiões (...). União de amor quer dizer: paixão de Deus pelo homem e paixão do homem por Deus»¹⁶¹. O termo união é preferido por João da Cruz em detrimento do termo clássico de perfeição, visto possuir uma conotação

¹⁵⁵ Cf. CASTRO SANCHÉZ, Secundino – “Cristo vivo” en Juan de la Cruz, 453.

¹⁵⁶ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 373.

¹⁵⁷ Cf. CASTRO MARTÍNEZ, Gabriel – Espírito Santo. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, p. 416.

¹⁵⁸ Cf. CASTRO MARTÍNEZ, Gabriel – Espírito Santo, pp. 424-433.

¹⁵⁹ Cf. SEGURA ECHEZARRAGA, Xabier – La mística esponsal del Cántico Espiritual. In SANCHEZ FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – *ACTAS DEL III CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA*, Ávila, 2-8 Septiembre 2019 – *Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2020, pp. 368-372.

¹⁶⁰ Cf. SÁNCHEZ DE MURILLO, José – La estructura del pensamiento de San Juan de la Cruz. Ensayo de interpretación fenomenológica. In RUIZ SALVADOR, Federico, coord. – *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990, p. 323.

¹⁶¹ RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 69.

relacional, de abertura ao Outro, onde Deus aparece como o protagonista de tal ação¹⁶². Desta forma se compreende que o termo união empregue por João da Cruz, não diz uma relação superficial mas antes a máxima comunicação interpessoal – de Deus e do Homem – que é possível ter lugar nesta vida, uma vez que são superadas todas as mediações e que o próprio Deus, no Seu mistério, Se comunica ao Homem¹⁶³ (cf. 2S 9,4).

O processo de união começa com o enamoramento do orante por Cristo¹⁶⁴. Assim se compreende que a união a que João da Cruz se refere, não corresponde simplesmente ao cume do processo espiritual por ele proposto; de facto, tal união não se encontra apenas no início do processo como, inclusive, é o motivo e o motor do caminho percorrido¹⁶⁵.

A união corresponde a uma união por graça, por amor¹⁶⁶. De modo a explicar esta união recíproca de amor, vivida e sentida por ambas as partes, João da Cruz utiliza a metáfora do amor sponsal. Toma tal metáfora da Escritura, onde esta é, frequentemente, utilizada para dizer o amor de Deus¹⁶⁷. Da Escritura colhe esta intuição porque, para João, a relação de amor entre varão e mulher é a que mais diz da comunhão profunda que existe – ou está chamada a existir – entre o Homem e Deus¹⁶⁸. De notar ainda que no pensamento do Doutor Místico o esposo é sempre Cristo, sendo a esposa ou a alma – o orante – ou a Igreja, predominando a interpretação simbólica individual face à coletiva¹⁶⁹. João da Cruz explica-o assim:

«Este estado [o matrimónio espiritual] é, sem comparação, muito superior ao desposório espiritual, porque se trata de *uma transformação total no Amado, em que ambas as partes se entregam, por uma posse plena, uma à outra, numa autêntica consumação de união de amor, na qual a alma é feita divina e Deus por participação, tanto quanto se pode nesta vida*. Assim como na consumação do matrimónio carnal são dois numa só carne, como diz a divina Escritura (Gn 2,24), assim também, consumado este matrimónio espiritual entre Deus e a alma, são duas naturezas num único espírito e amor, como diz S. Paulo, quando apresenta esta mesma comparação, dizendo: Aquele que se une ao Senhor forma com Ele um só espírito (1Cor 6,17)» (CB 22,3).

¹⁶² Cf. HERRAIZ GARCIA, Maximiliano – La estructura de la obra. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, p. 61.

¹⁶³ Cf. ALVAREZ-SUÁREZ, Aniano – Unión con Dios. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, p. 1196.

¹⁶⁴ Cf. CASTRO SANCHÉZ, Secundino – “Cristo vivo” en Juan de la Cruz, 447.

¹⁶⁵ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 69.

¹⁶⁶ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *100 fichas sobre San Juan de la Cruz*, p. 219.

¹⁶⁷ Cf. REGO, João – O itinerário espiritual como metáfora sponsal em S. João da Cruz. *Revista de Espiritualidade*. Avessadas. 77 (2012) 73-76. Cf. SEGURA ECHEZARRAGA, Xabier – La mística sponsal del Cántico Espiritual, pp. 366-367.

¹⁶⁸ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal, p. 225. Cf. SEGURA ECHEZARRAGA, Xabier – La mística sponsal del Cántico Espiritual, p. 383.

¹⁶⁹ Cf. SEGURA ECHEZARRAGA, Xabier – La mística sponsal del Cántico Espiritual, p. 357.

Com as personagens definidas, bem como a relação entre elas, é possível adentrar-se na ação. Esta pode ser pensada em três partes, cada uma com um dinamismo e um símbolo próprio, a saber: o início, marcado pela ação de Deus e simbolizado pela saída expressa no Cântico Espiritual; o caminho, percorrendo o trilho das virtudes teologais e simbolizado na Subida do Monte Carmelo e Noite Escura; e finalmente a meta, em que se atinge a união transformante, que se encontra magistralmente simbolizado pela Chama de Amor Viva¹⁷⁰.

O início da ação é marcado por um forte dinamismo de saída. Por isso alguns autores comparam o processo espiritual de João da Cruz a uma viagem¹⁷¹. Mas tal saída não corresponde simplesmente a uma decisão humana, antes é fruto de uma ação primeira de Deus, cuja presença é compreendida sob a forma de ausência¹⁷². Este facto encontra-se bem expresso no Cântico Espiritual, onde diz a primeira canção:

«¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste
habiéndome herido;
salí tras de ti clamando, y eras ido» (CB 1ª canção).

Nesta canção é a Esposa quem fala, relatando um acontecimento passado. O canto do poeta é fruto de uma experiência profunda de Deus, um ferimento de amor – como o próprio diz – que levará a alma a colocar-se em movimento¹⁷³. Assim se vê que, como já afirmámos acima, a primazia não é do Homem mas sim de Deus. É Ele quem sai ao encontro do Homem, Quem o fere e, por isso, desencadeia todo o processo de saída e de busca que se segue¹⁷⁴. Neste sentido se compreende o postulado de João da Cruz: «em

¹⁷⁰ De notar que em cada obra apresentada se encontra a integralidade do pensamento de João da Cruz, ainda que variem algumas temáticas e a profundidade com que outras são apresentadas. No entanto, a divisão apresentada tem por base as tónicas mais desenvolvidas em cada obra (cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, pp. 41-42).

¹⁷¹ Veja-se, a este propósito, MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – *Un viaje a la libertad*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2003.

¹⁷² Cf. MARTÍN VELASCO, Juan – *El fenómeno místico. Estudio comparado*, p. 265.

¹⁷³ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – Cântico Espiritual. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, p. 202. Cf. CUARTAS LONDOÑO, Rómulo – El mirar de Dios: quién es el Hombre para el Amado. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL III CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 2-8 Septiembre 2019 – *Cântico Espiritual de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2020, p. 288.

¹⁷⁴ Cf. CUARTAS LONDOÑO, Rómulo – Seguimiento de Cristo en la Subida del Monte Carmelo. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, p. 181. Cf. MARTÍN DEL BLANCO, Mauricio

primeiro lugar, é preciso saber que se a alma procura a Deus, muito mais a procura o seu Amado» (ChB 3,28). «Todo o *Cântico* é um canto de amor entre a alma e Deus, ou quiçá melhor, entre Deus e a alma; um Deus por quem esta se sente amada imensamente e a quem deseja, por sua vez, amar com entrega total»¹⁷⁵. Estamos perante a chamada segunda conversão, a conversão radical de vida que reorienta toda a existência do Homem¹⁷⁶. João da Cruz descreve-a assim:

«A alma cai na conta do que está obrigada a fazer, e vê que a *vida é breve* (Jb 14,5), que *o caminho da vida eterna é estreito* (Mt 7,14), que *o justo se salva a custo* (1Pd 4,18), que as coisas do mundo são vãs e enganosas, que *tudo termina e acaba como a água que corre* (2Sm 14,14), que o tempo é incerto, o juízo rigoroso, a perdição muito fácil e a salvação muito difícil. Por outro lado, sabe que tem uma enorme dívida para com Deus: Ele criou-a só para Ele, portanto, tem de O servir toda a sua vida; redimiu-a só por Si, portanto, só lhe resta na sua vontade uma resposta de amor. Ela sabe que, mesmo antes de nascer, tem muitos outros benefícios que deve a Deus e, no entanto, a maior parte da sua vida tem decorrido no ar. De todas estas coisas, da primeira à última, há-de prestar contas e dar razões *até ao último centavo* (Mt 5,26), *quando Deus vier esquadriñar Jerusalém com lanternas acesas* (Sf 1,12), pois *já é tarde e, talvez, o fim do dia* (Mt 20,6). Para remediar tanto mal e dano, sentindo sobretudo Deus aborrecido e escondido por ela O ter esquecido no meio das criaturas, tocada de pavor e dor interior de coração por tanta perdição e perigo, renunciando a todas as coisas, põe tudo de lado sem adiar um dia ou uma hora, e, com ânsias e gemidos saídos dum coração já ferido pelo amor de Deus, começa a invocar o seu Amado» (CB 1,1).

O Doutor Místico recorda, neste excerto, toda a *historia salutis*, que ele havia cantado em poesias anteriores: nos Romances cantou o mistério da criação e da Encarnação, na Fonte o mistério da Trindade e da Eucaristia e no Pastorzinho o mistério da Redenção de Cristo. Ora, é desta ação de Deus, deste «amor passivo»¹⁷⁷ que o orante

– Todo/Nada. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 1168-1169.

¹⁷⁵ GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – “Enamorada del Verbo, Hijo de Dios, su Esposo” (CB 1,2). Algunos nombres y títulos cristológicos en el Cántico Espiritual. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL III CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 2-8 Septiembre 2019 – *Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2020, p. 228.

¹⁷⁶ Cf. SÁNCHEZ DE MURILLO, José – La estructura del pensamiento de San Juan de la Cruz. Ensayo de interpretación fenomenológica, pp. 329-330. A propósito da segunda conversão: cf. GOFFI, Tullo – Conversión. In FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo, dir. – *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983, p. 273.

¹⁷⁷ HERRÁIZ GARCÍA, Maximiliano – La nupcialidad en San Juan de la Cruz. In VI CONGRESO INTERNACIONAL DE LITERATURA, ESTÉTICA Y TEOLOGIA, Buenos Aires, 17-19 Mayo 2016 – *El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia*. p. 4. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/4373/1/nupcialidad-san-juan-cruz.pdf> (consultado a 6.08.2021).

toma, agora, consciência – «a alma cai na conta» –, possibilitando, deste modo, a sua resposta à iniciativa primeira de Deus¹⁷⁸.

O início da ação dá-se porque o Homem se descobre verdadeiramente amado por Deus¹⁷⁹. Tal origina um movimento que se desenrola ao longo de um caminho moroso, difícil mas seguro: o caminho das virtudes teologais, correspondendo a união com Deus à meta do caminho percorrido.

A união com Deus apenas se dá por meio da vida teologal¹⁸⁰. Por esse motivo, a vida teologal é, para João da Cruz, não um fim em si próprio mas um meio. Ela está, existe, em função da união do orante com Deus, uma vez que só por meio das virtudes teologais Deus se comunica ao Homem tal qual é¹⁸¹. Assim, viver em fé, esperança e caridade não é, por si só, um valor absoluto. Elas constituem o meio próprio para alcançar a união com Deus. Tal deve-se ao facto de, por meio delas, a união não estar simplesmente a ser preparada mas efetivamente a ocorrer. Por meio da vida teologal, Deus não apenas prepara o orante para a comunhão posterior consigo; de facto, por meio das virtudes teologais, Deus encontra-Se comunicar-Se ao orante¹⁸².

João da Cruz assume a doutrina tradicional do tempo, pelo que não se detém em grandes considerações teológicas relativas às virtudes teologais, interessando-se, antes, pelo dinamismo que encerram¹⁸³. Assim sendo, o Doutor Místico compreende que as virtudes teologais – fé esperança e caridade – apresentam uma dupla dimensão: ativa e passiva. Ativa no sentido em que dependem do assentimento do Homem e passiva não só porque têm a sua origem é Deus mas também porque têm como função receber a Deus que se comunica, respondendo-Lhe com atitude de fé, esperança e caridade¹⁸⁴. Já o seu objetivo é, também ele, duplo: purificar e unir, constituindo estas duas operações uma só unidade intrínseca¹⁸⁵. Deste modo se compreende porque é imperativo, para João da Cruz, que o orante caminhe em fé, esperança e caridade: porque «se deveras não levar o traje

¹⁷⁸ Cf. MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001, pp. 87-88.

¹⁷⁹ Cf. CUARTAS LONDOÑO, Rómulo – *El mirar de Dios: quién es el Hombre para el Amado*, p. 289.

¹⁸⁰ Cf. HERRAIZ GARCIA, Maximiliano – *A união com Deus, graça e projeto: Catecismo de S. João da Cruz*, p. 85.

¹⁸¹ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *S. Juan de la Cruz: Temas fundamentales - II*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1984, pp. 98-100.

¹⁸² Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 77.

¹⁸³ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *S. Juan de la Cruz: Temas fundamentales - II*, p. 88.

¹⁸⁴ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Síntesis doctrinal*, p. 232.

¹⁸⁵ Cf. HERRAIZ GARCIA, Maximiliano – *A união com Deus, graça e projeto: Catecismo de S. João da Cruz*, pp. 94-95.

destas três virtudes [se não viver em fé, esperança e caridade], é impossível chegar por amor à perfeita união com Deus» (2N 21,12).

Tal caminho/processo encontra-se explicitado, de uma forma mais desenvolvida, nos Livros Subida do Monte Carmelo e Noite Escura, sendo o símbolo da Noite Escura aquele que melhor resume este caminhar. O título com que começa o tratado espiritual da obra com o mesmo nome é disso exemplo: «Começa a explicação das canções que indicam como e de que maneira a alma se deve orientar no caminho espiritual da união de amor com Deus, pelo Padre Frei João da Cruz, carmelita descalço» (1N Pról.). O símbolo da Noite é, não só um tema fundamental, como também um tema original de João da Cruz¹⁸⁶. Contudo, ao longo dos tempos, o símbolo da Noite foi mal interpretado por muitos leitores do Doutor Místico. Na verdade, Noite não diz, primariamente, uma ação purificativa de Deus sob o Homem. Antes, Noite manifesta uma situação existencial subjetiva do orante que padece uma determinada ação de Deus¹⁸⁷.

Relativamente à temática da Noite, João da Cruz é o primeiro a reconhecer a sua dificuldade: «E, para nela dizer algo que o ajude, peço a Deus que me dê a sua divina luz, pois bem necessária em noite tão escura e em matéria tão difícil de expor e desenvolver» (1N 7,5). O símbolo da Noite Escura encerra em si dois elementos determinantes: a obscuridade noturna e a busca ansiosa motivada pelo amor. O elemento decisivo é o segundo: corresponde ao dinamismo do amor provocado pelo toque inicial de Deus que leva o orante à saída e a predispor-se a percorrer o caminho que conduz à união de amor com Ele. O próprio poema da Noite Escura é ele mesmo uma aventura noturna de amor que, começando com uma fuga sigilosa, tem como fim o encontro e a comunhão¹⁸⁸.

A Noite Escura é uma fase da vida teologal em que a união – que se começa a dar – se apresenta com o aspeto de negação, a presença de Deus com o da Sua ausência, e o amor se manifesta como Cruz. Desta forma se compreende que, de carácter aparentemente negativo, a Noite corresponde a um acontecimento, realmente, positivo: nela dá-se uma profunda comunicação teologal ou, de forma ainda mais direta, o orante

¹⁸⁶ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal, p. 250. Relativamente à tradição teológica inspiradora do símbolo da Noite de João da Cruz, bem como a influência e o contributo inovador do Doutor Místico: cf. MCGINN, Bernard – The tradition of mystical darkness and John of the Cross. In SANCHEZ FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL II CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 3-9 Septiembre 2018 – *Noche Oscura de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2019, pp. 121-138.

¹⁸⁷ Cf. HERRAIZ GARCIA, Maximiliano – *A união com Deus, graça e projeto: Catecismo de S. João da Cruz*, p. 101.

¹⁸⁸ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal, p. 252.

está a unir-se com Deus, independentemente da forma como o primeiro compreende a presença e a ação do Segundo¹⁸⁹. Na Noite, Deus faz uma revelação de Si, atuando na alma com toda a Sua força – absolutamente transcendente – mas com uma proximidade maternal, que não se limita a curar como faz crescer. Por isso mesmo, nesta fase o Homem revela o seu melhor e o seu pior, ante si e ante Deus¹⁹⁰. Por isso, afirma João da Cruz que «o primeiro e principal benefício que esta árida e escura noite da contemplação lhe provoca é o conhecimento próprio e da sua miséria» (1N 12,2). Daqui deriva todo o sofrimento que se abate sob o orante: a tomada de consciência da sua verdade perante a Suma Verdade, que é Deus¹⁹¹.

Do que se disse, segue-se necessariamente que a passagem do orante pela Noite não se deve senão à vocação do Homem: a união com Deus. Esse processo de união com Deus, desencadeado e levado ao seu termo pela vivência das virtudes teologais, conduz o orante à experiência do esvaziamento de tudo quanto não é Deus para mais se poder unir a Ele¹⁹². Este é o motivo pelo qual João da Cruz insiste na necessidade da Noite Escura, uma vez que só ela permite a união de amor com Deus por meio das virtudes teologais. Nas palavras de João da Cruz:

«É por meio delas [das virtudes teologias] que a alma se une com Deus segundo as suas potências, criando um vazio e escuridão na potência que lhe corresponde: a fé no entendimento, a esperança na memória e a caridade na vontade. (...) ver-se-á claramente a grande necessidade que a alma tem, se quiser ir segura neste caminho espiritual, de ir por esta noite escura apoiada nestas três virtudes que a esvaziam e obscurecem de todas as coisas. Porque, como dissemos, a alma nesta vida não se une com Deus pelo entender, nem pelo gozar, nem pelo imaginar, nem por qualquer outro sentido, mas só por fé no entendimento, por esperança na memória, por amor na vontade.» (2S 6,1)

Para João da Cruz, a Noite encontra-se intimamente ligada com a Cruz de Cristo, remetendo a Cruz para a relação com Cristo, com o Evangelho da morte e da Ressurreição. A Noite expressa, pois, a inserção desse mistério na vida espiritual, na vida do orante¹⁹³. Mas a Noite é sempre uma aproximação de Deus ao Homem, que o cega

¹⁸⁹ Cf. MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – Noche oscura: positividad, oportunidad, libertad. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL II CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 3-9 Septiembre 2018 – *Noche Oscura de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2019, pp. 260-264.

¹⁹⁰ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal, p. 253.

¹⁹¹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 228.

¹⁹² Cf. HERRAIZ GARCIA, Maximiliano – *A união com Deus, graça e projeto: Catecismo de S. João da Cruz*, pp. 95-96.

¹⁹³ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 224.

com a Sua luz; é, portanto, uma revelação de Deus¹⁹⁴. A Noite, ao contrário do que o orante pode perceber, não é a ausência de Deus na sua vida, mas a Sua presença¹⁹⁵. O que de facto acontece é uma nova comunicação de Deus ao Homem que dá origem a um novo modo de compreender Deus, de o Homem se compreender a si próprio e à realidade que o rodeia. Deste modo, o Homem é transformado, mudando radicalmente de critérios e tendências¹⁹⁶.

Dentro da dinâmica própria desta fase, a Noite – que consiste num fenómeno unitário – pode ser dividida em quatro “Noites”, a saber, a Noite ativa, quer do sentido quer do espírito, e a Noite passiva, do sentido e do espírito. A diferença entre ativa e passiva resulta da preponderância da ação: no primeiro caso tem-na o Homem, ao passo que no segundo tem-na Deus¹⁹⁷. Já o binómio sentido-espírito – fruto das categorias antropológicas da filosofia do tempo¹⁹⁸ – concerne à dimensão humana mais exercitada: a primeira refere-se à dimensão sensitiva ou inferior, ao passo que a segunda corresponde à dimensão racional, mais elevada que a primeira. Não é demais recordar o que manifestámos no subcapítulo anterior: João da Cruz, utilizando as categorias antropológicas do tempo, não promove visões dualistas do Homem; antes vê-o sempre como uma unidade¹⁹⁹. Efetivamente distingue dimensões, mas fá-lo, simplesmente, para mais facilmente expor a sua doutrina. Segue-se, necessariamente, que ao apresentar esta sistematização João da Cruz manifesta que a Noite é um fenómeno que abrange todas as dimensões da pessoa humana na sua integralidade²⁰⁰.

Para que o orante possa entrar na Noite ativa do sentido é necessária a mortificação do gosto, de modo que, rapidamente, tudo quanto faça não tenha como motivo o ser ou não agradável, o ser fácil ou difícil mas o exclusivo amor a Deus. Concomitantemente, dá-se a Noite ativa do espírito, incidindo esta mais sobre a vontade. Nesta, o orante vai renunciando, ativa e livremente, ao gozo das várias realidades pelo bem supremo, Deus²⁰¹. Depois da Noite ativa, tende a seguir-se a Noite passiva do sentido. Para João da

¹⁹⁴ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal, pp. 254-255.

¹⁹⁵ Cf. MATHEW, Iain – El Dios de la “Noche”, p. 169.

¹⁹⁶ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal, p. 255.

¹⁹⁷ Cf. MCGINN, Bernard – The tradition of mystical darkness and John of the Cross, p. 128.

¹⁹⁸ Cf. GARCÍA FERNÁNDEZ, Ciro – Antropología sanjuanista. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 95-96.

¹⁹⁹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, pp. 302-307.

²⁰⁰ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *S. Juan de la Cruz: Temas fundamentales - II*, p. 46.

²⁰¹ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *100 fichas sobre San Juan de la Cruz*, p. 259.

Cruz, esta Noite acontece quando Deus, na Sua pedagogia, retira os gostos que antes o orante experimentava na prática das virtudes, na oração e no serviço a Deus, sentindo o orante um real sensabor, uma verdadeira amargura e um desgosto profundo diante de coisas que, antes, eram para ele motivo de complacência. Perante esta situação, João da Cruz convida o orante a cultivar a perseverança e a confiança em Deus²⁰².

No entanto, a Noite passiva do espírito é, para João da Cruz, a verdadeira Noite. As “outras” Noites são necessárias para preparar o orante até este ponto. Tal deve-se ao facto de o sujeito da purificação ser a pessoa na sua integralidade e não apenas uma dimensão da pessoa que necessita ser purificado, neste caso, a dimensão sensitiva²⁰³. Explica João da Cruz:

«[Os aproveitados] estão preparados para sofrer a áspera e difícil purificação do espírito que os espera. É nela que estas duas partes da alma, espiritual e sensitiva, se hão-de purificar totalmente, porque nunca uma se purifica bem sem a outra; a verdadeira purificação dos sentidos só se realiza quando realmente começa a do espírito. (...) A razão disto está em que todas as imperfeições e desordens da parte sensitiva têm a sua força e origem no espírito, onde se fixam todos os bons e maus hábitos; assim, enquanto estes não se purificarem, também a desordem e o desregramento dos sentidos não se podem purificar bem» (2N 3,1).

A Noite apresenta-se a quem por ela passa como uma experiência de privação, de pena. No entanto, e ao contrário do que acontecia na Noite ativa, na Noite passiva o orante encontra-se numa situação nem prevista nem querida por ele. Perdeu a paz que antes gozava bem como a dinâmica da vida espiritual. À renúncia da Noite ativa junta-se, na Noite passiva, o facto de esta aparecer inesperadamente, provocando uma incompreensão duradora, onde o orante se vê impossibilitado de agir com gosto algum. Diante desta situação absolutamente desoladora, o orante tende a considerar que Deus o abandonou²⁰⁴. E, de facto, este é o grande mal que a alma sofre neste estado: não tanto o sofrimento

²⁰² Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *100 fichas sobre San Juan de la Cruz*, p. 193.

²⁰³ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *100 fichas sobre San Juan de la Cruz*, p. 262.

²⁰⁴ Em João da Cruz o orante sente a Noite como abandono. Mas temos que recordar o contexto histórico-cultural do autor: de facto, no século XVI, o tema da existência de Deus era uma não questão. No entanto, o sentir do orante pode apresentar-se com outro matiz: basta pensar em Santa Teresa do Menino Jesus e como a sua Noite foi passada na “mesa dos incrédulos” duvidando sobre a existência do Céu (cf. Ms C 5r-7v. Cf. AYALA CHANGA, Danilo – *La noche oscura en la experiencia de Teresa de Lisieux*. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – *ACTAS DEL II CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA*, Ávila, 3-9 Septiembre 2018 – *Noche Oscura de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2019, pp. 397-408). No entanto, e de acordo com Federico Ruiz, a experiência narrada por João da Cruz conduz sempre à negação do Homem e à afirmação de Deus. É, pois, distinta da experiência moderna que pretende aniquilar Deus para afirmar o Homem (cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, pp. 607-608).

moral ou psíquico, mas o teologal²⁰⁵. João da Cruz explica deste modo: «Assim a alma, nesta purificação, conhece que ama a Deus e que daria mil vidas por Ele (...), mas isto, em vez de lhe trazer alívio, ainda lhe aumenta a pena. Ama-o muito, pois não repara em mais nada senão em Deus, mas, vendo-se tão cheia de misérias, não pode acreditar que Deus a ame, ou que tenha ou possa vir a ter razões para isso» (2N 7,7). De notar que o processo descrito por João da Cruz não é fruto de um mero conhecimento intelectual ou especulativo. É vida, foi a sua vida e o modo como lidou com situações existencialmente complexas e adversas que o levaram a um «conhecimento que é mais que verbal, em que cada sílaba foi paga com sangue»²⁰⁶.

A Noite leva a que todas as seguranças do orante se esvançam e se desfaçam como fumo²⁰⁷. No entanto, dela resultam frutos muito positivos relativos a um maior conhecimento de Deus e do orante. Na verdade, na Noite o orante entra em contacto próximo com Deus. A comunicação é numa verdade maior, que leva o orante a compreender a transcendência de Deus, a Sua infinitude. Tal origina a queda de seguranças falsas, de falsas imagens de Deus, de medos infundados. O interlocutor é o Deus verdadeiro e não um qualquer deus feito à imagem e semelhança do orante; é o Deus que ilumina o orante no mais íntimo de si, fazendo-o ver a sua verdade profunda, repleta de inconstância. Mas é a partir daqui que se dá a transformação plena do orante, a sua divinização²⁰⁸.

A Noite – de forma mais correta, as Noites –, no dizer de Juan Antonio Marcos, são “lugares” pelos quais o orante passa para chegar ao destino, para chegar à meta para onde caminha²⁰⁹. Por meio dela o orante descobre em si um abismo que antes não reconhecia, que o conduz a uma inversão de valores e de posicionamento²¹⁰. Tal acontece porque o orante compreende que as ideias, os sentimentos e gostos sobre Deus não são mais que falsas imagens do verdadeiro Deus, sempre Transcendente²¹¹. Diz João da Cruz: «nenhuma forma ou notícia sobrenatural que a memória possa compreender é Deus, e de

²⁰⁵ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal, p. 257.

²⁰⁶ MATHEW, Iain – El Dios de la “Noche”, p. 167.

²⁰⁷ Cf. CASTRO SANCHÉZ, Secundino – Cristo, Señor de la noche, pp. 146-147.

²⁰⁸ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal, pp. 260-261. Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *S. Juan de la Cruz: Temas fundamentales - II*, pp. 152-156.

²⁰⁹ Cf. MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – *Un viaje a la libertad*, p. 23.

²¹⁰ Cf. MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – *Un viaje a la libertad*, pp. 63-64.

²¹¹ Cf. MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – *Un viaje a la libertad*, p. 188. Relativamente ao tema da transcendência de Deus em João da Cruz: cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *S. Juan de la Cruz: Temas fundamentales - I*, pp. 128-133.

tudo o que não é Deus há-de a alma libertar-se para chegar a Deus» (3S 7,2). E isto porque, de facto, João da Cruz busca instantaneamente o encontro com Deus, o verdadeiro encontro e não, simplesmente, a sensação de encontro²¹².

Na Noite, o orante sofre uma tremenda purificação – um esvaziamento – para que possa ser transformado no Filho de Deus – para que possa ser plenificado²¹³. De facto, o caminho percorrido aproxima o orante da meta a que se encontra chamado e que se começa a vislumbrar: unir-se a Deus²¹⁴. É a união transformante que vai fazer do Homem aquilo para que foi, desde sempre vocacionado: filho no Filho; de outra forma, e de maneira mais direta, a divinização²¹⁵. Como dissemos quando nos detivemos nas personagens, o Homem tem, para João da Cruz, uma vocação clara: a união de amor com Deus. João colhe esta intuição da Sagrada Escritura, do capítulo 17 do Evangelho segundo São João²¹⁶. Esta união transformante une o Homem com Deus, com Cristo, que plenifica a vida humana, ou, no dizer do Concílio Vaticano II, torna a vida humana verdadeiramente humana ao revelar o Homem a si próprio (cf. GS 22). João di-lo de forma mais clara: «Nele [no estado de união transformante] realiza-se uma fusão tão forte entre as duas naturezas e uma tal comunicação da divina à humana que, sem nenhuma delas mudar o seu ser, cada uma parece Deus» (CB 22,5).

João da Cruz não nega nunca a importância do esforço e compromisso humano no processo de união do Homem com Deus, numa busca contínua do orante pela vontade de Deus e para a incarnar na sua vida²¹⁷. No entanto, é fundamental ter presente que no pensamento de João da Cruz é Deus quem opera a união, que é Ele quem diviniza o Homem, é Ele quem une o Homem consigo²¹⁸. Esta união transformante aparece como prolongamento e coroamento da vida teológica, que se alcança através da contemplação, definida por João como um exercício de alto nível da fé, da esperança e da caridade. É

²¹² Cf. MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, p. 233.

²¹³ Cf. CASTRO SANCHEZ, Secundino – *Cristo, Señor de la noche*, pp. 143-144. Cf. MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – *Un viaje a la libertad*, p. 66.

²¹⁴ Cf. MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – *Un viaje a la libertad*, p. 274.

²¹⁵ Cf. AYALA CHANGA, Danilo – *El proceso de humanización (divinización) en la Subida del Monte Carmelo*. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – *ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA*, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, pp. 318-319.

²¹⁶ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Síntesis doctrinal*, pp. 225-226.

²¹⁷ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1995, p. 183.

²¹⁸ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 383.

mais, muito mais do que a simples contemplação filosófica – um conhecimento intuitivo de uma verdade. Para João, o sentido místico da contemplação, aquilo que efetivamente transforma o Homem em Deus é a notícia de amor que Deus provoca no Homem, quando se lhe manifesta, ainda que de forma obscura. De facto, o paradigma altera-se: não é ver a verdade mas, sim, sentir-se olhado com amor²¹⁹. Deste modo, «se a contemplação é, pois, num sentido, o olhar do homem a Deus, a união será, noutro mais profundo, o olhar de Deus ao homem»²²⁰. Para ilustrar tal processo João da Cruz explica:

«Nesta transformação, é o próprio Espírito Santo que a aspira no Pai e no Filho a fim de a unir consigo. Na verdade, a transformação não seria verdadeira e total se a alma não se transformasse nas três Pessoas da Santíssima Trindade de forma tão visível e clara. (...) E não se tenha por impossível que a alma chegue a uma coisa tão alta, isto é, que aspire em Deus por participação tal como Deus aspira nela. Uma vez que Deus lhe concedeu a mercê de uni-la à Santíssima Trindade, onde a alma se torna divina e Deus por participação, não é de acreditar que tenha realizado também em Deus toda a sua obra quanto ao entendimento, notícia e amor? Ou melhor dizendo: não terá realizado tudo em união com a Santíssima Trindade e como a Santíssima Trindade? Contudo, realiza-o por comunicação e participação, pois é Deus quem opera tudo na alma. De facto, estar transformada nas três Pessoas da Santíssima Trindade significa que a alma é semelhante a Deus na força, na sabedoria e no amor» (CB 39,3-4)

Esta temática encontra-se plasmada na obra *Chama de Amor Viva*. Poder-se-ia resumir esta obra numa frase: o autor teve uma experiência do amor de Deus, um fogo de amor divino e, uma vez que o autor era também poeta, fez umas canções onde canta essa experiência. E, como era também mestre de vida cristã, comentou-as e delas saiu um ardente testemunho do amor de Deus que completa a sua doutrina espiritual.

O tema central da obra está expresso no título que João da Cruz lhe dá: «Explicação das canções que falam da mui íntima e qualificada união e transformação da alma em Deus». Também no prólogo expõe o seu intento:

«Apesar de já termos explicado nas canções anteriores [no Cântico Espiritual] o mais alto grau de perfeição a que nesta vida se pode chegar, que é a transformação em Deus, todavia estas [na *Chama de Amor Viva*] falam do amor mais qualificado e perfeito nesse estado de transformação. É certo que umas e outras falam do mesmo estado de transformação, e daí não se pode passar enquanto tal; mas, como digo, com o tempo e o exercício pode qualificar-se e consubstanciar-se muito mais o amor.» (ChB Pról.,3)

Do excerto citado, conclui-se que já não existe caminho a percorrer. A meta foi já alcançada: a união transformante, que corresponde ao mais alto estado em que na vida

²¹⁹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal, pp. 273-274.

²²⁰ MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – *Un viaje a la libertad*, p. 243.

terrena o orante pode chegar. Nesta obra, contudo, João da Cruz vai mais além do momento da união; nela, de facto, o Doutor Místico descreve o estado de divinização da alma²²¹. João da Cruz canta a festa do Espírito Santo no centro da alma, no mais profundo centro do Homem²²², bem como uma certa tensão causada pelo facto de o orante esperar gozar em plenitude os deleites/gozos de que já goza. João da Cruz canta ainda a presença da Trindade no Homem e os efeitos que produz nele, afirmando ainda que o Homem vive, pela sua união a Cristo, dentro da Trindade e participa da vida íntima de Deus. Por fim, a transformação da pessoa é tal que o seu entendimento e vontade são movidos por Deus de uma forma inefável, sendo este estado um autêntico céu antecipado na terra²²³. O Doutor Místico expressa assim o que acontece neste estado: «Tudo quanto se possa dizer nesta canção não chega para explicar o que acontece, porque a transformação da alma em Deus é indizível. Tudo se resume nestas palavras: a alma está transformada em Deus de Deus, porque participa d'Ele e dos Seus atributos» (ChB 3,8).

Esta obra, mais do que a purificação do Homem ou da sua união com Deus, trata, sobretudo da glorificação do Homem²²⁴. O livro e o símbolo foram escritos para que se creia em Deus e nas maravilhas que Ele, por graça, opera. É um testemunho sobre a misteriosa inabitação trinitária do Homem. João da Cruz canta a obra que o Espírito faz no orante, canta a obra da Trindade que o habita, canta a experiência da divinização do Homem em Cristo até que atinge o clímax com o matrimónio espiritual entre o orante e o Verbo. É o livro da perfeição cristã, onde o Homem se supera, com a ajuda da graça, porque recebe a graça de amar como é amado²²⁵.

1.3. Mística

João da Cruz é, desde 1926, reconhecido pela Igreja como Doutor Místico, que nele reconhece «o grande mestre da verdade viva sobre Deus e o homem»²²⁶. Mas antes

²²¹ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Iniciación a S. Juan de la Cruz: Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, pp. 207-208.

²²² A propósito da metáfora do «mais profundo centro»: cf. MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – *Un viaje a la libertad*, pp. 52-53.

²²³ Cf. CASTRO MARTÍNEZ, Gabriel – Llama de Amor Viva. In ROS GARCÍA, Salvador, coord. – *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1991, pp. 510-513.

²²⁴ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, pp. 261-262.

²²⁵ Cf. CASTRO MARTÍNEZ, Gabriel – Llama de Amor Viva, pp. 528-529.

²²⁶ IGREJA CATÓLICA. Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Segoviae, in honorem Sancti Ioannis a Cruce habita*, n.º 9: [Homilia de 4 de novembro de 1982]. AAS. 75:1 (1983) 298.

de nos adentrarmos sobre a sua experiência mística é necessário começar por clarificar o que se entende por mística. Como primeira nota, é necessário afirmar que o termo místico é um termo polissémico, que sofreu cambiantes de significado ao longo da História, sendo hoje aplicado a vários âmbitos do saber com uma grande multiplicidade de conotações²²⁷. Quando empregamos o termo mística, não nos referimos ao sentido comum do termo que faz coincidir mística com fenómenos extraordinários²²⁸. Está para além do âmbito deste trabalho a consideração sobre a qualidade e frequência de tais fenómenos na vida de João da Cruz, algo que o próprio não releva, mantendo-se sempre muito reservado sobre tais temas, a que não dá, e urge a que não se dê, demasiada importância²²⁹.

A mística, pois, a autêntica mística é dom de Deus ao Homem, o apogeu do Seu plano de amor sobre o Homem²³⁰. Não consiste num fenómeno reservado a poucos, mas num dom de Deus a todos²³¹, ainda que nem todos desenvolvam esse dom²³². Por isso, ao empregarmos o termo “mística” estamos a manifestar um «conhecimento experiencial e uma vivência de amor»²³³. Entendemos por mística «uma experiência de Deus, imanente e transcendente, por via do conhecimento e do amor atuados pelo Espírito Santo»²³⁴. Deste modo, neste apartado sempre que surja a palavra mística esta pode ser compreendida como experiência de Deus. Iain Mathew ajuda a clarificar a questão:

«Quando João busca uma ‘experiência de Deus’ começa por explicar o que é que entende por isso de ‘experiência’. Não se trata de ‘sentir’, em contraposição a ‘não sentir’; trata-se de ‘realidade’ em contraposição a ‘pura teoria’. Não busca uma espécie de injeção que anime um dia triste; busca uma pessoa com quem estar contente ainda que o dia seja triste. (...) Ou seja, João não busca um encontro ‘sentido’, senão simplesmente um encontro»²³⁵.

²²⁷ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan – *El fenómeno místico. Estudio comparado*, pp. 17-24.

²²⁸ A Infopédia, dicionário online da Porto Editora, apresenta como definição possível de mística o «conjunto de práticas conducentes ao êxtase» (Mística. In *Infopédia*. <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa-ao/m%C3%ADstica> (consultado a 27.10.2021)).

²²⁹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, pp. 49-50.

²³⁰ Cf. JIMÉNEZ-DUQUE, Baldomero – *Experiencia y Teología*. In GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario; RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente, coord. – *ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA*, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Pensamiento*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 3, p. 166.

²³¹ Cf. NORBERT UBARRI, Miguel – *Para venir a saberlo todo no quieras saber algo en nada. Claves de lectura filológico-teológicas para las poesías de San Juan de la Cruz*, p.13.

²³² João da Cruz identifica o motivo para tal: o dom livremente concedido por Deus tem de ser, também, livremente acolhido e desenvolvido por cada Homem (cf. ChB2,27): cf. MARTÍN VELASCO, Juan – *El fenómeno místico. Estudio comparado*, pp. 447-448.

²³³ ARÓSTEGUI GAMBOA, Luis – *Experiencia mística*. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, p. 438-439.

²³⁴ RUIZ SALVADOR, Federico – *Introdução geral*. In S. JOÃO DA CRUZ – *Obras Completas*. 6ª ed. Avesadas: Edições Carmelo, 2005, p. 31.

²³⁵ MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, p. 155.

Uma outra nota importante prende-se com a metodologia utilizada pelo autor. Ao não escrever de um modo (claramente) autobiográfico, João da Cruz escolhe escrever de modo simbólico, lírico, teológico e espiritual. Deste modo, reorganiza a experiência própria de modo a que esta ganhe outra amplitude por integrar nela a experiência de outros, bem como uma releitura tipológica bíblica²³⁶, resultando numa experiência que não apenas é autobiográfica, como também enriquecida e generalizada²³⁷.

É ainda conveniente ter presente a tensão teólogo-místico. Tensão não significa oposição, bem pelo contrário, pois João da Cruz integra as duas facetas: «a teologia presta conteúdo e perspicácia mental ao seu misticismo, enquanto o misticismo faz mais real e próxima ao mistério cristão a sua teologia»²³⁸. Tal síntese redundava num sistema que potencia a perfeição psicológica, ética, experimental e teológica – o seu contributo original e mais sublinhado, que permite que as relações com o mundo não se encontrem desligadas mas integradas noutras categorias fundamentais do seu pensamento²³⁹.

1.3.1. Considerações gerais

Juntamente com Teresa de Jesus, João da Cruz é um dos mais significativos representantes da mística espanhola do século XVI, em que a sua mística «adquire uma capacidade de análise psicológica da experiência, uma beleza poética na expressão e um rigor e uma precisão na reflexão teológica que os converte em marcos da história da mística cristã e universal»²⁴⁰. Desde o início que João da Cruz foi sempre visto mais como místico do que como um simples asceta²⁴¹. De facto, a experiência mística que viveu, que apresentou e desenvolveu não corresponde a uma questão de moralidade ou de boas obras, mas antes a uma experiência de gratuidade e de liberdade, a uma experiência promotora

²³⁶ A este propósito atenda-se ao Prólogo do Cântico Espiritual: «Não me fiarei de experiência pessoal alguma que haja vivido, nem tampouco do que tenha visto noutras pessoas espirituais ou delas ouvido. Ainda que aproveite alguma destas coisas, tudo será confirmado e explicado com citações da Sagrada Escritura, pelo menos naquilo que parecer mais difícil de compreender» (CBPról.,4). Cf. MARTÍN VELASCO, Juan – *El fenómeno místico. Estudio comparado*, pp. 207-208; 220-221.

²³⁷ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 51.

²³⁸ RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 286.

²³⁹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, pp. 282-287.

²⁴⁰ MARTÍN VELASCO, Juan – *El fenómeno místico. Estudio comparado*, pp. 216-217.

²⁴¹ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 16.

de vínculo mais do que de perfeccionismo moral²⁴², sendo a liberdade um dos grandes temas da mística sanjoanina²⁴³.

Na sua mística encontram-se patentes sempre três fatores: Deus e os mistérios da Revelação como conteúdo, a percepção do sujeito enquanto experiência e a ação do Espírito que habilita o orante para receber e cooperar. Com os seus escritos – poesia²⁴⁴ e comentários – João da Cruz manifesta um só propósito: transmitir o conteúdo da experiência mística que viveu²⁴⁵.

A mística cristã corresponde à vivência da «presença existente e divinizante de Deus»²⁴⁶ nos cristãos. Tal manifesta um caráter universal da mística cristã que não consistirá, pois, num dom de poucos, mas na graça dada a todos e que em alguns é desenvolvida em plenitude: os místicos²⁴⁷. João da Cruz segue esta linha ao afirmar a mística como uma modalidade da vida teologal que leva o orante à união com Deus²⁴⁸. De facto, de acordo com o seu pensamento, a experiência de Deus dá-se aquando do exercício das virtudes teologais²⁴⁹, uma vez que, para João da Cruz, só a fé oferece a verdadeira experiência de Deus, que não se compadece com simples sentimentos e/ou gostos (cf. 2S 9,3)²⁵⁰. Deste modo, a mística de João da Cruz está fundada inteiramente sobre as verdades reveladas²⁵¹, encontrando-se a sua mística totalmente imersa pela fé, sendo na fé que ela se desenvolve (cf. 2S 1,1)²⁵².

Relativamente a este tema, Federico Ruiz apresenta duas considerações relevantes que não são demais sublinhar. Em primeiro lugar, recorda que o enfoque de João da Cruz

²⁴² Cf. MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – En el vínculo está la libertad. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, p. 634.

²⁴³ Cf. MCGINN, Bernard – The tradition of mystical darkness and John of the Cross, p. 133.

²⁴⁴ «A poesia de São João da Cruz é a expressão da experiência mais quintessencial. Na poesia tenta comunicar a experiência por via racional, através de símbolos e imagens» (NORBERT UBARRI, Miguel – *Para venir a saberlo todo no quieras saber algo en nada. Claves de lectura filológico-teológicas para las poesías de San Juan de la Cruz*, p. 59).

²⁴⁵ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – Introdução geral. In S. JOÃO DA CRUZ – *Obras Completas*, p. 31.

²⁴⁶ JIMÉNEZ-DUQUE, Baldomero – *Experiencia y Teología*, p. 168.

²⁴⁷ Cf. JIMÉNEZ-DUQUE, Baldomero – *Experiencia y Teología*, pp. 168-169.

²⁴⁸ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Síntesis doctrinal*, p. 268.

²⁴⁹ Cf. MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, p. 179.

²⁵⁰ Cf. MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, p. 167.

²⁵¹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 364.

²⁵² Cf. MARTÍN VELASCO, Juan – *El fenómeno místico. Estudio comparado*, pp. 275-276.

está em Deus e não na experiência, de modo a garantir que não se inverta o movimento teologal centrando-se o orante em si mesmo, nos seus sentimentos e atitudes. A segunda nota, relaciona-se com o facto de a expressão experiência de Deus, no pensamento de João da Cruz, acentua Aquele que foi experimentado – Deus – e não tanto a experiência subjetiva resultante de tal encontro²⁵³. De facto, para João da Cruz, o importante não é a consciência que se tem da mística; o deveras importante é antes a qualidade da comunicação do orante com Deus. A este nível, é suficiente recordar que existem, para João da Cruz, formas de união com Deus que são passivas e místicas, onde a consciência não apresenta um papel relevante, como é o caso da Noite passiva do espírito²⁵⁴.

Para João da Cruz «a experiência mística é, antes de tudo, relação imediata com o mistério»²⁵⁵. Mas a mística de João pode ser condensada na palavra contemplação, que no pensamento joanino é uma palavra plurisemântica:

- O ato místico ou a experiência;
- Uma forma de oração ou vida teologal superior;
- As acima mencionadas ocorrendo simultaneamente²⁵⁶.

Ainda que tivesse o propósito de apresentar sistematicamente o que entende por contemplação, o facto é que João da Cruz não o fez. Contudo, ao longo da sua obra apresenta alguns traços que permitem aclarar o conceito. No Primeiro Livro da Noite Escura, diz: «a contemplação não é mais do que uma infusão secreta, pacífica e amorosa de Deus, que, se lho permitirem, inflama a alma em espírito de amor» (1N 10,6). Já no Segundo Livro da Noite Escura afirma que a «contemplação [é] ciência de amor, que, como dissemos, é ciência infusa e amorosa de Deus. Ela vai iluminando e enamorando a alma ao mesmo tempo» (2N 18,5). Ainda no Segundo Livro da Noite Escura afirma:

«Por meio dela [da contemplação], Deus ensina secretamente a alma e instrui-a na perfeição do amor sem que ela faça alguma coisa ou a entenda. Esta contemplação infusa, enquanto sabedoria amorosa de Deus, causa dois importantes efeitos na alma: purificando-a e iluminando-a, dispõe-na para a união de amor com Deus. Por isso, a mesma amorosa sabedoria que purifica os espíritos bem-aventurados, iluminando-os, é a que aqui purifica e ilumina a alma» (2N 5,1).

²⁵³ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 278.

²⁵⁴ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Síntesis doctrinal*, p. 272.

²⁵⁵ SICARI, Antonio – Juan de la Cruz, San. In BORRIELLO, Luigi [et al.], dir. – *Diccionario de Mística*. Madrid: San Pablo, 2002, p. 1003.

²⁵⁶ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Síntesis doctrinal*, p. 273.

Das três citações apresentadas são identificáveis alguns elementos essenciais. O primeiro consiste no elemento da passividade, da infusão, em que se destaca a primazia da ação de Deus que se revela e suscita a capacidade de ser acolhido pelo orante. A este sentido junta-se a passividade no modo de conhecer e amar. Já os termos sabedoria, notícia amorosa, conhecimento e amor indicam a atuação integral do Homem no único ato de comunhão provocado por Deus. O último elemento de destaque prende-se com a obscuridade na percepção da ação de Deus sobre o orante e na inefabilidade que tal experiência acarreta²⁵⁷. Martín Velasco, recolhendo os contributos de João da Cruz e cruzando-os com os de Teresa de Jesus, sintetiza a experiência mística vista como contemplação:

«Ato único, simples, do espírito em que coincidem a consciência, a notícia e o amor infundido pelo “objeto” mesmo da contemplação, por Deus, na alma e, por tanto, passivo, que tem lugar na noite, é dizer, na obscuridade dos sentidos e da inteligência discursiva, que se desenvolve, pois, no interior da fé e que liberta no sujeito um dinamismo espiritual novo»²⁵⁸.

Mas a contemplação não consiste num fim em si próprio. Para João da Cruz, a verdadeira contemplação mística é aquela que leva o orante à união transformante com Deus, é aquela que faz o orante participar de Deus Trindade²⁵⁹. A união, no pensamento do Doutor Místico, surge, fundamentalmente, de sob duas formas: natural e sobrenatural. Explica João da Cruz:

«Para entender, portanto, de que união estamos a falar, tenha-se em conta que Deus mora e está substancialmente presente em todas as almas, nem que seja a do maior pecador do mundo. Esta forma de união é a que existe sempre entre Deus e as criaturas. É por meio dela que Deus lhes vai conservando o seu ser, porque, se assim não fosse, logo se extinguiriam e deixariam de existir.

Portanto, quando falamos de união da alma com Deus, não nos estamos a referir à substancial, pois ela existe sempre, mas àquela união e transformação da alma em Deus que se dá só quando há semelhança de amor. Esta chamar-se-á *união de semelhança*, tal como aquela *união essencial* ou *substancial*. Aquela é *natural*; esta *sobrenatural*. Esta só se dá quando as duas vontades, a da alma e a de Deus, forem iguais, isto é, em que nada existe numa que contradiga a outra. Assim, quando a alma retirar de si tudo o que contraria e não coincide com a vontade divina, unir-se-á com Deus por amor» (2S 5,3).

²⁵⁷ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *S. Juan de la Cruz: Temas fundamentales - II*, pp. 65-70.

²⁵⁸ MARTÍN VELASCO, Juan – *El fenómeno místico. Estudio comparado*, p. 364.

²⁵⁹ Cf. IGREJA CATÓLICA. Papa, 2005-2013 (Bento XVI) – *Audiência Geral*: [Discurso de 16 de fevereiro de 2011]. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110216.html (consultado a 19.08.2021).

A união que a João da Cruz se refere ao longo das suas obras é a segunda, a que corresponde à união transformante, à união por semelhança de vontades. Esta união consiste numa parte integrante da experiência mística: a relação que nela se origina diz a presença do Mistério de Deus na vida do Homem e é realizada na Noite, por meio das virtudes teologais. Tal união de vontades, fruto, portanto, da presença obscura de Deus, conduz o orante a uma entrega total de si a Deus – sem que disso tenha o Homem plena consciência – no que redundará num progressivo processo que liberta o Homem de tudo quanto o afasta do seu centro, reconciliando-o com o próprio ser²⁶⁰. Deste modo, a união transformante que João da Cruz preconiza manifesta, no fundo, uma experiência valorativa do próprio Deus:

«O importante da experiência mística não é, pois, nem a consciência, nem a *fruitio*, o gozo da união. Por isso são João da Cruz repete uma e outra vez que a união se realiza por fé, pelo amor, e concretiza essa união na união de vontades, de forma que a vontade da pessoa se identifique com a vontade de Deus. O decisivo é, pois, a preferência por Deus, que é o verdadeiramente preferível por ser o sumamente valioso, a Bondade mesma»²⁶¹.

Na experiência mística há como que um duplo movimento: o amor do Homem que busca Deus e o amor de Deus que procura o Homem, convertendo-se este amor na força de atração e causa de movimento²⁶². Este movimento de atração e de união do orante a Deus pode manifestar-se, em alguns casos, em fenómenos extraordinários. Como manifestámos, para João da Cruz o fundamental consiste na experiência teologal e não na fenomenologia mística. Contudo, é necessário recordar dois vetores antagónicos mas contemporâneos da sociedade do século XVI: o anseio pelos fenómenos extraordinários – com a declaração de santidade que, para quem se colocava neste polo, trazia associada –, e as dúvidas e suspeitas que tais fenómenos causavam, especialmente no âmbito da hierarquia da Igreja²⁶³. Para João da Cruz, a verdade não se encontra nem num polo nem noutro. Não rejeita perentoriamente tais fenómenos nem tampouco os aceita sem mais como sendo de Deus. Discerne a sua veracidade tendo por base o enraizamento dos mesmos no dinamismo da vida teologal²⁶⁴.

²⁶⁰ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan – *El fenómeno místico. Estudio comparado*, pp. 393-399.

²⁶¹ MARTÍN VELASCO, Juan – *El fenómeno místico. Estudio comparado*, p. 454.

²⁶² Cf. MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – *Un viaje a la libertad*, p. 200.

²⁶³ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Síntesis doctrinal*, p. 276.

²⁶⁴ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Arrobamiento/s*. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 126-127.

No que concerne às comunicações por via sobrenatural (visões, revelações, locuções, etc.) João da Cruz, não deixa de alertar para o carácter marginal e para os riscos que elas apresentam²⁶⁵, sendo esta postura manifestamente inovadora face à posição contemporânea relativamente a tais fenómenos²⁶⁶. Afirmar ele: «Não demos grande importância a estas comunicações. Saibamos antes guiar com fortaleza a vontade para Deus, cumprindo a Sua lei e os Seus santos conselhos com perfeição. Porque esta é a sabedoria dos Santos: contentemo-nos em saber os mistérios e as verdades na simplicidade e verdade com que a Igreja os propõe» (2S 29,12), uma vez que tais comunicações nada acrescentam à Revelação (cf. 2S 22,2-7). Este elemento reveste-se de particular importância porque dos seus escritos é possível depreender uma vivência de tais experiências²⁶⁷. Efetivamente, João da Cruz está convicto de que Deus pode conceder tais graças sobrenaturais por motivos pedagógicos (cf. 2S 17); no entanto, não valoriza este tipo de comunicações porque crê que Deus tem outras formas mais seguras, ricas e eficazes de se comunicar²⁶⁸.

É necessária ainda uma nota relativa a uma distinção tradicional no âmbito da mística. A tradição espiritual distinguiu ao longo do tempo o que foi apelidado de mística de interiorização e de elevação. A primeira considera as criaturas como obstáculo para a união, posição rejeitada pelos defensores da segunda. Os primeiros atendem no movimento místico como uma descida do orante ao mais profundo de si mesmo, enquanto os segundos o consideram como uma elevação da alma a Deus por meio de Cristo. Os primeiros defendem a contemplação da essência divina ao passo que nos segundos a contemplação é contemplação da verdade divina²⁶⁹. Federico Ruiz alerta para o facto de não ser possível reduzir João da Cruz a uma ou outra escola sob pena de deformar o seu pensamento e figura²⁷⁰. De facto, Federico Ruiz defende que ambas as tendências estão patentes no processo místico de João da Cruz que apresenta dois momentos: um primeiro de concentração – de aprofundamento e interiorização – a que se segue a etapa da

²⁶⁵ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal, pp. 277-278.

²⁶⁶ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Iniciación a S. Juan de la Cruz: Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, p. 105.

²⁶⁷ Cf. ARÓSTEGUI GAMBOA, Luis – *Experiencia mística*, pp. 447-448.

²⁶⁸ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal, p. 278.

²⁶⁹ Cf. SANSON, Henri – *El Espíritu humano según San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial Rialph, 1962, pp. 53-60.

²⁷⁰ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, pp. 484-485.

expansão – onde o autor recorre a todos os recursos da mística de elevação²⁷¹. De facto, a mística de João da Cruz não alheia o orante das realidades que o envolvem. Pelo contrário, permite-lhe um uso mais profundo e consciente das realidades criadas por Deus e por Ele colocadas à disposição do Homem²⁷².

Em suma, o Doutor Místico apresenta aos seus leitores a «mística da não mística»²⁷³, desviando a atenção de fenómenos, possíveis mas não necessários, para centrar o olhar na vida cristã ordinária vivida sob a égide das virtudes teologais²⁷⁴. A este propósito veja-se a carta de 12 de outubro de 1589, dirigida a Dona Juana de Pedraza:

«Que mais quer? Que vida ou modo de proceder imagina neste mundo? Que pensa que é servir a Deus, senão evitar o mal, guardando os Seus mandamentos, e seguir a lei de Deus o melhor que pudermos? Havendo isto, terá alguma necessidade de outras apreensões, luzes ou sucos, do céu ou da terra, onde normalmente não faltam tropeços e perigos para a alma, porque, com os seus saberes e apetites se engana e envaidece, e as suas próprias potências a levam a errar? Por isso é uma grande graça quando Deus as obscurece, e empobrece a alma ao ponto de não poder errar por causa delas. E como não se erra, que mais haverá a fazer senão seguir o caminho recto da lei de Deus e da Igreja, **viver só em fé pura e verdadeira, esperança certa e caridade perfeita**, e esperar de lá os nossos bens, vivendo aqui como peregrinos, pobres, desterrados, órfãos, a secas, sem caminho e sem nada, esperando tudo de lá?» (Ct 19)²⁷⁵.

Neste excerto, a uma sua dirigida, João da Cruz refreia o desejo desta por fenómenos extraordinários e centra-a sua atenção no caminho ordinário da vida cristã – guardar os mandamentos, seguir a lei de Deus e da Igreja – mas através da senda das virtudes teologais, caminho seguro, universal e passível de ser percorrido por todos. Por isso poder concluir-se que João da Cruz “não é o místico das graças extraordinárias, sendo antes o místico extraordinário da graça comum”²⁷⁶, dessa graça que a todo o cristão foi concedida no batismo e que todo o batizado está vocacionado a desenvolver e a aprofundar²⁷⁷.

²⁷¹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 485. Já José-Damián Gaitán, sem deixar de reconhecer a importância do elemento mais essencial e metafísico, defende que a mística de João da Cruz vai mais ao encontro da segunda corrente, de cariz mais sponsal e cristocêntrica: cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – “Enamorada del Verbo, Hijo de Dios, su Esposo” (CB 1,2). Algunos nombres y títulos cristológicos en el Cántico Espiritual, pp. 223-224.

²⁷² Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, pp. 393-394.

²⁷³ ARÓSTEGUI GAMBOA, Luis – *Experiencia mística*, p. 452.

²⁷⁴ Cf. ARÓSTEGUI GAMBOA, Luis – *Experiencia mística*, pp. 450-452.

²⁷⁵ O negrito é nosso.

²⁷⁶ Citação oral de Federico Ruiz.

²⁷⁷ Cf. NORBERT UBARRI, Miguel – *Para venir a saberlo todo no quieras saber algo en nada. Claves de lectura filológico-teológicas para las poesías de San Juan de la Cruz*, pp. 13-15.

1.3.2. Cristo, o centro da mística joanina

Autores existem que defendem que João da Cruz, mais do que uma testemunha qualificada da mística cristã, é uma testemunha da mística universal, justificando assim o atrativo que fiéis de todas as confissões religiosas, e inclusive pessoas sem qualquer afiliação religiosa, por ele manifestam²⁷⁸. De facto, quando confrontados com algumas afirmações das suas obras, alguns autores falharam em ver a articulação que existe entre a experiência mística de Deus vivida pelo Doutor Místico e a relação com Cristo²⁷⁹. Sem negar a abrangência da experiência mística de João da Cruz, colocamo-nos ao lado dos que sustentam que a experiência joanina é essencial e originariamente cristã. De facto, Deus – e o Deus cristão, porque João da Cruz não tem outro – é o centro da vida, e por isso, da mística – que não é mais do que a comunhão com Deus Uno-Trino²⁸⁰ – de João da Cruz²⁸¹. No entanto, e como bem expõe Hans Urs Von Balthasar:

«Está, pois, claro que a mística de João da Cruz é diretamente cristocêntrica e só mediante Cristo é teocêntrica; que não é uma mística filosófica senão teológica, fundada na imitação de Cristo; e que nela todas as palavras do Antigo e Novo Testamento se ordenam concentricamente em torno da aniquilação do Verbo de Deus na cruz. João é um grande enamorado e conhecedor da Bíblia, cita-a de uma maneira inteiramente pessoal e olhando sempre à essência, mas a eleição das citações, incluindo as do Antigo Testamento, está determinada pela experiência existencial da morte de amor na cruz e pela imitação na graça orientada à cruz (ou às suas prefigurações no Antigo Testamento)»²⁸².

A presença de Cristo é uma constante em toda a obra literária de João da Cruz e no processo espiritual que esta encerra²⁸³. Destacam-se, no entanto, dois capítulos absolutamente centrais e determinantes para o pensamento cristológico do autor: os capítulos 7 e 22 do Segundo Livro da Subida do Monte Carmelo, onde se aborda a

²⁷⁸ Cf. BARUZI, Jean – *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, p. 246. Cf. NIETO SANJUÁN, José Carlos – *Místico, poeta, rebelde, santo: En torno a San Juan de la Cruz*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 216.

²⁷⁹ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan – *El fenómeno místico. Estudio comparado*, pp. 223-229.

²⁸⁰ Cf. SICARI, Antonio – *Juan de la Cruz, San*, p. 1004.

²⁸¹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 328.

²⁸² VON BALTHASAR, Hans Urs – *Gloria: una estética teológica. Vol. III: Estilos laicales*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986, p. 171.

²⁸³ Cf. CASTRO SANCHÉZ, Secundino – *La experiencia de Cristo: foco central de la mística*. In RUIZ SALVADOR, Federico, coord. – *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990, pp. 172-184.

existência dolorosa de Cristo – modelo para todos quantos O seguem – e se atende a Cristo como palavra definitiva e plena do Pai, respetivamente²⁸⁴.

O processo espiritual que João da Cruz descreve é desencadeado pela figura de Cristo, sendo Ele figura central e omnipresente durante todo o itinerário²⁸⁵. De facto, o orante vive numa experiência de reciprocidade em que se relacionam duas subjetividades: a de Deus e a do Homem²⁸⁶. Ao longo do processo, e para que o orante se possa unir a Deus, ser-lhe-á pedido que se depure das imagens de Cristo, mas nem por isso se nega a Sua Humanidade nem o recurso às mediações²⁸⁷. De facto, na sua experiência, João da Cruz nunca dispensa Cristo, único meio de união com o Pai²⁸⁸. Antes pelo contrário, o Doutor Místico tem presente que a união com Deus implica a união com o Cristo total, pelo que implica a mediação da Humanidade de Cristo²⁸⁹. Efetivamente, é fundamental ter presente que João da Cruz integra plenamente a dimensão histórica e terrena de Cristo e a Sua condição divina, ainda que, efetivamente, sublinhe mais a dimensão divina e gloriosa²⁹⁰.

Ao mesmo tempo que se refere ao Verbo Incarnado, João da Cruz não deixa de afirmar a necessidade da purificação de todas as imagens de Deus para a união. Ora, tal paradoxo é meramente aparente. É o próprio João da Cruz quem exorta o orante a buscar a imagem viva de Cristo Crucificado que traz dentro de si (cf. 3S 35,5). Este aparente paradoxo perde toda a relevância se se considerar o contributo que Secundino Castro aporta a esta problemática: a categoria de Ressuscitado²⁹¹. Considerando que João da Cruz se refere sempre ao Ressuscitado (cf. CB 37), então o motivo para a urgência da purificação das imagens de Cristo para a união torna-se clara: o Homem não pode captar tal realidade por meio de nenhuma imagem deste mundo, sendo apenas possível que Deus

²⁸⁴ Cf. CASTRO SANCHÉZ, Secundino – Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz. *Teresianum*. Roma. 41:2 (1990) 360.

²⁸⁵ Cf. CASTRO SANCHÉZ, Secundino – Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz, 363.

²⁸⁶ Cf. CUARTAS LONDOÑO, Rómulo – El mirar de Dios: quién es el Hombre para el Amado, pp. 284-285.

²⁸⁷ Cf. CASTRO SANCHÉZ, Secundino – La experiencia de Cristo: foco central de la mística, pp. 186-188; 190-191. Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, pp. 132-136.

²⁸⁸ Cf. MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, p. 201

²⁸⁹ Cf. SEGURA ECHEZARRAGA, Xabier – La mística sponsal del Cántico Espiritual, p. 376.

²⁹⁰ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – “Enamorada del Verbo, Hijo de Dios, su Esposo” (CB 1,2). Algunos nombres y títulos cristológicos en el Cántico Espiritual, p. 234.

²⁹¹ Cf. CASTRO SANCHÉZ, Secundino – “Cristo vivo” en Juan de la Cruz, 442. Cf. CASTRO SANCHÉZ, Secundino – Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz, 363-364.

lha ofereça por meio de imagens transcendentess²⁹². Assim, «a notícia obscura e amorosa na que põe Deus a alma é compatível com a percepção da Humanidade de Jesus na sua condição de ressuscitado, sem forma nem figura. Qualquer tipo destas empobreceria a realidade»²⁹³. Com efeito, para João da Cruz,

«O Deus infinitamente transcendente e incompreensível é o infinitamente concreto em Cristo crucificado. Cristo é a forma concreta da incompreensibilidade do amor de Deus. Se há uma superação de imagens a respeito de Cristo, não é até uma divindade sem Cristo, senão até Cristo vivido “em fé e amor”, quer dizer, no que Ele é mais propriamente. Se se experimentou a Cristo como a revelação do amor de Deus, passaram-se todas as fronteiras de separação e de exclusividade porque se entrou na “substancia” de amor»²⁹⁴.

João da Cruz, mais do oferecer meditações ou preposições de fé relativas a Cristo – como era comum na sua época –, pretende chamar à atenção para um elemento que considera vital: que Cristo é a autocomunicação de Deus e que é necessário que o orante faça espaço interior para O acolher²⁹⁵. Da dolorosa experiência de Toledo, João da Cruz faz a experiência de Jesus como Aquele que está presente (cf. Rm 4), que o acompanha na tribulação, sendo uma companhia que partilha o sofrimento, que derrama as suas mesmas lágrimas (cf. Rm 9) mas que, simultaneamente, torna mais doce com o Seu amor o que tão duro era²⁹⁶.

Existe episódio extraordinário na vida de João da Cruz que pode ajudar a ilustrar este elemento da sua mística. O episódio é relatado pelo seu irmão, Francisco de Yepes, tendo ocorrido por volta do ano de 1590, em Segóvia. João da Cruz havia levado um quadro que representava Cristo carregando a Cruz para a Igreja do Convento de modo a que este pudesse ser reverenciado por um maior número de pessoas. Estando em oração diante de tal quadro, compreendeu o Doutor Místico que o Senhor lhe perguntava o que desejava como recompensa por ter colocado o quadro naquele espaço de maior dignidade²⁹⁷. A resposta de João da Cruz é desconcertante: «Senhor, o que eu quero é que me deis mais trabalhos para sofrer por Vós e que eu seja desprezado»²⁹⁸.

²⁹² Cf. CASTRO SANCHÉZ, Secundino – La experiencia de Cristo: foco central de la mística, pp. 185-186.

²⁹³ CASTRO SANCHÉZ, Secundino – La experiencia de Cristo: foco central de la mística, p. 187.

²⁹⁴ ARÓSTEGUI GAMBOA, Luis – Experiencia mística, p. 450.

²⁹⁵ Cf. MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, p. 184.

²⁹⁶ Cf. MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, p. 194.

²⁹⁷ Cf. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*, p. 698.

²⁹⁸ JESUS SACRAMENTADO, Crisógono de – *Vida de S. João da Cruz*, p. 418. É digna de relevo a nota de rodapé *i* na mesma página da obra citada: Crisógono de Jesus Sacramentado regista o testemunho

Esta resposta – que se tornou um refrão no Carmelo descalço – foi mal compreendida e desfigurada ao longo do tempo²⁹⁹. Não estamos perante uma pessoa com uma patologia psíquica que necessite tratamento. Pelo contrário, deparamo-nos antes com a experiência fundante do místico: o enamoramento louco por Cristo. Daí a dolorosa experiência da Noite, em que Cristo se oculta não O encontrando o orante o seu Amado³⁰⁰. Tal enamoramento conduz, necessariamente, a uma ânsia por viver como Ele, por passar o que Ele passou. Assim sendo, o desejo pelo sofrimento, que os místicos anelam, radica pois não na bondade do sofrimento mas antes na configuração absoluta com o Amado que, na Sua vida, padeceu trabalhos, tormentos e Cruz³⁰¹. Assim se compreende o dito sanjoanino: «O amor não consiste em sentir grandes coisas, mas viver com grande simplicidade e sofrer pelo Amado» (DLA 114) O amor implica, pois, querer assemelhar-se ao Amado, querer passar pelo mesmo por que passou o Amado: «amor cria semelhança entre quem ama e o que é amado» (1S 4,3). Assim, porque o Amado Cristo padeceu trabalhos, tormentos e Cruz (cf. 2S 7,10-11), então João da Cruz, para em tudo se configurar com o Amado, pede para viver e passar o mesmo que Ele passou.

«Recordai a palavra que Eu vos disse: “Um servo não é maior que o seu senhor”. Se me perseguiram a mim, também vos perseguirão» (Jo 15,20). Este fenómeno extraordinário da vida de João da Cruz permite ilustrar como o Doutor Místico assumiu na vida a radicalidade exigida pelo Evangelho. No sermão da Montanha, na última bem-aventurança Jesus afirma: «Felizes sois quando vos insultarem, vos perseguirem e mentindo disserem todo o mal contra vós por causa de mim. Alegrai-vos e exultai, porque a vossa recompensa é grande nos céus, pois do mesmo modo perseguiram os profetas antes de vós» (Mt 5,11-12; cf. Lc 6,22-23). Sem nos determos em aprofundadas exegeses bíblicas – que ultrapassam o nosso âmbito – é suficiente realçar que esta última bem-aventurança manifesta que os discípulos de Jesus têm de contar com a perseguição por

do carmelita João de Jesus Maria – que conheceu João da Cruz – que afirma que este último escutou por três vezes a pergunta do Senhor e que apenas na última ocasião Lhe respondeu, justificando o silêncio pela postura de João da Cruz relativa a este tipo de revelações.

²⁹⁹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 357.

³⁰⁰ Cf. CASTRO SANCHÉZ, Secundino – *Cristo, Señor de la noche*, p. 150.

³⁰¹ Cf. CASTRO SANCHÉZ, Secundino – *Tercera sesión del curso sobre Santa Teresa de Lisieux*. (22.5.2020) min 4:51-6:05. <https://www.youtube.com/watch?v=VhLTcAyN41A> (consultado a 27.08.2021). Sobre a experiência do sofrimento: cf. MARTÍN VELASCO, Juan – *Experiencia de Dios desde la situación y la conciencia de la ausencia*. In GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario; RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente, coord. – *ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA*, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Pensamiento*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 3, pp. 234-327.

causa de Cristo, isto é, que os cristãos podem vir a ser chamados a participar da mesma sorte do seu Mestre, sendo garantido o prémio a quem padecer³⁰². Este episódio permite demonstrar que João da Cruz deseja ser um daqueles que Jesus chama de “felizes”. Deseja participar na mesma sorte do Senhor, deseja sofrer por Ele, por Sua causa e por Seu nome para participar, pois, na promessa de Jesus: a bem-aventurança celeste. Este elemento torna-se mais fascinante quando se compreende que as perseguições sofridas por João da Cruz no final da sua vida se deveram precisamente a invejas, maledicências e calúnias que se levantaram a um homem que só desejava seguir o mais perfeitamente possível a Jesus Cristo.

Iain Mathew sintetiza assim quem é Cristo para João da Cruz:

«“Jesus” não é, em absoluto, algo secundário para este espanhol do século XVI. Claro que João vê a Jesus numa luz particular e isto traz consigo consequências. Atreve-se a apresentá-l’O como modelo da noite mais tétrica, da “horrenda noite”. Independentemente do tipo de sofrimento que se padeça, segundo os textos de João, Jesus já santificou esses abismos. Mesmo que, naturalmente, é possível que Jesus não tenha conhecido certas classes de dor: não conheceu os achaques da idade, nem [a dor] de perder um filho, nem de pecar. Mas mergulhou profundamente em toda a dor. O sofrimento do Filho de Deus, desfeito, desprezado, abandonado e deixado por Deus, abre um refúgio à dor de qualquer pessoa.

A visão de João tem, sem dúvida, as suas consequências. Diz-nos que nunca estamos sós; onde quer que vamos, Jesus já nos precedeu. Jesus, de facto, está ali. O Cristo de João é um Cristo que compreende, é um Cristo que sabe bem o que consiste ser o que sou.

De qualquer modo, se o companheirismo de Jesus chega a tal extremo e o seu amor é tão dinâmico, a visão de João é uma visão que compromete profundamente o crente. Não só para aceitar certas fórmulas de fé sobre Jesus ou para seguir umas regras de conduta, senão para permitir a Jesus que morra e ressuscite na própria vida do crente»³⁰³.

Cristo, para João da Cruz, não é simplesmente fruto de um aprofundado conhecimento teológico. Tem inscrito este elemento, necessariamente, mas Cristo é, para João da Cruz, fruto de uma experiência profunda do Seu mistério e dos dados bíblicos³⁰⁴. João da Cruz interessa-se pela Pessoa de Cristo, pelos aspetos vitais que se enxertam na comunhão teologal e não tanto por considerações doutrinárias³⁰⁵. As canções 10 e 11 do Cântico Espiritual ilustram bem esse conhecimento existencial que o Doutor Místico preconiza (cf. CB 10-11). João escreve porque conclui que «Cristo é muito pouco conhecido dos que se têm por seus amigos. Vemos que andam a procurar n’Ele os seus

³⁰² Cf. LUZ, Ulrich – *El Evangelio según San Mateo I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993, pp. 300-301. Cf. BOVON, François – *El Evangelio según San Lucas I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995, pp. 430-433.

³⁰³ MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, pp. 208-209.

³⁰⁴ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *S. Juan de la Cruz: Temas fundamentales - I*, pp. 196-197.

³⁰⁵ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 123.

gostos e consolações, amando-se muito a si mesmos, e não as suas amarguras e mortes, amando-O muito a Ele» (2S 7,12). O Doutor Místico viveu seguindo a Cristo, identificando-se com a Sua morte e Ressurreição, confessando-O nas suas ações³⁰⁶. «Trata do mistério de Cristo vivo com profundidade e carinho, com vibração contemplativa de irmão, companheiro, amigo, discípulo, adorador»³⁰⁷. João da Cruz faz a experiência profunda de que «o próprio Deus é meu e para mim, porque Cristo é meu e todo para mim» (DLA 26). Por isso continua dizendo: «Então, que pedes e procuras alma minha? Tudo isto é teu e para ti. Não te rebaixes nem olhes às migalhas que caem da mesa do teu Pai. Sai para fora e gloria-te na tua glória; esconde-te nela e goza, pois alcançarás o que o teu coração deseja» (DLA 26). Esta experiência pessoal, totalizadora, dadora de sentido e de plenitude é a experiência que João da Cruz faz de Cristo.

Quem é Cristo, para João da Cruz³⁰⁸? É Aquele no qual Deus lhe deu tudo (cf. DLA 26) e ao qual se deseja configurar plenamente: «*Em primeiro lugar*, mantenha um apetite contínuo de imitar Cristo em tudo, identificando-se com a Sua vida, que deve amar para a saber imitar e comportar-se em tudo como Ele» (1S 13,3). Cristo é a Palavra Única e Última do Pai, o Todo de Deus (cf. 2S 22,3-4). É «Irmão, Companheiro, Mestre, Preço e Prémio» (2S 22,5). Cristo é Esposo e Amado (cf. CB 1,2; 40,7), é por Quem anseia e busca (cf. CB 6,7), é o rosto imediato do Pai (cf. CB 37,6). Tudo isto é Cristo para João da Cruz. Tudo isto é muito mais, pois Cristo é, para João da Cruz, mistério insondável e fonte inexaurível, é novidade absoluta e permanente: «há muito para aprofundar em Cristo, pois Ele é como uma abundante mina com muitas cavidades cheias de riquezas e, por mais que se cave, nunca se lhes encontra fim nem termo; pelo contrário, aqui e além, vão encontrando em cada cavidade novos veios de novas riquezas» (CB 37,4).

³⁰⁶ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 124.

³⁰⁷ RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 124.

³⁰⁸ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 83-84. Cf. DIEZ GONZÁLES, Miguel Ángel – *Pablo en Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1990, p. 301.

CAPÍTULO II – PAULO: DO FARISEU ZELOSO AO DOUTOR DAS GENTES

A reconstituição da cronologia paulina não é uma tarefa simples³⁰⁹. As fontes que lhe servem de base são fundamentalmente duas, não sendo estas plenamente coincidentes³¹⁰: o epistolário, em especial Gal 1,15-23; 2,1-14; Flp 3,5-6; 4,16; 1Cor 7,7; 16,5-8; 2Cor 2,1.9-13;11,32-33; 12,2-4.14.21; 13,1.10; Rom 11,1; 15,22-28 – e os Atos dos Apóstolos, nomeadamente Act 7,58; 8,1-3; 9,1-30; 11,25-30; 12,25; 13,1-28.31. Existem ainda cinco acontecimentos extra-bíblicos que permitem a elaboração uma possível cronologia paulina, a saber:

- A alteração de governador da Judeia, por volta do ano 36 da nossa era, quando Pilatos regressa a Roma, sendo essa uma ocasião propícia para o julgamento e morte de Estevão e a consequente perseguição à Igreja;
- A fome que grassou no reinado de Cláudio (cf. Act 11,28-30) que, apesar de ser um fenómeno prolongado no tempo, se considera que atingiu a região da Judeia aquando do governo de Tibério Júlio Alexandre, entre os anos 46 e 48, devendo ter ocorrido entre essas datas a «visita da fome» feita por Paulo a Jerusalém;
- O édito de expulsão dos judeus de Roma por parte do Imperador Cláudio³¹¹, no ano 49, sendo dessa mesma data o encontro de Áquila e Priscila com Paulo em Corinto (cf. Act 18,2);
- Em Act 18,12, Paulo é levado à presença de Galião, procônsul da Acaia, cargo que este assumiu por volta do ano 52³¹²;

³⁰⁹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*. 2ª ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1992, pp. 23-32.

³¹⁰ Cf. VOUGA, François – *Chronologie Paulinienne*. In MARGUERAT, Daniel, dir. – *Introduction au Nouveau Testament: Son histoire, son écriture, sa théologie*. 4ª ed. Genève: Editions Labor et Fides, 2008, pp. 153; 155.

³¹¹ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*. Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 9-15

³¹² Este facto é suportado ainda pela descoberta, em 1905, da chamada lápide de Delfos, que permite colocar o governo de Galião entre os anos 51-52 (cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*. Porto: Universidade Católica Editora, 2017, p. 23).

- A prisão de Paulo em Jerusalém (cf. Act 24,27) ocorreu durante o serviço de António Félix e Pórcio Festo³¹³, que se sucederam como governadores da Judeia em data incerta mas perto do ano 60 da nossa era³¹⁴.

Dos dados extra-bíblicos apresentados, o governo de Galião é aquele que mais determinante se revela para a reconstituição retrospectiva da biografia paulina³¹⁵. No entanto, não é demais recordar que são várias as datações possíveis e que variam de acordo com os autores. De facto, a datação que os marcos identificados permitem inferir são elas mesmas passíveis de oscilação, pelo que uma datação absoluta e definitiva se encontra fora de qualquer possibilidade real³¹⁶.

O livro dos Atos dos Apóstolos e os escritos paulinos oferecem duas cronologias que não são perfeitamente conciliáveis. No entanto, os dados que as cartas de Paulo oferecem são meros fragmentos que não permitem uma real reconstituição da sua vida. Lucas, nos Atos dos Apóstolos, deseja apresentar uma compreensão teológica da história, de acordo com a sua teologia³¹⁷, o que não retira qualquer credibilidade histórica aos elementos por ele narrados³¹⁸. Por este motivo, e porque é possível uma compaginação entre as duas cronologias desde que se admita que Gal 2,1-10 e Act 15,5-21 correspondem ao mesmo relato³¹⁹, iremos desenvolver a biografia paulina usando quer os dados do epistolário quer os dados lucanos sobre o Apóstolo.

É necessário ainda fazer uma ressalva relativa à estruturação deste capítulo. Os três pontos nos quais este se encontra subdividido podem dar aso a um equívoco que é conveniente esclarecer. Com esta tripartição pretendemos realçar o acontecimento absolutamente fundamental na vida do Apóstolo, o encontro na estrada de Damasco, e a mudança radical daí resultante. Deste modo, colocamos esse acontecimento como o subcapítulo central deste capítulo, servindo de elemento de charneira entre um antes e um depois na vida do Doutor das Gentes que ilustramos com os dois nomes do Apóstolo: o antes, intitulado de Saulo – o hebreu ciente e orgulhoso da sua herança judaica, o fariseu

³¹³ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, pp. 22-23.

³¹⁴ Cf. FITZMYER, Joseph – Vida de San Pablo. In BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland, dir. – *Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972, vol. III, pp. 549-550.

³¹⁵ Cf. FITZMYER, Joseph – Vida de San Pablo, p. 550.

³¹⁶ A título de exemplo, no que respeita às várias datações possíveis: cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 26.

³¹⁷ Cf. VOUGA, François – *Chronologie Paulinienne*, p. 154.

³¹⁸ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 80.

³¹⁹ Cf. VOUGA, François – *Chronologie Paulinienne*, p. 157.

zeloso pela Lei – e o depois, Paulo – o cristão, Apóstolo dos gentios. Contudo é necessário frisar que este antes-e-depois marcado pelo nome não corresponde, em sentido estrito, à realidade³²⁰. Os judeus da diáspora, que – como veremos – era Saulo, tinham por norma dois nomes: um judeu e outro grego³²¹. Efetivamente, o próprio livro dos Atos dos Apóstolos apenas chama o Apóstolo de Saulo até a 13,9, aparecendo só a partir daí o nome de Paulo³²².

Deste modo, e tendo presente o acima referido, neste trabalho a divisão e os títulos atribuídos aos apartados pretendem apenas fazer referência às origens hebraicas do Apóstolo – Saulo – e a sua posterior adesão ao cristianismo – Paulo.

2.1. Saulo

Quando o Apóstolo Paulo se refere, no seu epistolário, às suas origens faz afirmações algo solenes e perentórias: «(...) eu sou israelita, da descendência de Abraão, da tribo de Benjamim» (Rom 11,1); «circuncidado ao oitavo dia, sou da raça de Israel, da tribo de Benjamim, um hebreu descendente de hebreus» (Flp 3,5). Este tipo de afirmações, de acordo com Murphy-O'Connor, traem o Apóstolo ao insinuarem as suas origens da diáspora³²³. É comumente admitido que Saulo terá nascido na cidade helénica de Tarso da Cilícia, numa família judaica de fiel observância, sendo o orgulho com que fala das suas origens judaicas mais fruto da consciência de pertença ao povo eleito do que a um espírito nacionalista³²⁴. Este elemento reveste-se de particular importância dado o ambiente culturalmente desafiante que os judeus da diáspora experienciavam³²⁵ em ordem a não incorrer num sincretismo religioso, mantendo a sua fé incólume das insinuações culturais vigentes³²⁶. A data do seu nascimento desconhece-se, mas estima-se como plausível a primeira década da nossa era, tendo em conta que o Apóstolo é

³²⁰ A este propósito, em especial no que concerne à caracterização da figura de Saulo por parte de Lucas: cf. KOCHENASH, Michael – Better Call Paul “Saul”: Literary Models and a Lukan Innovation. *Journal of Biblical Literature*. 138:2 (2019) 433-449.

³²¹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 34. Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*. 2ª ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1982, p. 36.

³²² Cf. FITZMYER, Joseph – Vida de San Pablo, p. 548.

³²³ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, p. 32.

³²⁴ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 34-35. S. Jerónimo é o responsável pela transmissão de uma história que coloca o Apóstolo a nascer na Judeia, em Giscala, passando a juventude em Tarso. No entanto, esta hipótese carece de valor histórico (cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, pp. 37-39).

³²⁵ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 40-43.

³²⁶ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, pp. 37-39.

chamado de jovem (*νεανίου*) aquando da lapidação de Estevão (cf. Act 7,58) e que se intitula como ancião (*πρεσβύτης*) no bilhete a Filémon (cf. Flm 9)³²⁷. Deste modo, Saulo terá sido contemporâneo de Jesus. Relativamente à sua família, a única informação de que dispomos provém de Act 23,16, onde é dito que Saulo tinha uma irmã e um sobrinho³²⁸.

Quanto à origem social, a questão não é clara. Ainda que se apresente como um trabalhador itinerante (cf. 1Ts 2,9; 2Ts 3,7-9; 1Cor 4,12), Lucas apresenta o Apóstolo como cidadão romano desde o nascimento (cf. Act 22,25-29; 16,37; 23,27). Mesmo que persistam algumas questões sobre quando e como a cidadania foi adquirida pela família do Apóstolo, estas não são suficientes para colocar em causa a afirmação lucana, que não só se reveste de plausibilidade como não constitui uma impossibilidade histórica³²⁹.

Relativamente à sua formação, é inegável o duplo influxo judeu-grego. Numa primeira fase, em Tarso, Saulo deverá ter tido uma formação propriamente helénica³³⁰, onde não só deverá ter aprendido o grego como também deverá ter tido contacto com clássicos, como Homero e Eurípedes, com a retórica e a filosofia grega, nomeadamente estoica. Contudo, ainda em Tarso, e porque – com grande probabilidade – descendia de uma piedosa família judaica, deverá ainda ter frequentado o ensino sinagoga onde foi iniciado na língua hebraica e aramaica, e onde, provavelmente, teve acesso à Septuaginta³³¹. Tarso fornece, assim, a dimensão grega do pensamento de Paulo, que se torna manifesta no seu epistolário³³².

Saulo deve ter-se dirigido a Jerusalém para prosseguir os seus estudos. Lucas, em Act 22,3, coloca na boca do próprio Paulo as seguintes palavras: «sou judeu, nascido em Tarso da Cilícia, mas fui educado nesta cidade [de Jerusalém]». Ainda que haja autores que valorizam este trecho, colocando Saulo a ser educado na cidade Santa desde cedo, outros descartam esta hipótese em absoluto. Seguimos a via-média que, não desconhecendo e contextualizando a perícopa lucana dentro da perspectiva histórico-teológica do autor – que deseja fazer de Paulo um jerusalemita por adoção –, não rejeita que a formação farisaica de Saulo lhe venha do centro espiritual do judaísmo, admitindo

³²⁷ Cf. FITZMYER, Joseph – Vida de San Pablo, p. 551. Relativamente ao termo ancião: cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, pp. 1-4.

³²⁸ Cf. FITZMYER, Joseph – Vida de San Pablo, p. 551.

³²⁹ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, pp. 39-41.

³³⁰ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Tarsos y los orígenes cristianos*, pp. 43-46.

³³¹ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, pp. 47-51.

³³² Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 30.

como plausível a hipótese do Apóstolo ser discípulo de Gamaliel³³³. A ser assim, Saulo deverá ter frequentado a escola de Gamaliel – a escola rabínica de Hillel – uma das duas grandes escolas rabínicas do tempo, juntamente com a de Shamaï, frequentando Saulo a mais cosmopolita e teologicamente mais aberta à cultura das duas³³⁴.

Saulo ter-se-á juntado livremente aos fariseus aquando da sua vinda a Jerusalém. Act 23,6 pode ser considerado de duas formas: ou como um exercício retórico de Lucas³³⁵ ou, diversamente, como um elemento que aporta alguma luz sobre a tradição familiar de Saulo³³⁶. O certo é que o próprio Paulo, na epístola aos Filipenses, diz simplesmente que «no que toca à Lei, fui fariseu» (Flp 3,5), qualificando assim a sua evolução: «(...) no judaísmo ultrapassava muitos dos compatriotas da minha idade, tão zeloso eu era das tradições dos meus pais» (Gal 1,14), numa clara referência ao *modus operandi* farisaico³³⁷. Enquanto fariseu, Saulo terá vivido num ambiente teologicamente aberto³³⁸, onde podia compaginar e integrar o seu transfundo cultural grego. É ainda provável que Saulo se tivesse juntado, simultaneamente, à missão judaica dirigida aos pagãos – prosélitos – que o próprio Evangelho testemunha como prática possível no farisaísmo (cf. Mt 23,15)³³⁹.

Desconhecesse se Saulo foi ou não casado. O celibato, não sendo uma opção comum, não era uma opção impossível no contexto cultural em que o Apóstolo se inseriu. No caso de ter casado, sabe-se que, por volta do ano 50, Paulo não estava ligado a nenhuma mulher, colocando-se duas hipóteses: ou havia enviuvado ou havia abandonado (ou fora abandonado por) a sua mulher³⁴⁰. Murphy-O'Connor considera como plausível a hipótese do casamento – tanto que essa era a norma comportamental assumida pelos fariseus – chegando mesmo a lançar a suposição de que a família do Apóstolo fora vitimada por uma qualquer catástrofe natural cuja responsabilidade Saulo imputava aos cristãos, justificando-se assim, para o autor, a violência da perseguição desenvolvida por Saulo contra os cristãos³⁴¹. A tese de Murphy-O'Connor é simplesmente uma hipótese.

³³³ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, pp. 32-33. Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 35-36.

³³⁴ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, pp. 31; 33-34.

³³⁵ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, pp. 58-59.

³³⁶ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 41.

³³⁷ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, p. 56.

³³⁸ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 38-39.

³³⁹ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, pp. 41-43.

³⁴⁰ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 55-57.

³⁴¹ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, pp. 64-65.

Outra, talvez mais fundada e provável, é apresentada por Günther Bornkamm que afirma que a perseguição de Saulo aos cristãos se ficou a dever à sua faceta missionária, atuando o zeloso fariseu precisamente nos prosélitos que se haviam desviado da ortodoxia da fé judaica³⁴².

Nos Atos dos Apóstolos, a ação repressiva de Saulo não é minorada nem amenizada (cf. Act 7,58; 8,1.3; 9,1-2), chegando Lucas a apresentar Saulo como um dos membros do Sinédrio. No entanto, esta posição tem sido considerada como um recurso estilístico usado por Lucas de forma a engrandecer a conversão do perseguidor³⁴³. Efetivamente, nos Atos dos Apóstolos, Lucas desenvolve a sua narração com o intuito de louvar a mudança operada em Paulo: «carregar [realçar] a tinta do seu passado [de Paulo], torna-se, assim, num expediente literário de grande eficácia para dar relevo à tese de que Cristo fez seu apóstolo precisamente o perseguidor mais obstinado»³⁴⁴. No entanto, quando Paulo fala sobre esta etapa da sua vida é mais refreado, limitando-se a dizer que fora perseguidor (cf. Flp 3,6; 1Cor 15,9) e mesmo um perseguidor excessivo (cf. Gal 1,13.23; o substantivo *ὑπερβολὴν* utilizado é significativo neste contexto)³⁴⁵.

Da própria pena de Paulo se descortina o motivo da perseguição aos cristãos: o zelo, a fidelidade a Deus e a observância da Lei. Saulo terá perseguido os judeo-cristãos de origem grega, mais liberais relativamente à Lei, sendo esse o primeiro e principal motivo da perseguição. O relato que o livro dos Atos dos Apóstolos traça a este aspeto deve, portanto, ser interpretado mais como que uma ode à ação do Senhor que converte o grande perseguidor Saulo em Seu Apóstolo³⁴⁶.

Ao empregar a expressão «hebreu descendente de hebreus» (Flp 3,5) Paulo afirma que Saulo era um fariseu zeloso pela Lei que, ao apresentar-se desse modo, fazia uso de uma prerrogativa sacerdotal, para afirmar que na sua genealogia não se encontrava qualquer ascendente não-judeu³⁴⁷. Na Epístola aos Romanos, Paulo descreve assim os judeus:

«Mas, se tu gostas que te chamem judeu, te apoias na Lei e te glorias de Deus, conheces a sua vontade e sabes, instruído pela Lei, o que há de melhor a fazer; se estás convencido de ser guia de cegos, luz dos que vivem nas trevas, educador dos

³⁴² Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, pp. 43-44.

³⁴³ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, pp. 65-66.

³⁴⁴ BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 63.

³⁴⁵ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, p. 67.

³⁴⁶ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 61-65.

³⁴⁷ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 32.

ignorantes, mestre dos simples, por estares na posse do conhecimento e da verdade que têm na Lei a sua expressão...» (Rom 2,17-20).

O Apóstolo, ao descrever assim os judeus, acaba por se descrever a si mesmo. De facto, esta passagem manifesta um conhecimento profundo das seguranças e prerrogativas judaicas próprio de quem viveu essas mesmas seguranças e prerrogativas, pelo que são descortináveis neste trecho ecos autobiográficos relativamente ao judeu Saulo³⁴⁸. Saulo é, pois, oriundo de três mundos – romano, a nível político; grego, a nível cultural e linguístico; judaico, a nível espiritual – que o marcaram de forma indelével e que estão na base de tudo o que se seguiu³⁴⁹. Mas destes três mundos, dois são aqueles que, de um modo mais determinante, influenciaram o seu pensamento: o judaico e o helénico. De facto, só a tradição farisaica em que Saulo se insere explica o motivo por que Paulo cita abundantemente o Antigo Testamento e porque o cita do modo particular como o faz: seguindo a metodologia e o modo de compreensão próprias do judaísmo da época. Também a teologia paulina – e assumimos o termo no sentido estrito – e a sua antropologia manifestam o transfundo judaico³⁵⁰. Já a influência helénica será mais notória no discurso ético do Apóstolo³⁵¹.

2.2. Na estrada de Damasco

Lucas afirma que «Saulo, entretanto, respirando sempre ameaças e mortes contra os discípulos do Senhor, foi ter com o Sumo Sacerdote e pediu-lhe cartas para as sinagogas de Damasco, a fim de que, se encontrasse homens e mulheres que fossem desta Via [cristãos], os trouxesse algemados para Jerusalém» (Act 9,1-2). É a este homem que Jesus aparece originando uma mudança radical, operada sobretudo a nível existencial, que transforma o perseguidor em Apóstolo³⁵².

É necessário começar por clarificar o trecho citado do livro dos Atos dos Apóstolos. Primeiramente, e encontrando-se a Judeia sob domínio romano, é sabido que o Sinédrio não tinha autoridade para confiar a Saulo tal missão. Provavelmente, Saulo

³⁴⁸ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, pp. 36-37.

³⁴⁹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 36.

³⁵⁰ Cf. FITZMYER, Joseph – Teologia Paulina. In BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland, dir. – *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo. Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Editora Academia Cristã. São Paulo: Paulus Editora, 2011, pp. 1583-1584.

³⁵¹ Cf. FITZMYER, Joseph – Teologia Paulina, p. 1585.

³⁵² Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 68.

deveria ter agido dentro dos limites do poder coercivo próprio da Sinagoga que ele mesmo, mais tarde, sofrerá (cf. 2Cor 11,24)³⁵³. Um outro elemento a reter concerne ao facto de os Atos dos Apóstolos não oferecem um testemunho estritamente biográfico, acontecendo o mesmo com as cartas do Apóstolo: nelas, Paulo não oferece dados biográficos relativos a este episódio, limitando-se a interpretar teologicamente tal acontecimento – enquanto epifania divina e de comissionamento apostólico³⁵⁴.

O encontro que se deu na estrada de Damasco entre Cristo e Saulo aparece simplesmente aludido nas cartas de Paulo³⁵⁵ mas é relatado três vezes – e de forma distinta – no livro dos Atos dos Apóstolos³⁵⁶. A data de tal encontro desconhece-se mas, dado que o encontro na estrada de Damasco sucede à lapidação de Estevão e à subsequente perseguição da Igreja, é provável que tenha ocorrido aquando da mudança de Perfeitos romanos por volta do ano 36³⁵⁷.

Nas cartas, Paulo fornece um «testemunho de incalculável valor que nos permite captar, no espírito do protagonista, o sentido da sua extraordinária aventura. Sobre tudo, manifesta-nos a identidade daquele homem novo em que se converteu Paulo: identidade conscientemente percebida que o impulsionou a implantar uma ação determinante no desenvolvimento das origens cristãs»³⁵⁸. Paulo alude a este episódio em: 1Cor 9,1; 15,8-10; Gal 1,1. 11-12. 15-17; Flp 3,4-9. Das diversas passagens segue-se que Jesus se fez presente na vida de Paulo como Senhor, tornando-o Seu mensageiro. De facto, na estrada de Damasco, Jesus revela-se a Saulo manifestando-lhe a «identidade misteriosa do crucificado do Gólgota, dador de vida, vencedor das forças terríveis da morte»³⁵⁹. Importante é o verbo *ἀποκαλύπτει* (revelar) de Gal 1,16. Com a utilização da linguagem apocalíptica, Paulo, inserido num contexto polémico, manifesta a sua escolha por parte de Deus com a finalidade de que compreendesse a identidade profunda de Cristo e de proclamá-lo universalmente como salvação para todos os povos³⁶⁰. De facto, do encontro de Damasco, Paulo não se limita a acreditar na Ressurreição do Crucificado mas reconhece a necessidade do Seu anúncio aos gentios, assumindo em si essa missão (cf.

³⁵³ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 48.

³⁵⁴ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 69-70.

³⁵⁵ Para uma análise desta experiência à luz das ciências sociais: cf. PILCH, John – Paul's call to be a holy man (apostle): In his own words and in other words. *HTS Theological Studies*. 61:1-2 (2005) 371-383.

³⁵⁶ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, p. 71.

³⁵⁷ Cf. FITZMYER, Joseph – *Vida de San Pablo*, p. 554.

³⁵⁸ BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 70.

³⁵⁹ BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 70.

³⁶⁰ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 71.

Gal 1,15-16)³⁶¹. De notar, contudo, que no epistolário paulino detetamos a existência de um processo, o que permite intuir que a abertura manifestada pelo Apóstolo provém da experiência mística acontecida na estrada de Damasco mas não simplesmente daí, desenvolvendo-se ao longo da vida de Paulo³⁶².

Mas a fonte mais significativa para este tema encontramos-la nos Atos dos Apóstolos. O encontro de Saulo com o Ressuscitado na estrada de Damasco é narrado por Lucas, correspondendo este episódio a um dos mais amplamente representados na iconografia cristã. No entanto, e para o caso basta recordar a magnífica obra de Caravaggio, o modo como tal episódio é retratado supõe uma leitura simbólica da narrativa de Lucas. Efetivamente, Lucas narra três vezes – e de forma distinta – o encontro de Saulo com o Ressuscitado. A repetição do episódio, e o modo como é relatado – em crescendo – corresponde a um elemento relevante na teologia lucana, podendo detetar-se ainda nas narrativas do encontro de Saulo com o Ressuscitado elementos coincidentes com as narrativas de chamamento do Antigo Testamento³⁶³. No entanto, como nota Francisco Brändle,

«Não podemos recorrer ingenuamente (...) ao testemunho já tardio da conversão de Paulo tal como é apresentada nos Atos. Paulo não recebe uma iluminação momentânea nem muda de proceder por uma revelação puramente sensível. Trata-se de algo mais profundo que aparece significado naquela cena registada nos Atos. É uma experiência de fé e que fundamenta essa mesma fé, uma experiência pascal que lhe permite compreender um novo modo de estar diante de Deus que antes, como judeu cioso, mais do que qualquer outro dos seus coetâneos, havia perseguido»³⁶⁴.

As três narrativas do encontro na estrada de Damasco utilizam modos literários distintos, apesar de apresentarem motivos semelhantes e relatarem o mesmo episódio. O primeiro, Act 9,1-19 é um relato da cura milagrosa da cegueira de Paulo; Act 22,4-16 é um relato de cura reeditado para se tornar numa narrativa de comissionamento ao passo que Act 26,12-18 é uma simples narrativa de comissionamento³⁶⁵.

³⁶¹ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 218.

³⁶² Cf. BRÄNDLE MATESANZ, Francisco – La experiencia mística de S. Pablo: «Encuentro con Jesús». *Revista de Espiritualidad*. Madrid. 67:2 (2008) 229-232.

³⁶³ Cf. HEDRICK, Charles – Paul's conversion/call: a comparative analysis of the three reports in Acts. *Journal of Biblical Literature*. 100:3 (1981) 415. Sobre as influências destas narrações: cf. KOCHENASH, Michael – Better Call Paul "Saul": Literary Models and a Lukan Innovation, 399-444.

³⁶⁴ BRÄNDLE MATESANZ, Francisco – El Jesús que transformó a Pablo. *Revista de Espiritualidad*. Madrid. 47:1 (1988) 55.

³⁶⁵ Cf. HEDRICK, Charles – Paul's conversion/call: a comparative analysis of the three reports in Acts, 416-417.

O primeiro relato pode ser dividido em duas partes: uma cristofania (cf. Act 9,1-6) e uma narrativa de cura (cf. Act 9,7-19), onde o elemento enfático corresponde à cura do Apóstolo e não à sua escolha para uma missão (cf. Act 9,13-16). Efetivamente, só assim se compreende o facto de a missão ser apenas mencionada a Ananias. Os versículos 13-16 apresentam, simplesmente, um propósito funcional: enviar Ananias a Paulo³⁶⁶. Um aspeto não menos relevante deste relato corresponde à posição que este ocupa na globalidade da obra. De facto, Act 9,1-19 surge imediatamente antes da abertura universal da Igreja. Visto ser Paulo o Apóstolo dos gentios, a sua conversão é convenientemente colocada antes de tal viragem³⁶⁷.

O relato de Act 22,4-16, contrastando com o do capítulo 9, inicia com uma cristofania (cf. Act 22,4-10) e termina com uma narrativa de comissionamento (Act 22,11-16). No versículo 10, opera-se uma alteração na narrativa: Lucas, ao colocar Saulo a perguntar sobre o que fazer relativamente à sua missão – e não à cegueira, como comprova a resposta de Cristo –, descreve uma narrativa de comissionamento, onde o batismo é apresentado como uma consequência da missão que o Senhor investe Paulo, a saber, ser testemunha do que viu e ouviu diante de todos os Homens³⁶⁸.

O terceiro relato, de Act 26,12-18, corresponde uma clara narrativa de comissionamento. Nos versículos 14-15 ocorre uma cristofania à qual se segue (imediatamente) o comissionamento feito pelo próprio Senhor. A novidade do relato corresponde à missão precisa que Cristo confia a Paulo e que só neste relato se torna explícita: Paulo é constituído como servo e testemunha de Cristo, enviado aos pagãos para que eles conheçam a Cristo, adiram a Ele e tomem parte na herança daqueles por Ele santificados (cf. Act 26,16-18)³⁶⁹.

Cada relato oferece elementos importantes para uma melhor e crescente compreensão do que ocorreu com Saulo na estrada de Damasco³⁷⁰. Lucas pretende manifestar que Paulo chegou a ser Apóstolo por um dom recebido do próprio Cristo e não

³⁶⁶ Cf. HEDRICK, Charles – Paul's conversion/call: a comparative analysis of the three reports in Acts, 419-420.

³⁶⁷ Cf. HEDRICK, Charles – Paul's conversion/call: a comparative analysis of the three reports in Acts, 421.

³⁶⁸ Cf. HEDRICK, Charles – Paul's conversion/call: a comparative analysis of the three reports in Acts, 423; 425-426.

³⁶⁹ Cf. HEDRICK, Charles – Paul's conversion/call: a comparative analysis of the three reports in Acts, 426-427.

³⁷⁰ Cf. HEDRICK, Charles – Paul's conversion/call: a comparative analysis of the three reports in Acts, 432.

por virtude de qualquer mediação humana³⁷¹. No entanto, não é menos verdade que existem contradições nos relatos, que se explicam como correções lucanas próprias da sua teologia. Porque, para Lucas, a revelação e o comissionamento são exclusivos de Paulo³⁷².

Devemos ainda deter-nos num elemento comumente aceite mas que requer uma precisão linguística. O episódio da estrada de Damasco, e assim o comemora a Liturgia da Igreja, é tido como a “conversão de Paulo”. No entanto, é necessário recordar que o amplo léxico semântico relativo à conversão utilizado no livro dos Atos dos Apóstolos não se encontra presente nos dois primeiros relatos e que no terceiro se encontra referido à missão de Paulo mas não a ele³⁷³.

A problemática da conversão coloca-se, fundamentalmente, no relato do capítulo 9, sendo os autores praticamente unânimes em descartar essa característica nas demais narrativas³⁷⁴. Quando Cristo sai ao encontro de Saulo não há qualquer palavra de culpabilidade nem tampouco há qualquer tipo de atitude penitencial de Saulo, ou de Ananias, que pudesse supor uma conversão³⁷⁵. Por tudo isto, Jean-Noël Aletti defende que não se pode falar de conversão de Paulo. De facto, em Saulo não se operou uma mudança de Deus nem de conduta moral, as únicas dimensões que Lucas associa à conversão. Com os três relatos do encontro de Saulo com Jesus, Lucas deseja marcar a continuidade do cristianismo com a fé bíblica, pelo que na estrada de Damasco não se dá a conversão de Saulo mas um encontro que explicará todo o proceder futuro de Paulo³⁷⁶. Efetivamente, «esta revelação de Jesus, o Senhor, no caminho de Damasco seria o fator decisivo que dominaria toda a sua vida doravante»³⁷⁷.

O testemunho que as cartas paulinas fornecem sobre o tema é análogo. Nelas, o Apóstolo não faz uso dos verbos técnicos que utiliza para falar de conversão, aplicando ao seu caso o termo *revelação*. Deste modo, ao utilizar o verbo *ἀποκαλύψαι*, Paulo aponta para uma mudança de horizontes que supõe um processo e de que Damasco corresponde

³⁷¹ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, pp. 35-36.

³⁷² Cf. HEDRICK, Charles – Paul’s conversion/call: a comparative analysis of the three reports in Acts, 430-431.

³⁷³ Cf. ALETTI, Jean-Noël – Can One Speak of a Conversion of Paul in the Book of Acts? *Studia Biblica Slovaca*. Bratislava. 9:1 (2017) 105-106.

³⁷⁴ Cf. ALETTI, Jean-Noël – Can One Speak of a Conversion of Paul in the Book of Acts?, 109-110.

³⁷⁵ Cf. ALETTI, Jean-Noël – Can One Speak of a Conversion of Paul in the Book of Acts?, 112-113. Sobre os vários elementos de conversão: cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 49.

³⁷⁶ Cf. ALETTI, Jean-Noël – Can One Speak of a Conversion of Paul in the Book of Acts?, 115-116. Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 220-221.

³⁷⁷ FITZMYER, Joseph – *Vida de San Pablo*, p. 554.

a uma etapa inicial e marcante, que potencia uma revisão total de vida – de valores, de prioridades, de certezas – mas não, simplesmente, um momento circunscrito no tempo onde se operou uma mudança radical e súbita³⁷⁸.

Ainda que a experiência de Damasco seja um momento de descontinuidade, ela não corresponde um momento de rotura total e absoluta na vida daquele que se encontrou com o Ressuscitado. De facto, o Deus que revelou a Saulo o Seu Filho é o mesmo Deus que Saulo sempre serviu: o Criador, o Salvador, o Deus de Israel, não havendo para Paulo qualquer divisão entre o Deus do Antigo Testamento e Aquele que ressuscitou Jesus³⁷⁹. Porque, efetivamente, Paulo nasce «de uma experiência intensa que foi iluminando progressivamente, mas radicalmente, a vida e a história de Saulo»³⁸⁰. Tal ocorre porque o Evangelho em Paulo é fruto de uma revelação do próprio Senhor Ressuscitado, numa experiência de transformação radical e progressiva do seu próprio ser³⁸¹.

Não é demais frisar que Saulo é um fariseu observante³⁸², para quem a perseguição à seita cristã se encaixava na justa e reverente compreensão e aplicação da Lei de Deus. Para Saulo, a morte de Jesus – e a implicação que a morte no madeiro acarretava (cf. Dt 21,23) – fora um fim apropriado para Aquele que, imprudentemente, blasfemou, não tendo os seus seguidores outra opção que não a de regressar à observância judaica regular³⁸³. No entanto, Paulo não é um pecador arrependido que se converte do mal feito³⁸⁴. Paulo é, antes, um encontrado por Cristo, um arrebatado, um conquistado por Ele (cf. Flp 3,12; Gal 1,12-17)³⁸⁵. Por isso, José Carlos Carvalho pode afirmar que «Paulo gasta-se e desgasta-se pelo evangelho porque as motivações da sua vocação ficam bem vincadas no exercício da sua atividade missionária. A sua vocação está perfeitamente centrada em Cristo e não é apenas uma mudança moral»³⁸⁶. A experiência da estrada de Damasco é a experiência da gratuidade de Deus que sai ao encontro e que transforma o perseguidor em testemunha. Este acontecimento originou uma mudança radical na vida

³⁷⁸ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, pp. 36; 50.

³⁷⁹ Cf. FITZMYER, Joseph – *Teologia Paulina*, p. 1585.

³⁸⁰ CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 49.

³⁸¹ Cf. BRÄNDLE MATESANZ, Francisco – *La experiencia mística de S. Pablo: «Encuentro con Jesús»*, 215.

³⁸² Sobre o sentido desta expressão e a sua relação com a conversão de Paulo: cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 401-408.

³⁸³ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, p. 77.

³⁸⁴ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 58.

³⁸⁵ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 47. Cf. BRÄNDLE MATESANZ, Francisco – *El Jesús que transformó a Pablo*, 50-54.

³⁸⁶ CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 44.

daquele que viria a ser o Doutor das Gentes: mudança de valores, de perspectivas. Foi a experiência mística³⁸⁷ que fez na estrada de Damasco que justifica e muda completamente a vida de Saulo, levando-o a deparar-se com o único absoluto: Cristo³⁸⁸. Perante tal evento opera-se uma mudança significativa: do fariseu escrupuloso observante da Lei, Paulo transforma-se no Apóstolo da liberdade cristã, numa clara relativização da lei mosaica (cf. Gal 5,1-12), uma vez que «o fim da Lei é Cristo» (Rom 10,4)³⁸⁹.

Em Damasco, Paulo adquiriu um conhecimento pessoal, total e existencial de Cristo³⁹⁰. Não é demais frisar o aspeto seguinte: um fariseu, como Saulo, cria na ressurreição dos mortos. No entanto, o mesmo fariseu nunca poderia aceitar que Deus ressuscitasse aquele Jesus que morreu crucificado. Deus não poderia ressuscitar um blasfemo cuja fidelidade à Lei era relativa. No entanto, Aquele que surpreende Saulo na estrada de Damasco é o próprio Crucificado. Na conceção farisaica de Saulo, há uma contradição que não se explica. Tal implica o desmoronamento das certezas doutrinárias e de fé que regeram a vida de Saulo, em especial no que concerne à Lei e ao papel que ela desempenha na vida espiritual³⁹¹. Assim, Paulo «é um convertido que passa por uma luta interior dramática»³⁹². Deste modo, é possível afirmar que a experiência de encontro da estrada de Damasco origina uma mudança na cristologia que o fariseu Saulo professava. De facto, as expectativas messiânicas do judeu escrupuloso permaneceram intactas. O que se alterou foi a o modo como tais expectativas se concretizaram na história: em Jesus de Nazaré – «escândalo para judeus e loucura para os pagãos» (1Cor 1,23) –, operando tal mudança uma descoberta do valor soteriológico, messiânico e vicário da Paixão, morte e Ressurreição de Cristo no plano salvífico de Deus³⁹³.

A partir da experiência de Damasco, Paulo toma consciência de que tudo quanto não parte de Jesus e a Ele não conduz carece de sentido e de bondade. Saulo observava sincera e escrupulosamente a Lei de Moisés; perseguia os cristãos considerando que assim prestava culto a Deus (cf. Jo 16,2). Mas tudo isso é, posteriormente, considerado como

³⁸⁷ «Este conhecimento de Cristo a que Paulo alude não podemos limitá-lo a uma mera experiência sensorial, visão luminosa ou adição, que provocaria a sua conversão. Há que enquadrar luz e palavra no mistério de uma experiência mística que carrega uma notícia transcendente para além do sensível e a que se foi dispondo o sujeito através de um caminho de busca ou rejeição, como é o caso de Paulo» (BRÄNDLE MATESANZ, Francisco – *La experiencia mística de S. Pablo: «Encuentro con Jesús»*, 212).

³⁸⁸ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 71-72.

³⁸⁹ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 399-400.

³⁹⁰ Cf. GNILKA, Joachim – *Carta a los Filipenses*. Barcelona: Editorial Herder, 1987, p. 63.

³⁹¹ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, pp. 77-79.

³⁹² CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 43.

³⁹³ Cf. FITZMYER, Joseph – *Teologia Paulina*, p. 1586.

engano (cf. Rom 10,2). Quando Cristo lhe sai ao caminho na estrada de Damasco, Saulo inicia o processo de tomada de consciência de que só Ele leva a Deus. Todas as realidades em que antes tinha posta a sua confiança carecem de valor, de sentido e importância (cf. Flp 3,4-8)³⁹⁴. Nas palavras de Günther Bornkamm:

«Aquele que se encontra com Cristo crucificado e glorificado é um fariseu orgulhoso, para quem a sua pertença ao povo escolhido, a lei de Deus e a sua própria justiça constituíam um imperecível timbre de glória (...). Esta mudança de vida, pela que Paulo passou, não a realizou, pois, um incrédulo que dá finalmente com a rota que conduz a Deus, senão um homem cheio de zelo pela causa de Deus, que tinha tomado a sério, como nenhum outro, as suas exigências e as suas promessas. É a este homem piedoso que Deus fecha o caminho com a cruz, na que Cristo morre morte de infâmia e que ilumina com a luz, de que diz Paulo noutra passagem: “Porque o Deus que disse: *Que das trevas brilhe a luz*, foi quem brilhou nos nossos corações para fazer resplandecer o conhecimento da glória de Deus no rosto de Jesus Cristo”»³⁹⁵.

2.3. Paulo

Act 9,19 afirmam que, depois do encontro na estrada de Damasco, Paulo terá ficado alguns dias em Damasco com a comunidade cristã. No entanto, os passos seguintes são algo obscuros. Lucas nada diz sobre a estadia de Paulo na Arábia (território dos nabateus) mas o próprio Paulo faz a ele referência em Gal 1,17, desconhecendo-se o real motivo de tal permanência³⁹⁶. Uma certa tradição, ligada ao anacoretismo da Igreja Antiga, interpreta a estadia de Paulo na Arábia como um tempo de retiro e de estudo, mas tal não encontra justificação nem no Apóstolo nem tampouco condiz com o mandato de Damasco de pregar³⁹⁷. O que se sabe é que depois da permanência na Arábia, Paulo, como o próprio afirma em Gal 1,18, passou três anos em Damasco. Damasco era uma cidade importante, quer a nível económico quer geográfico, fortemente helenizada e com uma comunidade judaica numerosa³⁹⁸. Na cidade, Paulo terá iniciado junto da comunidade judaica a pregação de Jesus como Messias (cf. Act 9,20). Tal desencadeou uma forte perseguição, ao ponto de o Apóstolo se ver obrigado a fugir da cidade (cf. 2Cor 11,32-33; Act 9,23-25). No entanto, terá sido em Damasco que Paulo fez os seus primeiros discípulos³⁹⁹.

³⁹⁴ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 73.

³⁹⁵ BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 57.

³⁹⁶ Cf. FITZMYER, Joseph – *Vida de San Pablo*, p. 555.

³⁹⁷ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 62.

³⁹⁸ Cf. MURPHY-O’CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, pp. 89-90.

³⁹⁹ Cf. FITZMYER, Joseph – *Vida de San Pablo*, pp. 555-556.

Após a permanência em Damasco, Paulo sobe pela primeira vez a Jerusalém. Os textos bíblicos são parcos em informações relativas a essa viagem. Em Gal 1,18, Paulo afirma que subiu a Jerusalém *ἱστορήσαι Κηφᾶν*. Como nota Murphy-O'Connor, a expressão é ambígua – tanto pode ser traduzida por «visitar/conhecer Cefas» como por «obter informações de Cefas» – o que no contexto polémico de Gálatas permite manifestar a absoluta independência de Paulo sem, contudo, negar a possibilidade de que Pedro tenha partilhado com Paulo vários aspetos da vida histórica de Jesus – que não constituem um elemento de somenos importância na pregação paulina (cf. Rom 1,3; 9,4-5; 1Cor 2,2; 15,3-4; 2Cor 11,4)⁴⁰⁰. Em nosso entender, esta hipótese é compaginável com Gal 1,12. De facto, tal perícopo não permite leituras que compreendam este episódio como um «catecumenato tardio nem de uma espécie de curso para missionários, realizado sob a direção de Pedro»⁴⁰¹. No entanto, tal perícopo não nega que não possa ter existido elementos respeitantes à vida histórica de Jesus que Pedro tenha partilhado com Paulo. Por sua vez, Lucas, com a narrativa desta primeira subida a Jerusalém (cf. Act 9,26-28), deseja assegurar um vínculo entre a Igreja jerosolimitana e o Apóstolo⁴⁰².

Em Act 9,29-30, Lucas afirma que Paulo deixou Jerusalém devido a um conflito com os helenistas, voltando o Apóstolo a Tarso (o que é condizente com Gal 1,21). A estadia em Tarso permanece um segredo, desconhecendo-se, dela, pormenores. No entanto, a estadia terá sido interrompida por Barnabé, que levou Paulo para Antioquia, onde exerceu a missão evangelizadora por um ano (cf. Act 11,25-26)⁴⁰³.

Depois destes acontecimentos, Paulo começa a desenvolver uma intensa atividade missionária. Não nos interessa reconstituir em detalhe as viagens do Apóstolo mas apenas fazer referência a alguns aspetos fundamentais que permitem uma leitura mais contextualizada, e por isso aprofundada, da vida e do pensamento de Paulo. Um elemento a considerar consiste no risco ao qual o Apóstolo se sujeitou nas suas viagens. 2Cor 11,26 apresenta uma descrição sumária dos perigos a que o Apóstolo esteve sujeito no anúncio do Evangelho. Este elemento é destacado por Murphy-O'Connor porque, no dizer do autor, os perigos a que Paulo se sujeitou permitiram-lhe fazer uma experiência profunda da condição humana que está na base da sua visão sobre o pecado. Para Murphy-O'Connor, foi precisamente o ambiente perigoso que se vivia nas viagens que fez Paulo

⁴⁰⁰ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, pp. 90-91. Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 229-238.

⁴⁰¹ BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 64.

⁴⁰² Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 121.

⁴⁰³ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, pp. 63-66.

compreender que a condição humana está submetida ao poder do pecado (cf. Rom 3,9). Para o autor, o procedimento vigente na época paulina não se tratava de uma escolha mas de uma necessidade de modo a garantir a sobrevivência individual numa sociedade violenta e perigosa⁴⁰⁴, numa leitura análoga à de João Paulo II relativa ao pecado social⁴⁰⁵.

A primeira viagem descreve-a, sinteticamente, Act 13-14. A descrição é de tal ordem sintética que é necessário recorrer a 2Tim 3,11 para reconstruir o percurso do Apóstolo. O facto de Lucas referir explicitamente a ação do Espírito Santo como elemento desencadador da missão paulina não é, de todo, irrelevante⁴⁰⁶. Um outro elemento de relevo desta primeira viagem consiste na conversão do Procônsul Sérgio Paulo (cf. Act 13,5-12), em que, mais uma vez, o Espírito Santo aparece intimamente associado à ação de Paulo. É conveniente ainda realçar o procedimento de Paulo e Barnabé em Antioquia da Pisídia. De facto, Paulo e Barnabé operam uma mudança importante: passam a dirigir-se aos pagãos e não aos judeus, visto a resistência destes últimos ao acolhimento do Evangelho e a predisposição dos primeiros (cf. Act 13,44-52)⁴⁰⁷.

Depois da primeira viagem missionária, Paulo regressa a Antioquia da Síria. Mas a tensão entre os cristãos provenientes do paganismo e do judaísmo, em especial aqueles que pretendiam impor aos primeiros os costumes da Lei mosaica, levou a que a Igreja de Antioquia pretendesse clarificar tal situação, enviando Paulo e Barnabé, juntamente com outros companheiros, com o intuito de esclarecer tal questão, na visita que a Tradição batizou como Concílio de Jerusalém (cf. Act 15; Gal 2,1-10)⁴⁰⁸. As conclusões de tal reunião são por demais conhecidas, pelo que basta dizer que a Igreja jerosolimitana concordou com a posição paulina, não impondo a observância dos preceitos da Lei mosaica aos cristãos de proveniência pagã⁴⁰⁹. No entanto, é de realçar os matizes diferentes do relato de Lucas e da Carta aos Gálatas. Nesta última destaca-se a liberdade

⁴⁰⁴ Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*, pp. 96-101.

⁴⁰⁵ Cf. IGREJA CATÓLICA. Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Reconciliatio et Paenitentia*, n.º 16: [Exortação Apostólica pós-Sinodal de 2 de dezembro de 1984]. AAS. 77 (1985) 213-217.

⁴⁰⁶ Cf. BRUCE, Frederick Fyvie – The Holy Spirit in the Acts of the Apostles. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*. Richmond. 27 (1973) 170-183. Cf. MARGUERAT, Daniel – The Work of the Holy Spirit in Luke-Acts: A Western Perspective. In DRAGUTINOVIĆ, Predrag; NIEBUHR, Karl-Wilhelm; WALLACE, James Buchanan, dir. – *The Holy Spirit and the Church according to the New Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, pp. 120; 127.

⁴⁰⁷ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 73.

⁴⁰⁸ De notar que os dois relatos não são coincidentes: cf. VOUGA, François – *Chronologie Paulinienne*, pp. 156-157.

⁴⁰⁹ Cf. FITZMYER, Joseph – Vida de San Pablo, p. 558. Para um maior aprofundamento sobre a real importância deste encontro no contexto das epístolas paulinas e na teologia dos Atos dos Apóstolos, bem como das consequências das questões levantadas: cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, pp. 67-80.

dada aos cristãos provindo do paganismo e o carisma missionário de Paulo, ao passo que o relato lucano oferece um édito mais restritivo a nível moral⁴¹⁰. Contudo, o elemento de capital importância consiste no facto de a Igreja primitiva não se ter dividido: «a unidade da Igreja não se rompeu. Em Jerusalém conjurou-se o perigo de que a comunidade primitiva se entrincheirasse, convertendo-se numa seita judaica e o cristianismo se dissolvesse numa multitude de associações mistéricas à margem da história»⁴¹¹.

Um acontecimento singular permite lançar luz sobre o carácter de Paulo e a sua conceção teológica. Corresponde ao incidente que teve com Pedro em Antioquia da Síria (cf. Gal 2,11-14). O episódio, mais do que os factos em si, é revelador da atitude de Paulo ante qualquer tentativa de compaginar o Evangelho com aquilo que lhe é incompatível, nomeadamente a liberdade granjeada por Cristo relativamente às prescrições rituais da lei mosaica⁴¹². Nem o reconhecimento que o Apóstolo faz da figura de Pedro – Cefas – faz com que Paulo denuncie de forma clara a dissimulação de Pedro, que arrastou outros para a mesma situação. Só alguém plenamente conformado à verdade do Evangelho pode ter uma atitude de liberdade total, inclusive ante as figuras de autoridade, como acontece com Paulo⁴¹³. Efetivamente, para o Apóstolo, o conflito não se reduzia a uma simples divergência de perspectivas; antes dizia respeito a uma questão fundamental da mensagem de Cristo: que a salvação não é granjeada pelas obras da Lei mas pela adesão a Cristo. Este elemento é decisivo no pensamento paulino e por isso tão combatido pelo Apóstolo ao longo da sua vida – basta ter presente a carta aos Gálatas e o seu contexto⁴¹⁴. Assim, em Antioquia da Síria, Paulo deteta que a dissimulação manifestada por Pedro, por Barnabé e outros membros judeo-cristãos aquando da chegada de irmãos de Jerusalém é mais do que uma tentativa de manter a paz com elementos mais ligados ao judaísmo; é uma afronta à mensagem cristã e à liberdade que ela implica, sendo essa a justificação para a sua reacção⁴¹⁵. Esta é, de facto, uma característica fundamental de Paulo. Na postura que toma neste episódio, na defesa que fará aquando das ondas judaizantes que afligirão as comunidades por ele fundadas, Paulo defende-se acerrimamente, não por si, mas «para que a verdade do Evangelho permaneça em vós» (Gal 2,5)⁴¹⁶.

⁴¹⁰ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 84-86.

⁴¹¹ BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 80.

⁴¹² Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 123.

⁴¹³ Cf. FITZMYER, Joseph – *Vida de San Pablo*, p. 558.

⁴¹⁴ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 415.

⁴¹⁵ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, pp. 84-85. Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 86.

⁴¹⁶ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 128; 132.

Um outro elemento que não é de descurar prende-se com o afastamento entre Paulo e Barnabé. Act 15,35-40 relatam a discussão entre Paulo e Barnabé e a sucessiva rotura, sendo João Marcos o motivo apresentado. Interessa-nos simplesmente assinalar o desapego e a coragem que implica largar aquele que fora sempre, até àquele momento, seu companheiro de missão. Se, de facto, o motivo foi João Marcos, a integridade de Paulo é notável, não se permitindo a qualquer tipo de compromisso quando crê que em causa está uma verdade maior. Cremos que tem razão Giuseppe Barbaglio quando escreve (não a este propósito mas que se pode aplicar a esta situação) que Paulo é «um homem animado de convicções inquebrantáveis, entregue de corpo e alma à causa do evangelho, capaz de se medir rigorosamente com a realidade»⁴¹⁷.

A separação de Barnabé e Paulo antecede a segunda viagem missionária do Apóstolo, que é narrada em Act 15,40-18,22. Nessa viagem, Paulo começa a agregar a si colaboradores, dada a expansão do cristianismo, merecendo destaque Silas e Timóteo. A segunda viagem missionária é marcada por um acontecimento singular: o Espírito Santo impele o Apóstolo para a Europa, sendo, nessa altura, o Evangelho anunciando no Velho Continente pela primeira vez (cf. Act 16,6-10)⁴¹⁸. Paulo funda, nesta viagem, a comunidade de Filipos (cf. Act 16,11-15) sendo forçado a abandonar a cidade (cf. Act 16,38-40; 1Ts 2,2) e a dirigir-se a Tessalonica (cf. Act 17,1). De Tessalonica dirige-se para Atenas, onde prega, de forma infrutífera, no Areópago (cf. Act 17,22-34), e de Atenas partiu para Corinto, onde ficou ano e meio em casa de Áquila e Priscila, trabalhando como fabricante de tendas (cf. Act 18,1-11). Em Corinto a sua atividade missionaria foi mais frutífera, fundando uma comunidade vigorosa⁴¹⁹, constituída especialmente por gentios⁴²⁰. É em Corinto que Paulo escreve o primeiro texto do Novo Testamento – Primeira Epístola aos Tessalonicenses, por volta do ano 51 – com dois propósitos: responder a algumas questões que persistiam na comunidade e para animar a comunidade que sofria algum tipo de perseguição (cf. 1Ts 2,14-16)⁴²¹. De Corinto, Paulo partiu em direção a Éfeso, regressando a Jerusalém para partilhar as coletas recolhidas, regressando a Antioquia da Síria⁴²².

⁴¹⁷ BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 133.

⁴¹⁸ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 90.

⁴¹⁹ Cf. FITZMYER, Joseph – *Vida de San Pablo*, pp. 560-561.

⁴²⁰ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 112.

⁴²¹ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 40. Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, pp. 103-104.

⁴²² Cf. FITZMYER, Joseph – *Vida de San Pablo*, p. 561.

A terceira viagem missionária aparece narrada em Act 18,23-21,16. O Apóstolo dirige-se a Éfeso, onde fica três anos (cf. Act 20,31) e onde é preso. Em Éfeso escreveu a Primeira e a Segunda Epístolas aos Coríntios⁴²³ e, provavelmente, Gálatas, Filipenses e o bilhete a Filémon⁴²⁴. De Éfeso, que os Atos dos Apóstolos apresentam como o ponto cimeiro da atividade missionária de Paulo⁴²⁵, parte para a Macedónia e para a Grécia. Em Corinto escreve a Epístola aos Romanos. Finalmente, regressa à Palestina por via marítima, passando por vários portos importantes da época, chegando, por fim, a Cesareia Marítima e subindo depois para Jerusalém⁴²⁶. A partir deste momento, as informações provindas diretamente de Paulo cessam. É necessário recorrer aos Atos dos Apóstolos para tentar reconstituir os últimos tempos de vida do Apóstolo⁴²⁷.

Paulo sobre a Jerusalém com o intuito de levar a coleta recolhida (cf. Rom 15,25), sinal concreto da unidade entre as diferentes Igrejas⁴²⁸, prevendo ainda prosseguir a sua missão até ao extremo ocidental do mundo conhecido (Espanha, cf. Rom 15,24.28)⁴²⁹. Contudo, em Jerusalém Paulo é preso, no tempo do procurador romano António Félix e levado para Cesareia Marítima. Alguns judeus acusam Paulo de violar a Lei mosaica, ao introduzir um não judeu no Templo, pelo que o prendem, levam ao Sinédrio e planeiam matar o Apóstolo, sendo a transferência do Apóstolo para Cesareia motivada pelo perigo de vida que aquele cidadão romano corria em Jerusalém (cf. Act 21,27-23,35). Paulo este preso em Cesareia durante dois anos (cf. Act 24,27) e com a mudança de procurador apelou para ser julgado em Roma, pedido esse acedido dada a sua condição de cidadão romano (cf. Act 25,11-12)⁴³⁰. É de notar o esforço de Lucas em assemelhar o processo de Paulo com o de Cristo: em ambos, as acusações são injustas, há a oposição clara do Sinédrio e do Sumo-sacerdote e cedências do governador romano perante cálculos políticos⁴³¹. «Segue-se a atribulada viagem para a capital do império, que também não é apenas geográfica, mas um desejo de anunciar o evangelho o mais longe possível, sem

⁴²³ Sobre os motivos de que estão por detrás da redação das cartas e suas consequências na comunidade: cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, pp. 113-122.

⁴²⁴ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 41.

⁴²⁵ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 124.

⁴²⁶ Cf. FITZMYER, Joseph – *Vida de San Pablo*, p. 562.

⁴²⁷ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 147.

⁴²⁸ Sobre as implicações e a complexidade desta temática: cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 125-127. Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 794-799.

⁴²⁹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 87-88.

⁴³⁰ Cf. FITZMYER, Joseph – *Vida de San Pablo*, pp. 562-563.

⁴³¹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 150.

receio dos embates culturais»⁴³². Paulo terá naufragado em Malta onde permanece três meses. Chegado a Roma, fica em prisão domiciliária e permanece na cidade dois anos, não diminuindo a sua atividade missionária (cf. Act 28,30-31)⁴³³. Depois de 63-65 o Novo Testamento não fornece qualquer outra informação sobre Paulo, sendo a tradição eclesiástica subsequente que associa o martírio de Paulo com o de Pedro às mãos de Nero⁴³⁴.

Paulo manifesta um desejo universal de anunciar o Evangelho, sendo este o elemento central da sua missão⁴³⁵. Tal desejo encontra a sua motivação na fé em Cristo, n'Aquele Jesus que lhe saiu ao encontro na estrada de Damasco. Paulo faz a experiência de Jesus como Senhor (κύριος), que colhe da tradição hebraica⁴³⁶. Senhor, para Paulo, não diz apenas respeito ao Senhor das comunidades reunidas para o culto, mas diz também o Senhor que domina sobre todos os poderes do cosmo (cf. Flp 2,6-44); diz o Crucificado exaltado por Deus como Senhor dos vivos e dos mortos (cf. Rom 14,9). A este Senhor corresponde um senhorio que consiste na mensagem da reconciliação (cf. 2Cor 5,19-21) e na justiça de Deus, obtida pela fé em Cristo (cf. Rom 1-4). A missão a que o Apóstolo se sente chamado consiste, pois, na efetivação do senhorio de Cristo sobre todos os homens, judeus ou pagãos, isto é na adesão de todos os povos a Cristo, pela fé⁴³⁷. De facto, «o grande tema da sua pregação, a salvação em Cristo para todos – judeus e não judeus – e juntamente o fim da lei como caminho de salvação, ficou bem gravado desde o instante mesmo da sua conversão e vocação, e permaneceu invariável até ao fim da sua vida»⁴³⁸.

O procedimento evangelizador de Paulo merece uma referência explícita. O Apóstolo desenvolve a sua atividade missionária exclusivamente em contexto urbano e, preferencialmente, onde o Evangelho ainda não havia chegado (cf. Rom 15,20). De facto só as cidades eram ligadas pelo intrincado sistema de estradas romanas e só nos polos urbanos o grego – como língua franca – era compreendido. Mas o procedimento de Paulo era ainda mais fino: escolhia centros que permitissem a irradicação do Evangelho para outros centros mais periféricos. Compreende-se, pois, que Paulo desenvolve a sua missão

⁴³² CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 42.

⁴³³ Cf. FITZMYER, Joseph – *Vida de San Pablo*, pp. 563-564.

⁴³⁴ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 42. Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 152-154.

⁴³⁵ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 88-91.

⁴³⁶ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, pp. 105-106.

⁴³⁷ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, pp. 95-100.

⁴³⁸ BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 131.

com o intuito alargar ao máximo a propagação do Evangelho no orbe. Para tal constitui comunidades, sinais vivos da presença do cristianismo no meio dos centros urbanos em que se inseriam. Daqui se segue que a atividade missionária do Apóstolo está voltada para os diferentes povos, de modo que ninguém fique excluído do encontro com o Senhor⁴³⁹.

Existe ainda um elemento que permite lançar uma compreensão maior sobre a figura do Apóstolo e sobre a mensagem que prega. Consiste na diferença de pregação entre Paulo e os missionários itinerante, comuns à época⁴⁴⁰. Ao contrário de tais missionários – eloquentes “fazedores” de milagres – Paulo convida à conversão a um Deus que não se faz anunciar por fenómenos extraordinários de grande magnitude e que envia os seus mensageiros de uma forma pobre e simples (cf. Lc 10,4). Perante este elemento, as dificuldades que Paulo encontrou na pregação do Evangelho, quando comparadas com as formas mais espetaculares e mensagens mais agradáveis aos ouvidos dos seus contemporâneos pregadas pelos missionários pagãos, tornam-se manifestas⁴⁴¹, o que não deixa de constituir um elemento surpreendente. A acrescentar a este elemento, é necessário ter presente os missionários cristãos que se comportavam de forma análoga aos pagãos e com os quais Paulo teve de lidar (cf. 2Cor 10,1; 11,6; 12,1-6)⁴⁴². De notar ainda que os Atos dos Apóstolos apresentam uma outra tónica distinta daquela que as cartas de Paulo oferecem, mas tal fica a dever-se à teologia lucana, que deseja fazer o elogio do Apóstolo, apresentando-o como um missionário que chega a todos os habitantes da Ásia Menor e com uma capacidade taumatúrgica ímpar (cf. Act 19)⁴⁴³.

Ainda que Lucas se esforce por traçar um relato irénico e algo triunfalista do Apóstolo, o epistolário paulino deixa antever uma realidade diferente. Perigos, perseguições, prisões, naufrágios, lutas de toda a espécie – especialmente as de âmbito teológico e doutrinal –, a misteriosa doença a que Paulo faz referência, tudo isso manifesta uma vida absolutamente conformada a Cristo Crucificado. Foi o próprio Senhor quem o fez saber a Paulo: «Mas Ele disse-me: “Basta—te a minha graça, pois é na fraqueza que a força se consuma”» (2Cor 12,9). Este elemento manifesta que a vida de Paulo não pode ser compreendida como um sucesso; a vida de Paulo manifesta uma luta contante e uma debilidade assumida e integrada. Deste modo, destaca-se o poder de Deus, o poder da

⁴³⁹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 91-93; 99.

⁴⁴⁰ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 77-79.

⁴⁴¹ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, pp. 105-106.

⁴⁴² Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 119.

⁴⁴³ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 123.

mensagem pregada pelo Apóstolo, que é tido simplesmente como um frágil vaso de barro (cf. 2Cor 4,7). Assim, a vivência da debilidade e da luta corresponde a uma marca fundamental em Paulo, pelo facto de nessa condição existencial se manifestar o poder de Cristo (2Cor 12,10)⁴⁴⁴.

De modo a traçar uma possível sistematização do pensamento paulino é necessário ter presente a dificuldade de tal tarefa, visto que as cartas escritas pelo Apóstolo foram redigidas em resposta a situações e problemas concretos⁴⁴⁵. Um outro elemento a não descurar, consiste no transfundo judaico e helénico que influenciou o Apóstolo, mas também a sua atividade missionária e o conhecimento existencial do mistério de Cristo provindo do encontro na estrada de Damasco⁴⁴⁶. De facto, o conteúdo da pregação paulina é o próprio Cristo e a salvação por Ele operada pelo Seu mistério pascal⁴⁴⁷. Por último, é importante não esquecer que «Paulo não é um mero “pensador” da fé cristã, elaborador de conteúdos teológicos a partir de considerações iluministas, mas o homem da experiência que nos leva a descobrir a vida que enche de sentido os conteúdos doutrinais propostos nas cartas»⁴⁴⁸. Com tais pressupostos, e seguindo o artigo de Joseph Fitzmyer com o mesmo nome, apresentaremos alguns aspetos fundamentais da teologia paulina sob uma tríplice partição: a soteriologia cristocêntrica, a antropologia e o discurso ético.

Relativamente ao primeiro aspeto, é necessário ter presente que quando Paulo fala de Deus é ao Deus de Israel a que se refere⁴⁴⁹. Como manifestámos acima, não existe em Paulo qualquer descontinuidade entre o Deus do Antigo Testamento e Aquele que se revela em Cristo. No entanto, existem alguns matizes que são importantes frisar. Do Antigo Testamento Paulo colhe uma leitura algo antropomorfizada de Deus, em especial na expressão «ira de Deus» (Rom 1,18), para expressar a reação de Deus ante o mal e o pecado. Em oposição à ira de Deus, encontra-se «a justiça de Deus» (por exemplo, cf. Rom 1,17), que em Paulo diz o novo modo de salvação oferecido por Deus: a justificação pela graça, mediante a fé em Cristo⁴⁵⁰. Efetivamente, é por Cristo, encontrado na estrada

⁴⁴⁴ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 135-146.

⁴⁴⁵ Cf. FITZMYER, Joseph – *Teologia Paulina*, p. 1580.

⁴⁴⁶ Cf. FITZMYER, Joseph – *Teologia Paulina*, p. 1589.

⁴⁴⁷ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 159.

⁴⁴⁸ BRÄNDLE MATESANZ, Francisco – *La experiencia mística de S. Pablo: «Encuentro con Jesús»*, 209.

⁴⁴⁹ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 72-73.

⁴⁵⁰ Cf. FITZMYER, Joseph – *Teologia Paulina*, pp. 1595-1596. Não é demais notar que «Paulo não diz que as obras da lei deixam de ter sentido (...), não diz que só a fé pode ajustar o pecador ao projeto de Deus. (...) Paulo não diz que é apenas pelo ato de confiar que o pecador é salvo. Paulo escreve que a fé pode ajustar o crente ao projeto de Deus e também as obras da lei, a chamada operatividade da fé (...). Está

de Damasco, que Paulo descobre o verdadeiro e pleno conhecimento de Deus⁴⁵¹. É desse encontro que se sai a certeza de que «o princípio da justificação está no amor de Deus manifestado em Jesus Cristo»⁴⁵². Mas para Paulo, bem como para as comunidades por ele fundadas, Deus é também «Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo» (2Cor 1,3)⁴⁵³.

Em Paulo, a história da salvação tem uma quadrupla vertente: histórica, coletiva, cósmica e escatológica⁴⁵⁴. É nesta história de salvação que Cristo se insere. Para Paulo, Cristo é o Filho de Deus (cf. Rom 1,3.4.9; 5,10; 8,3.29.32; 1Cor 1,9; 2Cor 1,19; Gal 1,16; 2,20; 3,26; 4,4.6; 1Ts 1,10)⁴⁵⁵, é o Cristo, o Messias de Deus⁴⁵⁶ mas é, sobretudo, o Senhor, *κύριος*. Fundamentalmente, o título de *κύριος* em Paulo designa o Senhor Jesus Ressuscitado⁴⁵⁷. No entanto, este título implica ainda que Jesus Cristo Ressuscitado, o *κύριος*, é digno da mesma adoração que Deus, como deixa antever o hino cristológico de Flp 2,5-11. Como nota James Dunn, aqueles que se encontram familiarizados com o Antigo Testamento reconhecem ecos de Is 45,21-23 em Flp 2,6-11. A relação latente manifesta uma ideia surpreendente, uma vez que um judeu coloca Cristo a receber a mesma reverência reclamada por Deus⁴⁵⁸. É de notar ainda o emprego do título de *κύριος*, pelo judaísmo da diáspora, para se referir a Deus, pelo que ao assumir a mesma categoria para Jesus, Paulo, juntamente com as primitivas comunidades cristãs fazem uma afirmação relativa à identidade de Jesus que, mesmo não O afirmando, sem mais, como Deus, manifestam que era mais que simplesmente humano⁴⁵⁹. Um elemento de não menos importância relaciona-se com o facto de o título *κύριος* dizer do senhorio de Cristo sobre todos os Homens, a que já fizemos referência.

Paulo tem presente que a salvação foi operada por Cristo pela Sua Paixão, morte e Ressurreição, num acontecimento, para o Apóstolo, unitário. Por esse motivo, é ao evento pascal que Paulo atribui mais relevo. De facto, dos seus escritos não se descortina

simplesmente a atestar que é possível o pecador ajustar-se ao plano de Deus, ser justificado pelo simples facto de confiar. (...) Paulo pretendeu mostrar que a fé é um meio que abre à salvação ao lado das obras. Não pretendeu contrapor a fé à lei. Nem o poderia fazer, pois isso significaria que Saulo viveu com um sistema diferente do de Paulo, o que introduziria uma cisão na relação com Deus e na própria história da salvação» (CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 168).

⁴⁵¹ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 78-79.

⁴⁵² BRÄNDLE MATESANZ, Francisco – *El Jesús que transformó a Pablo*, 54.

⁴⁵³ Cf. BRÄNDLE MATESANZ, Francisco – *El Jesús que transformó a Pablo*, 63.

⁴⁵⁴ Cf. FITZMYER, Joseph – *Teologia Paulina*, pp. 1597-1600.

⁴⁵⁵ Cf. FITZMYER, Joseph – *Teologia Paulina*, pp. 1600-1601.

⁴⁵⁶ Cf. FITZMYER, Joseph – *Teologia Paulina*, pp. 1601-1602.

⁴⁵⁷ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 291-300.

⁴⁵⁸ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 298-299.

⁴⁵⁹ Cf. FITZMYER, Joseph – *Teologia Paulina*, pp. 1603-1604.

uma aprofundada preocupação com a vida histórica de Jesus. Não que o elemento seja desprezado; contudo, o elemento central da pregação paulina que retiramos do seu epistolário é o interesse soteriológico, pelo que é no mistério pascal de Cristo que Paulo se detém⁴⁶⁰. Neste aspeto, Paulo enfatiza o sofrimento e a morte vicárias de Cristo (cf. Rom 5,6.8-10; 14,15; 1Cor 1,13; 6,20; 15,3; 2Cor 5,14.21; Gal 1,4; 2,20; 3,13; 1Ts 5,10), associando a morte e Ressurreição de Cristo à salvação do Homem: cf. Rom 4,25; 8,34; 10,9-10; 1Cor 15,17.20-21; 2Cor 5,14-15⁴⁶¹.

Pela Paixão, morte e Ressurreição de Cristo a salvação foi oferecida por Deus à humanidade. Paulo fala dos efeitos do evento pascal de Cristo através de uma multiplicidade de formas cujos matizes permitem enriquecer e complementar o sentido que o Apóstolo atribui a esse evento. São eles:

- O primeiro e mais comum elemento utilizado é o termo justificação. De inspiração judaica, o termo para Paulo diz a gratuidade absoluta de Deus que, por meio da fé em Cristo, inocenta no Seu tribunal todos os Homens⁴⁶².
- Outro termo utilizado por Paulo corresponde à salvação, que diz o resgate do mal (moral, físico ou outro).
- Já o termo reconciliação, provindo do contexto helénico de Paulo, manifesta que Deus, por meio de Cristo, reconciliou consigo o género humano, onde a primazia da ação se encontra na ação divina, estendendo Paulo este efeito do mistério pascal de Cristo ao cosmos⁴⁶³.
- O termo expiação surge aplicado em Rom 3,25. Paulo utiliza-o tendo por base o transfundo judaico (cf. Lev 16), imputando ao mistério pascal de Cristo os mesmos efeitos que os do dia de *Yom Kippur*: pelo derramamento do Seu sangue, Cristo foi meio de expiação, isto é, meio pelo qual o pecado humano foi removido, apagado⁴⁶⁴.
- O termo redenção é também utilizado pelo apóstolo para falar dos efeitos do mistério pascal, para dizer a libertação dos pecadores da servidão e escravidão, devendo Paulo, neste contexto, ter presente a figura veterotestamentária do *go'el*⁴⁶⁵.

⁴⁶⁰ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 223-226; 231-238.

⁴⁶¹ Cf. FITZMYER, Joseph – *Teologia Paulina*, pp. 1604-1605.

⁴⁶² Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 193.

⁴⁶³ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 274-276.

⁴⁶⁴ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, pp. 126-129.

⁴⁶⁵ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 273-274.

- Paulo fala ainda de liberdade: fazendo uso do valor profano do termo, Paulo defende que Cristo oferece ao Homem por Ele resgatado os direitos próprios de cidadãos de um estado ou cidade livre. Mas, como a cidade a que pertencem os cristãos se encontra nos céus (cf. Flp 3,20), os resgatados por Cristo são já colônia de cidadãos livres do Céu.
- Uma outra imagem consiste na santificação, aplicando a conotação judaica do termo: Cristo é o meio através do qual o Homem foi re-dedicado a Deus e reorientado para o Seu serviço.
- Também o verbo transformação é utilizado pelo apóstolo para se referir aos efeitos do mistério pascal: provinda do contexto cultural grego, com o termo Paulo pretende dizer que por Cristo Deus transforma gradualmente a vida do Homem.
- Também a nova criação é um termo empregue pelo Apóstolo: provinda do Antigo Testamento, Paulo afirma que Deus, em Cristo, recriou a humanidade, oferecendo-lhe uma nova vida, uma vida de comunhão com Ele.
- Por último, Paulo fala da glorificação, tendo por base o termo hebraico *kabod*, que diz presença de Deus. Para Paulo, Cristo oferece aos cristãos parte da glória que tem enquanto Ressuscitado⁴⁶⁶.

Relativamente à antropologia, é importante referir que Paulo assume a concepção bíblica do ser humano: o Homem é um ser multidimensional mas uno⁴⁶⁷. Ao assumir esta concepção, Paulo rejeita, objetivamente, o dualismo espiritualista grego – para quem a salvação se reduzia a uma mera libertação da matéria – para advogar uma soteriologia que abrangesse a pessoa na sua integralidade⁴⁶⁸. Antes do evento de Cristo, o Homem encontrava-se sob o domínio do pecado e, sozinho, dele não tinha possibilidade de se libertar (cf. Rom 3,9)⁴⁶⁹. Paulo chega a esta conclusão a partir do seu conhecimento do Antigo Testamento (a título de exemplo, cf. Gn 6,5; 1Rs 8,46, Sl 51,7, Is 64,5-7), aplicando tal apreciação não apenas aos gentios como também ao próprio povo judaico, no que é passível de num classificado como um estado comum de perdição⁴⁷⁰. A leitura que daqui se segue é uma leitura negativa da condição humana. No entanto, esta

⁴⁶⁶ Cf. FITZMYER, Joseph – Teologia Paulina, pp. 1608-1617.

⁴⁶⁷ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, pp. 155-156.

⁴⁶⁸ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 184-185.

⁴⁶⁹ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 199-200.

⁴⁷⁰ Cf. FITZMYER, Joseph – Teologia Paulina, pp. 1618-1620. Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, pp. 171-173.

negatividade é meramente aparente. «(...) a razão principal por que Paulo pode ser tão devastadoramente crítico da humanidade foi sem dúvida a sua convicção de que conhecia a resposta apropriada para ela»⁴⁷¹. Efetivamente, ao debruçar-se sobre esta temática (cf. Rom 1,18-3,20; 5,12-21; 7,7-25), Paulo encontra-se a oferecer uma leitura hermenêutica da realidade profunda do ser humano: sem Cristo e o Seu Espírito, o Homem encontra-se numa situação irremediável. No entanto, com Cristo e a Sua ação libertadora, a condição humana passa a estar sob a égide da graça, defendendo o Apóstolo, de facto, uma antropologia positiva⁴⁷².

Associado a este aspeto, surge a problemática da Lei. Em todo o *corpus* paulino, o termo *νόμος* surge 122 vezes⁴⁷³, sendo aplicado tanto em sentido genérico, como figurativo, como também para fazer referência à Lei de Moisés. A Lei é descrita como boa e santa (cf. Rom 7,12.16), dada por Deus a Israel como prerrogativa espiritual (cf. Rom 9,4). No entanto, Paulo reconhece que este meio não tornou Israel menos pecador que os pagãos, que a não conheciam (cf. Rom 2,17-24; 3,23). O Apóstolo reconhece que, e apesar da promessa de Lev 18,5, a Lei não conduziu o Homem à vida (cf. Rom 8,3). Ainda que a Lei seja uma realidade positiva, Paulo não deixa de a considerar como insuficiente, e até como uma ocasião para o pecado (cf. Rom 7,7-9). Paulo não afirma que antes da Lei não havia pecado, pelo contrário; contudo, afirma que pela Lei o pecado se torna manifesto (cf. Rom 7,13)⁴⁷⁴.

Paulo não desconhece a complexidade do tema e, por isso, apresenta duas explicações para tal: em Gálatas e em Romanos. Ao passo que na primeira epístola apresenta uma justificação de âmbito externo – a Lei como pedagoga da humanidade (cf. Gal 3,23-24) –, na segunda, a justificação é de conotação interna: é a frágil condição humana, a carne (*σάρξ*) que, não sendo pecaminosa *per se* é vulnerável ao pecado (cf. Rom 7,13-8,4)⁴⁷⁵. A solução para o problema consiste na fé em Cristo. É pela fé em Cristo que o Homem é justificado, ou seja, inocentado no tribunal de Deus. Assim, Paulo afirma que o propósito pelo qual a Lei foi oferecida ao Homem – mas que nunca pôde alcançar – foi concretizado por Deus, no mistério pascal de Cristo (cf. Rom 3,21; 8,3)⁴⁷⁶. Nas

⁴⁷¹ DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 204.

⁴⁷² Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 200-203.

⁴⁷³ Cf. MOULTON, William; GEDEN, Alfred – *Concordance to the Greek New Testament*. 6ª ed. Rev. Edinburgh: T & T. Clark, 2002, pp. 719-721.

⁴⁷⁴ Cf. FITZMYER, Joseph – *Teologia Paulina*, pp. 1621-1623.

⁴⁷⁵ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 98-102.

⁴⁷⁶ Cf. FITZMYER, Joseph – *Teologia Paulina*, pp. 1623-1624.

palavras de Joseph Fitzmyer: «mediante a graça e a fé em Cristo, Deus faz com que a humanidade cumpra o que a lei exige»⁴⁷⁷. A problemática de fundo que este tema encerra consiste na perspectiva soteriológica defendida pelo Apóstolo: se a salvação é dom gratuito de Deus em Cristo, não é granjeada pelo cumprimento da Lei mas antes pela adesão a Cristo⁴⁷⁸.

É necessário atender ao que Paulo entende por fé. No pensamento paulino, assim como na generalidade do Novo Testamento, a fé não é uma realidade desligada d'Aquele em Quem se crê⁴⁷⁹. A fé, para o Apóstolo, começa pela escuta da Boa Nova de Cristo, a que se segue a adesão do ouvinte à Boa Nova pregada e que tem como resultado «a “submissão” ou o “compromisso” da pessoa toda com Deus, em Cristo (...). [A fé] é um compromisso pessoal, vital, que envolve a pessoa toda com Cristo em todos os seus relacionamentos com Deus, outros seres humanos e o mundo. É, assim, uma consciência da diferença que o senhorio de Cristo fez na história humana»⁴⁸⁰. Assim, a fé consiste, em Paulo, num dom de Deus que faz o Apóstolo rejeitar toda a autossuficiência (cf. Rom 3,27; Flp 3,4-9), que tem por base um novo modo de união a Deus, por Cristo. A fé é, pois, a resposta humana à ação primeira de Deus e que requer o acolhimento do Homem (cf. Rom 3,24-25)⁴⁸¹. «Neste sentido, a fé é a aceitação da ação salvadora de Deus que o evangelho proclama, aceitação levada a cabo numa confiança obediente e numa obediência confiada»⁴⁸². Deste modo se compreende a insistência do Apóstolo no que concerne à justificação pela fé: porque é pela relação consigo que Deus justifica o Homem⁴⁸³. No entanto, Paulo tem presente que a fé necessita ser incarnada na vida e só o é enquanto for operativa, enquanto incarnar em atos de amor e de serviço aos irmãos (cf. Gal 5,6.13). Por este motivo é que Paulo pode afirmar que o amor é a plenitude da Lei (cf. Rom 13,8-10; Gal 5,14) porque «a pessoa motivada por uma fé atuante por meio do amor não está realmente preocupada com “as obras da lei”, mas encontra-se a fazer tudo o que a lei exige»⁴⁸⁴.

⁴⁷⁷ FITZMYER, Joseph – Teologia Paulina, p. 1625.

⁴⁷⁸ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 192-198.

⁴⁷⁹ Cf. BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 194.

⁴⁸⁰ FITZMYER, Joseph – Teologia Paulina, p. 1628.

⁴⁸¹ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 714.

⁴⁸² BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*, p. 194.

⁴⁸³ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 428-437.

⁴⁸⁴ FITZMYER, Joseph – Teologia Paulina, p. 1629.

O desenvolvimento natural da cristologia paulina desemboca na participação do cristão em Cristo⁴⁸⁵. De facto, Paulo aponta para uma íntima união entre o cristão e Cristo, fazendo-o com o recurso às preposições gregas *διὰ* (por meio de), *εἰς* (para dentro), *σὺν* (com) e *ἐν* (em), que expressam a mediação de Cristo, a incorporação a Cristo, a identificação com Cristo, e a união vital entre o cristão e Cristo, respetivamente⁴⁸⁶. Paulo nunca classifica a união do cristão a Cristo como mística. Tal adjetivo vem da tradição teologal posterior. Esta posição justifica-se no facto de que no pensamento paulino o Espírito é a realidade ontológica na qual se funda a união com Cristo (cf. Rom 8,9-11; 1Cor 12,13), constituindo a incorporação dos cristãos a Cristo – por meio da fé e do batismo – o cume da soteriologia paulina⁴⁸⁷.

A Cruz e o Crucificado são centrais em Paulo. Efetivamente, as dificuldades que o fariseu Saulo teve em aceitar um Messias crucificado são em tudo análogas às dificuldades sentidas pelos destinatários da sua pregação no mundo de cultura grega, centrado na autorrealização e na certeza das suas concepções conceptuais⁴⁸⁸. Como afirma Giuseppe Barbaglio:

«A cruz representa a negação, não já do homem, mas sim da sua pretensão titânica de autossuficiência para criar um destino para a sua vida. Positivamente, o evangelho do Crucificado chama-o a abrir-se confiadamente ao dom do Deus de Jesus Cristo e a renunciar a toda a vantagem religiosa (...). Com efeito, a cruz significa o encontro da sabedoria e do poder divino com a debilidade e a miséria humana: assim como o Pai ressuscitou o Crucificado, emblema histórico de impotência e de infâmia, resgata o homem que, pela fé, reconhece a sua impotência para se salvar e se abre ao poderoso e sábio projeto salvífico de Deus (...) ([cf.] 1Cor 1,18, 22-24)»⁴⁸⁹.

Relativamente à Igreja, é necessário frisar que o uso do termo *ἐκκλησία* em Paulo não corresponde a um conceito estanque e unívoco, podendo referir-se não apenas às comunidades da Palestina como as várias Igrejas locais e às comunidades cristãs. Não é de menosprezar a influência que o conceito hebraico *qāhāl* – assembleia dos israelitas no deserto (cf. Dt 23,2; Jz 20,2) bem como a assembleia litúrgica (cf. 1Rs 8,55) – exerceu no pensamento eclesiológico de Paulo⁴⁹⁰. No entanto, para o Apóstolo, a Igreja manifesta a unidade a que o Homem se encontra chamado depois e por causa do evento de Cristo,

⁴⁸⁵ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 448.

⁴⁸⁶ Cf. FITZMYER, Joseph – *Teologia Paulina*, pp. 1631-1632. Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 454-465.

⁴⁸⁷ Cf. FITZMYER, Joseph – *Teologia Paulina*, p. 1634.

⁴⁸⁸ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 251-255.

⁴⁸⁹ BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 190-191.

⁴⁹⁰ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 607-613.

a unidade de Corpo de Cristo (cf. 1Cor 12,12-13). Tal unidade está para lá de quaisquer barreiras geográficas, étnicas e sociais, provindo do plano salvífico de Deus para todos os homens (cf. 1Tim 2,3-6)⁴⁹¹, sendo essa a justificação para o facto de Paulo nunca pensar a Igreja como povo, dado o conteúdo étnico que tal conceito, em contexto hebraico, encerrava⁴⁹².

A adesão a Cristo implica, no cristão, uma vida condizente. Daí o motivo para que, no seu epistolário, Paulo insista tanto na dimensão ética⁴⁹³. De facto, é o evento de Cristo que urge os cristãos a uma vida pautada pelo uso responsável da liberdade⁴⁹⁴. Paulo reconhece o “já” da salvação operada por Cristo mas reconhece também o “ainda-não” plenamente assumido na vida do cristão. Esta tensão justifica a atenção à dimensão ética da vida⁴⁹⁵. Efetivamente, ainda que existisse a expectativa da grande proximidade temporal da vinda gloriosa do Senhor, a verdade é que, mesmo assim, o compromisso com a história é uma nota que se colhe do pensamento paulino (cf. 1Ts 5,5-8; 1Cor é, na sua integralidade, uma carta em que Paulo atende a múltiplos elementos da experiência histórica dos crentes)⁴⁹⁶. No entanto, o elemento mais importante a realçar consiste no facto de que a ética paulina derivar do seu profundo cristocentrismo: do mesmo modo que Cristo é imagem de Deus (cf. 2Cor 4,4) também o Homem, participante de Cristo, encontra-se chamado a ser Sua imagem (cf. Rom 8,29; 1Cor 15,49). Como a vida do cristão é uma vida para Deus (cf. Gal 2,19), também a pregação paulina assume tal valor, insistindo no progressivo crescimento na adesão a Cristo⁴⁹⁷.

⁴⁹¹ Cf. FITZMYER, Joseph – Teologia Paulina, pp. 1637-1638.

⁴⁹² Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 224.

⁴⁹³ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 704-706.

⁴⁹⁴ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 205.

⁴⁹⁵ Cf. DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*, pp. 709-710.

⁴⁹⁶ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 187.

⁴⁹⁷ Cf. FITZMYER, Joseph – Teologia Paulina, p. 1645.

CAPÍTULO III – DUAS MANIFESTAÇÕES DE UMA MESMA EXPERIÊNCIA?

A figura de Paulo marcou definitivamente a pessoa e a doutrina de João da Cruz⁴⁹⁸. A influência do pensamento paulino no Doutor Místico é por demais clara. A título de exemplo, basta apenas atender ao facto de que, ao longo das suas obras, João da Cruz só não cita a Segunda Epístola aos Tessalonicenses, a Segunda Carta a Timóteo, a Carta a Tito e o Bilhete a Filémon. Os demais escritos paulinos são todos citados, sendo que a Primeira Epístola aos Coríntios é a obra citada com mais abundância pelo Doutor Místico⁴⁹⁹. Também a forma como João da Cruz se expressa, manifesta uma interiorização profunda do pensamento paulino, fazendo uso do pensamento do Apóstolo de forma mais personalizada do que quando comparado com o pensamento de outros autores⁵⁰⁰.

É necessário ter presente que João da Cruz nunca cita Flp 3,8, ainda que recorra a quinze vezes a seis passagens da Epístola de Paulo à comunidade de Filipos para ilustrar e justificar a sua doutrina⁵⁰¹. No entanto, o propósito da presente dissertação consiste em verificar se a experiência que o Apóstolo manifesta em Flp 3,8 pode servir de base hermenêutica para uma correta leitura do *nada* de João da Cruz. Por esse motivo, requer-se uma atenção particular à dita perícopa paulina para colher dela o sentido profundo que transmite e verificar, assim, se é ou não legítima a comparação que pretendemos fazer entre os dois autores.

3.1. S. Paulo e σκόβαλα

Em todo o *corpus* paulino o termo σκόβαλα surge apenas uma vez, precisamente na Epístola aos Filipenses. Visto ser um termo tão pouco frequente na Escritura, é necessário proceder a uma análise do seu emprego na cultura grega, de onde deriva, para

⁴⁹⁸ Cf. DIEZ GONZÁLES, Miguel Ángel – *Pablo en Juan de la Cruz*, pp. 37-38. Nesta obra elaborase um estudo aprofundado da influência do pensamento do Apóstolo nos escritos e doutrina de João da Cruz.

⁴⁹⁹ Cf. ASTIGARRAGA ALBERDI, Juan Luis; BORRELL VIADER, Agustí; MARTÍN DE LUCAS, Francisco Martín – *Concordancias de los Escritos de San Juan de la Cruz*. Roma: Teresianum, 1990, pp. 2062-2068.

⁵⁰⁰ Cf. DIEZ GONZÁLES, Miguel Ángel – *Pablo en Juan de la Cruz*, pp. 39-41; 48-53.

⁵⁰¹ Cf. ASTIGARRAGA ALBERDI, Juan Luis; BORRELL VIADER, Agustí; MARTÍN DE LUCAS, Francisco Martín – *Concordancias de los Escritos de San Juan de la Cruz*, p. 2067.

melhor se compreender a amplitude do seu significado aquando da sua utilização por Paulo em Flp 3,8.

De notar, desde já, que não nos propomos neste apartado elaborar uma profunda exegese a Flp 3,8 mas apenas a colher dela a experiência que encerra para a poder, depois, comparar com a experiência que o *nada* de João da Cruz abrange.

3.1.1. Conceito grego de *σκύβαλα*

A palavra grega *τό σκύβαλον*, *ou* surge apenas duas vezes em toda a Escritura: uma vez no Antigo Testamento, em Sir 27,4⁵⁰², e outra no Novo Testamento em Flp 3,8⁵⁰³, surgindo a palavra, nas duas ocorrências, grafada como *σκύβαλα*. Uma vez que o termo *σκύβαλον* surge no Antigo Testamento apenas uma vez e num texto escrito em grego, não é possível associar diretamente a este termo um ou mais termos hebraicos que pudessem aclarar o sentido e significado da palavra em contexto bíblico. Deste modo, a análise ao conceito *σκύβαλον* tem de ser elaborada tendo por base a cultura e a tradição helénica.

No mundo grego, o termo *σκύβαλον* surge apenas na Grécia tardia, sendo os primeiros testemunhos apenas do século III antes de Cristo. É um termo com conotação vulgar, mais próprio da oralidade e muito pouco empregue na escrita⁵⁰⁴. Poderia ser utilizada em três sentidos fundamentais, a saber, como imundície/estrume (quer excrementos de animais quer comida estragada); como restos (restos de uma refeição) ou simplesmente como lixo⁵⁰⁵. A palavra aplicava-se tanto a pessoas como a coisas, podendo ilustrar a imagem de um cadáver em meio de devorar por peixes ou restos de uma desditosa viagem marítima. No período helenista, o termo era ainda utilizado, de forma popular, para indicar a caducidade do Homem⁵⁰⁶. Deste modo, e quando o termo surge empregue em âmbito religioso, *σκύβαλον* encontra-se associado ao dualismo humano-

⁵⁰² Cf. HATCH, Edwin; REDPATH, Henry – *A Concordance to the Septuagint. And Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*. 2ª ed. Grand Rapids: Baker Books, 1998, p. 1277.

⁵⁰³ Cf. MOULTON, William; GEDEN, Alfred – *Concordance to the Greek New Testament*, p. 979.

⁵⁰⁴ Cf. LANG, Friedrich – *σκύβαλα*. In KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1979, vol. 12, col. 645-646.

⁵⁰⁵ Cf. O'BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991. NIGTC, p. 390.

⁵⁰⁶ Cf. LANG, Friedrich – *σκύβαλα*, col. 647.

divino que a gnose posterior desenvolverá: a matéria, oposta a Deus, é valorada negativamente⁵⁰⁷.

O judaísmo helenista assumiu o termo *σκύβαλον* com o mesmo significado semântico que tinha no mundo grego. Por isso, em Sir 27,4 – única vez que o termo aparece no Antigo Testamento – *σκύβαλον* é utilizado para referir a imundice, ou seja, a impureza e maldade do Homem⁵⁰⁸.

Também no Novo Testamento o termo *σκύβαλον* é usado uma só vez, em Flp 3,8. Peter O'Brien, no seu comentário à Epístola de Paulo aos Filipenses, defende que a palavra *σκύβαλα* encerra em si um duplo sentido: o da imundice e o do sem valor⁵⁰⁹. Já Gordon Fee, no comentário que desenvolve à mesma Epístola paulina, apresenta um elemento que é digno de nota: para o autor a palavra *σκύβαλα* encerra a noção de vulgaridade, referindo-se não apenas a excremento mas também ao conceito de *refuse* (lixo), especialmente ao que era atirado aos cães⁵¹⁰, o que na exegese do texto bíblico é um elemento a não desprezar.

Paulo utiliza o termo *σκύβαλα* no contexto de considerações de carácter axiológicas relativas aos valores naturais e histórico-religiosos por ele vividos e considerados. É precisamente ante a fé em Jesus Cristo que o Apóstolo manifesta que considera o seu passado como *σκύβαλα*. Ao substituir a palavra *ζημία* (cf. Flp 3,7-8) por *σκύβαλα*, Paulo manifesta um distanciamento decisivo de uma realidade valorada agora como inútil e repugnante e com a qual não deseja mais estar associado. A utilização de uma expressão que, como vimos, expressa vulgaridade manifesta e sublinha o grau de distanciamento que o Apóstolo se impõe. Com isto, Paulo não nega nem o carácter espiritual da Lei nem tampouco as prerrogativas divinas de Israel. Nega, no entanto, a aspiração à justificação pelas próprias obras sem qualquer relação com a fé. Por isso, talvez o termo *σκύβαλα* seja aqui empregue para opor, de forma clara, o espírito e a carne, a atitude de fé e a atitude meramente mundana de confiança nas próprias obras⁵¹¹. Desde modo, utilizando a palavra *σκύβαλα*, Paulo manifesta que a Lei, quando usada para a própria justificação, está ao serviço da carne e não só é inútil como prejudicial e, por isso,

⁵⁰⁷ Cf. LANG, Friedrich – *σκύβαλα*, col. 647-648; 650.

⁵⁰⁸ Cf. LANG, Friedrich – *σκύβαλα*, col. 648.

⁵⁰⁹ Cf. O'BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, p. 390.

⁵¹⁰ Cf. FEE, Gordon – *Paul's Letter to the Philippians*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995. NICNT, p. 319.

⁵¹¹ Cf. LANG, Friedrich – *σκύβαλα*, col. 650.

desprezível⁵¹². Assim, Paulo utiliza o termo *σκύβαλα* também com o intuito de mostrar a oposição entre a dimensão espiritual e a dimensão meramente carnal. Dito de outra forma: Paulo, em Flp 3,8, recupera o uso que a cultura grega associa ao termo *σκύβαλον* no âmbito religioso para reforçar a sua posição⁵¹³.

Deste modo, o termo *σκύβαλον* encerra em si uma dupla dimensão: por um lado a dimensão de imundície, do repelente e impuro; e por outro, o sem valor, o inútil. É necessário ter presente este duplo sentido para uma compreensão mais aprofundada de Flp 3,8.

3.1.2. A Epístola aos Filipenses

Antes de avançarmos para a análise da perícope em estudo, são necessárias algumas notas relativas ao texto e ao seu contexto. A primeira delas relaciona-se com o local e a datação da Epístola aos Filipenses. A verdade é que se desconhece, ao certo, onde o texto terá sido escrito. Roma, Éfeso, Cesareia e Corinto são as hipóteses mais prováveis, sendo datável entre o ano 57 a 64⁵¹⁴. Dito isto, é bastante provável que o texto tenha sido redigido no cativeiro de Éfeso (cf. Flp 1,7.12-14.17)⁵¹⁵, entre os anos 55 a 57, aquando da terceira viagem do Apóstolo⁵¹⁶.

Filipos – cidade que remonta a Filipe II da Macedónia – era no tempo de Paulo uma cidade importante no império romano, gozando dos mesmos direitos que as cidades italianas⁵¹⁷, e estando diretamente dependente do governo imperial. Na cidade abundavam as divindades e os cultos, sendo o culto ao Imperador o culto oficial, apesar do forte sincretismo religioso vigente⁵¹⁸. Foi nesta cidade, de um ambiente sociocultural

⁵¹² Cf. LANG, Friedrich – *σκύβαλα*, col. 650-652.

⁵¹³ Cf. LANG, Friedrich – *σκύβαλα*, col. 650.

⁵¹⁴ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*. Paris: Gabalda, 2005. Études Bibliques; 55, pp. 2-4.

⁵¹⁵ Cf. FITZMYER, Joseph – Carta a los Filipenses. In BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland, dir. – *Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972, vol. III, pp. 625-626. Cf. BIRD, Michael; GUPTA, Nijay – *Philippians*. New Cambridge Bible commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, pp. 20-24.

⁵¹⁶ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, pp. 283-285.

⁵¹⁷ O chamado *ius italicum* que de acordo com Brendan Byrne é importante para a compreensão da obra: cf. BYRNE, Brendan – Carta aos Filipenses. In BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland, dir. – *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo. Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Editora Academia Cristã. São Paulo: Paulus Editora, 2011, p. 441.

⁵¹⁸ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, pp. 5-6.

heterogéneo e adverso⁵¹⁹, que Paulo funda a sua primeira comunidade em território europeu. O Apóstolo deverá ter chegado a Filipos aquando da sua segunda viagem missionária, sendo que apenas por volta do ano 58 deve ter terminado de organizar a Igreja local, instituindo os «bispos e diáconos» a que se refere em Flp 1,1⁵²⁰. O texto deixa transparecer uma relação pessoal próxima entre o Apóstolo e a comunidade por ele fundada: de facto, e apesar da missão evangelizadora inicial na cidade ter sido abrupta e precocemente interrompida (cf. Act 16,11-40)⁵²¹, ficando a comunidade nascente privada do Apóstolo e dos seus companheiros quando ainda se estava a formar, Paulo alegra-se com os frutos que esta, ainda assim, produziu, perseverando num ambiente religioso e cultural hostil⁵²², mantendo-se unida ao Apóstolo a quem, por três vezes, proveu ao sustento (cf. Flp 4,16; 2Cor 11,9)⁵²³.

Paulo, preso, escreve à comunidade de Filipos narrando-lhes a situação por si vivida, promovendo uma leitura de fé dessa mesma situação, não deixando de exortar os destinatários à perseverança, ao mesmo tempo que recorda aos filipenses que o significado essencial do seu ministério apostólico tem por base o encontro e o conhecimento de Cristo⁵²⁴. Efetivamente, o Apóstolo escreve por dois motivos: agradecer à comunidade o auxílio a ele prestado e exortar à unidade em período de perseguição e oposição. Contudo, não é, propriamente, o ambiente pagão que leva Paulo a escrever aos filipenses mas antes questões eclesiais – daí a exortação à unidade, à humildade e à atenção aos demais – recordando o Apóstolo que as perseguições e pressões externas só podem ser resistidas com humildade e unidade eclesial⁵²⁵, no parece indiciar que os problemas eclesiais não se reduziam às controvérsias de Evódia e Síntique (cf. Flp 4,2), sendo mais comuns⁵²⁶. De facto, nesta carta Paulo defende que o sofrimento pelo Evangelho traz consigo uma união profunda a Cristo – que tem que se causa de alegria. Assim, o Apóstolo chama a comunidade à *koinonia*: a participação comum no sofrimento

⁵¹⁹ Cf. BIRD, Michael; GUPTA, Nijay – *Philippians*, pp. 4-7.

⁵²⁰ Cf. STAAB, Karl – *Cartas de la cautividad*. In STAAB, Karl; BROX, Norbert – *Cartas a los Tesalonicenses, Cartas de la cautividad, Cartas pastorales*. Barcelona: Editorial Herder, 1974, p. 246.

⁵²¹ Relativamente à narrativa dos Atos dos Apóstolos, no que concerne à ação missionária de Paulo em Filipos e ao sentido teológico da mesma: cf. BIRD, Michael; GUPTA, Nijay – *Philippians*, pp. 8-13.

⁵²² Cf. THOMPSON, James – *Preaching to Philippians. Interpretation: A Journal of Bible and Theology*. Richmond. 61:3 (2007) 299.

⁵²³ Cf. GNILKA, Joachim – *Carta a los Filipenses*, pp. 5-6.

⁵²⁴ Cf. BIANCHINI, Francesco – *L'elogio di sé in Cristo: l'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1*. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2006, p.1.

⁵²⁵ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, pp. 6-7.

⁵²⁶ Cf. STAAB, Karl – *Cartas de la cautividad*, pp. 246-247.

promove a união da comunidade com Paulo; de forma análoga, é a participação de todos em Cristo que deve determinar a configurar as relações⁵²⁷. Associado aos problemas eclesiais, é de notar aquele que a periautologia⁵²⁸ de Flp 3,1-4,1 parece indicar: que a comunidade se via acossada por uma onda judaizante que havia já assolado as comunidades da Capadócia e da Galácia⁵²⁹.

A nível doutrinal, a Epístola aos Filipenses apresenta exortações morais à concórdia, à paz, à humildade e à alegria no Senhor (cf. Flp 1,27-2,4.17-18.28; 3,1; 4,2-7). No entanto, estes temas não esgotam a riqueza doutrinal da Epístola. Por meio do hino de Flp 2,6-11, o Apóstolo contempla o mistério de Cristo desde a Sua preexistência, passando pela Incarnação e humilhação até à Sua exaltação. O tema da justificação, por seu lado, é expresso na Epístola aos Filipenses através da adesão a Cristo por meio da fé, chegando Paulo a apresentar-se como exemplo (cf. Flp 3,2-9)⁵³⁰. Por fim, denota-se ainda uma abordagem paulina à problemática escatológica pela consideração da morte como meio para a união com Cristo (cf. Flp 1,23)⁵³¹.

Merece ainda uma breve menção a problemática da unidade da carta: será a Epístola aos Filipenses que hoje temos uma carta única ou será resultado da união de algumas cartas que o Apóstolo escreveu à comunidade de Filipos? A autenticidade da carta, questionada pela escola de Tübingen, é hoje uma não questão⁵³². No entanto, a questão da unidade da carta continua a ser um tema bastante discutido. Sem nos determos exaustivamente sobre esta questão⁵³³, cremos ser suficiente dizer que as razões daqueles que defendem a não-unidade da Epístola se relacionam com motivos de ordem literária, nomeadamente a rotura entre Flp 3,1 – vista como uma típica conclusão das cartas paulinas – e Flp 3,2, onde o conteúdo e o tom (que de irénico se torna polémico) mudam

⁵²⁷ Cf. BYRNE, Brendan – Carta aos Filipenses, p. 443.

⁵²⁸ Francesco Bianchini analisa esta figura de estilo, deixando claro que periautologia significa auto elogio, vangloriar-se, falar de si (cf. BIANCHINI, Francesco – *L'elogio di sé in Cristo: l'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1*, pp.58-61; 143-145). Relativamente à periautologia, cf. PERNOT, Laurent – Periautologia. Problèmes et méthodes de l'éloge de soi-même dans la tradition éthique et rhétorique gréco-romaine. *Revue des Études Grecques*. 111:1 (1998) 101-124.

⁵²⁹ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, p. 285. Sobre as particularidades da onda judaizante em Filipos: cf. BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, pp. 131-132. Cf. BIRD, Michael; GUPTA, Nijay – *Philippians*, pp. 15-19.

⁵³⁰ A periautologia que sucede ao hino cristológico apresenta a finalidade de realçar a conformação da vida de Paulo com a de Cristo: cf. THOMPSON, James – *Preaching to Philippians*, 307.

⁵³¹ Cf. STAAB, Karl – *Cartas de la cautividad*, p. 248.

⁵³² Cf. FITZMYER, Joseph – *Carta a los Filipenses*, p. 624.

⁵³³ Para uma boa síntese sobre este tema, em que o autor apresenta as múltiplas hipóteses e os argumentos que as sustentam: cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, pp. 12-27.

bruscamente⁵³⁴. Deste modo, para alguns autores, a atual Epístola aos Filipenses seria um mosaico de três cartas – ou partes de cartas – explicando-se assim o carácter algo desarticulado que esta apresenta⁵³⁵. No entanto, esta posição não é consensual: existem de facto autores para quem a Epístola no seu estado atual faz absoluto sentido, defendendo que o texto apresenta uma progressão real e unitária⁵³⁶.

Depois das considerações de carácter mais geral apresentadas podemos centrar-nos na perícopes em estudo. De notar, contudo, que se encontra fora do propósito deste trabalho uma exegese aprofundada de Flp 3,8. O objetivo a que nos propomos consiste, apenas, na recolha das notas fundamentais de tal perícopes para delas recolhermos a experiência que sustenta a afirmação do Apóstolo.

3.1.3. Flp 3,8

O primeiro elemento a considerar corresponde à unidade literária em que a perícopes se insere. As unidades literárias tendem a variar de acordo com os comentaristas. No nosso trabalho, seguimos a proposta Peter O'Brien, que insere a perícopes em estudo numa unidade literária mais extensa que vai desde o versículo 7 ao 11 e que intitula de «Uma mudança radical: os valores presentes de Paulo»⁵³⁷, numa perspetiva claramente axiológica. Nesta unidade literária, à medida que apresenta o seu testemunho pessoal, o Apóstolo Paulo descreve a nova escala de valores que o encontro com Cristo lhe proporcionou⁵³⁸. Gordon Fee, por seu lado, que insere a perícopes que pretendemos analisar numa unidade literária análoga à de Peter O'Brien, apresenta uma tónica diferente: intitula essa unidade literária como «O Futuro encontra-se com o Presente – Conhecendo Cristo»⁵³⁹, advogando que, nesta unidade literária, Paulo faz o balanço entre ganhos e perdas à luz da sua experiência com Cristo, na tensão presente-futuro. De acordo com este comentarista, o Apóstolo começa com uma afirmação de renúncia, a que se segue uma longa frase onde expressa a metáfora da perda e do ganho com referência a

⁵³⁴ Cf. BYRNE, Brendan – Carta aos Filipenses, p. 442.

⁵³⁵ Cf. FITZMYER, Joseph – Carta a los Filipenses, p. 626.

⁵³⁶ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, pp. 26-27. Cf. STANDHARTINGER, Angela – 'Join in imitating me' (Philippians 3.17): Towards an Interpretation of Philippians 3. *New Testament Studies*. Cambridge. 54:3 (2008) 423-426.

⁵³⁷ O'BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, 1991, p. 381.

⁵³⁸ Cf. O'BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, p. 382.

⁵³⁹ FEE, Gordon – *Paul's Letter to the Philippians*, p. 311.

Cristo, acabando por concluir explicando o que significa ganhar a Cristo⁵⁴⁰. Já o recente comentário de Michael Bird e de Nijay Gupta propõe a mesma unidade literária, seguindo o matiz apresentado por Gordon Fee, e que os autores intitulam de «Paulo e o conhecimento incomparável de Cristo»⁵⁴¹. Para os autores, se nos versículos 4-6 o Apóstolo havia manifestado a excelência das suas prerrogativas judaicas, na presente unidade literária Paulo conclui que os privilégios judaicos que tinha herdado, bem como os que tinha granjeado, são por ele valorados como insignificantes e como perda, perante a revelação do Messias Cristo (versículos 7-9)⁵⁴². Deste modo, os versículos 10-11 correspondem à continuação da narração dos benefícios provindos do conhecimento de Cristo⁵⁴³.

Jean-Noël Aletti insere a perícopes em estudo numa unidade literária um pouco mais extensa: 3,7-14, classificando-a como segunda parte da periautologia paulina⁵⁴⁴. O autor afirma que o Apóstolo traça a oposição entre o Paulo fariseu (cf. Flp 3,5-6) e o Paulo discípulo de Cristo (cf. Flp 3,7-14), identificando como original a passagem que o Apóstolo opera: partindo do elogio de si, Paulo termina fazendo o elogio de Cristo. Tal opera-se nos versículos 7-11 (note-se que é a unidade literária considerada pelos demais autores considerados), onde se verifica a mudança e rejeição dos primeiros valores tendo em vista a justiça, o conhecimento de Cristo e a participação no caminho por Ele percorrido. Deste modo, de acordo com Jean-Noël Aletti, nos versículos 7-14 Paulo rejeita os privilégios judeus, que antes havia considerado, para se unir a Cristo⁵⁴⁵.

Gordon Fee afirma que o versículo 7 resume toda a linguagem metafórica da perda-ganho, encontrando-se a razão para tal linguagem explicitamente declarada: Cristo. O autor divide a longa frase seguinte em 4 partes:

- Versículo 8a (até *Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου*) que repete o expresso no versículo 7b sendo o “por causa de Cristo” substituído pela forma “conhecimento de Cristo Jesus meu Senhor”.

⁵⁴⁰ Cf. FEE, Gordon – *Paul's Letter to the Philippians*, p. 312.

⁵⁴¹ BIRD, Michael; GUPTA, Nijay – *Philippians*, p. 133.

⁵⁴² Cf. BIRD, Michael; GUPTA, Nijay – *Philippians*, pp. 134-135.

⁵⁴³ Cf. BIRD, Michael; GUPTA, Nijay – *Philippians*, p. 147.

⁵⁴⁴ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, p. 235.

⁵⁴⁵ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, pp. 220-222.

- Versículo 8b (*δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα*), onde Paulo repete novamente a mesma ideia, voltando a expressar o motivo porque considera como perda todas as coisas, terminado com uma linguagem algo vulgar (*σκύβαλα*).
- O objetivo de tudo considerar como perda é expresso duplamente: versículo 8c (*ἵνα Χριστὸν κερδήσω*) e o “n’Ele ser achado” do versículo 9. A isto segue-se uma elaboração que remete para o versículo 6 nos temas da justiça e da Lei.
- Por último, os versículos 10-11, em que se retorna ao tema do conhecimento de Cristo, que se insere na temática geral da carta, nomeadamente ao abordar os temas do sofrimento e da ressurreição⁵⁴⁶.

De forma análoga, para Peter O’Brien o versículo 8, com uma combinação de participios pouco usual, tem como finalidade reforçar a afirmação feita no versículo 7: que o Apóstolo considera os privilégios passados ou tudo aquilo em que poderia ter colocado a sua confiança como uma perda, chegando ao ponto de tudo considerar como *σκύβαλα*. O motivo para tal encontra-se expresso nos versículos 8 e 9: o facto de Paulo poder ganhar a Cristo de forma perfeita e se unir a Ele completamente no último dia, mediante a liberalidade de Deus, fundada na liberdade de Cristo e acolhida na fé e não pelo esforço humano⁵⁴⁷.

Paulo afirma como objetivo supremo conhecer plenamente a Cristo, explicitando o seu sentido: conhecer o poder da Sua Ressurreição na medida em que participa nos Seus sofrimentos. Para Peter O’Brien, com a linguagem da morte e elevação com Cristo, o Apóstolo dá a entender que entra numa relação cada vez mais profunda com o Senhor à medida que aumenta a sua conformação com a morte de Cristo. A unidade literária em estudo termina, para o mesmo autor, com o versículo 11, em que Paulo deseja alcançar a ressurreição dos mortos, ainda que não mencione o meio para tal⁵⁴⁸.

Gordon Fee, em linha com Peter O’Brien, considera que o tema central é Cristo. As antigas vantagens são, por Sua causa, vistas como perda, mesmo lixo. É ainda por Ele que a verdadeira justiça, a justiça de Deus, é conhecida, de tal forma que Paulo pode conhecer Cristo participando do Seu sofrimento através do poder da Sua Ressurreição,

⁵⁴⁶ Cf. FEE, Gordon – *Paul’s Letter to the Philippians*, pp. 313-314.

⁵⁴⁷ Cf. O’BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, pp. 382-383.

⁵⁴⁸ Cf. O’BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, p. 383.

implicando tal a conformação com a morte de Cristo e, simultaneamente, a conformação com o corpo glorioso do Senhor aquando da ressurreição⁵⁴⁹.

Por sua vez, Jean-Noël Aletti realça a mudança operada pelo versículo 7, em que se nota uma alteração radical de valores: nos versículos 4-6 surge um Paulo convencido da sua própria perfeição. A partir do versículo 7, a perspetiva muda: o Cristo, com quem Paulo se encontrou, assume o centro da sua vida fazendo que tudo quanto antes era motivo de orgulho para o Apóstolo passe a ser por ele considerado como nada. Deste modo, os versículos 7 e 8 constituem um momento de charneira: o versículo 7 corresponde à dimensão negativa da mudança de valores operada em Paulo, abrindo o versículo 8 a dimensão positiva dessa mesma conversão axiológica que é desenvolvida nos versículos 10-11: o bem supremo que corresponde ao conhecimento de Cristo⁵⁵⁰.

No âmbito do conhecimento de Cristo, são dignas de nota duas observações de Gordon Fee. A primeira concerne ao facto de que o conhecimento de Cristo ser relacional, realizado através do poder da Sua Ressurreição e na comunhão dos Seus sofrimentos, num conhecimento que implica «conhecer Cristo e ser conhecido por Cristo a partir da união a Cristo»⁵⁵¹. Isto significa que os Filipenses receberam a justificação em Cristo – que os libertou da observância da Lei – que constitui o lugar teológico para o seu conhecimento (presente) de Cristo, ainda que tal experiência envolva sofrimento. A outra observação do autor – a que se lhe junta Jean-Noël Aletti⁵⁵² – consiste no facto de que a presente unidade literária manifesta ressonâncias com o cântico do capítulo 2 da Epístola: a linguagem da perda de Paulo é análoga à aniquilação que Cristo fez de si; e do mesmo modo que Cristo assumiu a condição humana, Paulo é achado em Cristo. Por isso, afirma o autor que, da mesma forma que Cristo foi exaltado por Deus, também Paulo e os Filipenses o serão, caso se conformem aos Seus sofrimentos, sendo isto o que significa conhecer Cristo e ser encontrado n'Ele⁵⁵³.

Atendemos agora, em mais detalhe, ao versículo 8 – que corresponde mais propriamente ao nosso âmbito de estudo –, seguindo de perto a proposta apresentada por Peter O'Brien, que divide o versículo em quatro partes. Na primeira, *ἀλλὰ μενοῦνγε καὶ*

⁵⁴⁹ Cf. FEE, Gordon – *Paul's Letter to the Philippians*, p. 314.

⁵⁵⁰ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, p. 236.

⁵⁵¹ BIRD, Michael; GUPTA, Nijay – *Philippians*, p. 147.

⁵⁵² Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, p. 262.

⁵⁵³ Cf. FEE, Gordon – *Paul's Letter to the Philippians*, pp. 314-315. Cf. BIRD, Michael; GUPTA, Nijay – *Philippians*, pp. 147-149.

ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι («Sim, considero que tudo isso foi mesmo uma perda»), verifica-se que a linguagem de ganhos e perdas reforça o versículo anterior, uma vez que apresenta a decisão tomada por Paulo não como uma rotura com o passado, mas antes como uma decisão profunda da qual o Apóstolo não se arrependeu. Paulo continua a considerar todos os antigos privilégios e as suas antigas seguranças como perda quando comparada com a relação pessoal com Jesus Cristo, chegando ao ponto de as considerar abomináveis para O ganhar perfeitamente⁵⁵⁴, no que é possível ser considerado como uma reverberação de Flp 1,21, em que Cristo é dito ser a vida do Apóstolo⁵⁵⁵.

Quando se atenta na construção frásica, que contém uma combinação de participios pouco usual na literatura clássica, é possível concluir que o propósito de Paulo correspondia à introdução de um novo ponto que reafirmasse o que havia dito anteriormente. Esta ideia é ainda reforçada por uma série de partículas enfáticas que o Apóstolo utiliza no texto⁵⁵⁶. Também o facto de o verbo ἡγοῦμαι (considerar) se encontrar no presente e não no perfeito, como no versículo 7, reforça a afirmação feita nesse mesmo versículo: a decisão outrora tomada continua a ser a posição de Paulo, podendo ser afirmado que até ao momento em que escreve, o Apóstolo considera tudo aquilo quanto pudesse colocar a sua confiança como perda quando comparado com Cristo⁵⁵⁷. Esta ideia ganha ainda mais sentido quando se reconhece que, quando Paulo escreve πάντα (todas as coisas), não se limita apenas a considerar as vantagens por ele elencadas nos versículos 5-6. Antes, o Apóstolo está a fazer referência a tudo aquilo/aqueles em que(m) os seus contemporâneos pudessem considerar como digno de se colocar confiança. A justificação para esta postura prende-se com o conhecimento de Cristo, que sobrepassa o valor das demais realidades⁵⁵⁸.

Relativamente à temática do conhecimento de Cristo, esta esclarece-se melhor atendendo à segunda parte do versículo 8: διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου («por causa da maravilha que é o conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor»). Verifica-se que existe a afirmação do ganho incomparável, expresso pelo participio presente neutro ὑπερέχον (maravilha, excelência), que corresponde ao conhecimento de Cristo Jesus. Com a expressão γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ (conhecimento

⁵⁵⁴ Cf. O'BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, p. 386.

⁵⁵⁵ Cf. FEE, Gordon – *Paul's Letter to the Philippians*, p. 317.

⁵⁵⁶ Cf. O'BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, pp. 386-387.

⁵⁵⁷ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, p. 238.

⁵⁵⁸ Cf. FEE, Gordon – *Paul's Letter to the Philippians*, p. 317.

de Cristo Jesus) – única em todo o *corpus* paulino – o termo *γνῶσις* (conhecimento), recorrente no âmbito filosófico e religioso contemporâneo a Paulo⁵⁵⁹, apresenta um sentido que aponta para um conhecimento pessoal e relacional, numa clara revisitação da categoria bíblica do conhecimento de Deus, aplicada a Cristo, cuja intimidade se expressa no versículo 10 pela comunhão nos Seus sofrimentos⁵⁶⁰, sendo, assim, um conhecimento que promove a transformação do sujeito n’Aquele que se conhece (cf. 2Cor 3,18)⁵⁶¹. De facto, ao matizar assim o termo *γνῶσις*⁵⁶², Paulo aponta para a vivência de uma relação que produz comunhão. Paulo manifesta, concretamente, a sua relação pessoal com o Senhor, que implica a reciprocidade no amor. Deste modo, o Apóstolo pretende afirmar que o conhecimento de Cristo é o único que merece a pena ser vivido, pelo que, ante este, tudo o mais pode bem ser considerado como perda⁵⁶³. O texto permite mesmo inferir que o conhecimento de Cristo não se adicionou aos valores e privilégios anteriormente considerados pelo Apóstolo; antes, o conhecimento de Cristo como que substituiu e expulsou esses valores ficando o Apóstolo apenas com o conhecimento de Cristo⁵⁶⁴. A reforçar esta ideia encontra-se a expressão *Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου* (Cristo Jesus, meu Senhor), também única na integralidade do *corpus* paulino: com ela Paulo não exclui ninguém da relação com o Senhor – pelo que qualquer leitura exclusivista carece de sentido –; a expressão serve antes para testemunhar a sua relação íntima com o Cristo, bem como o conhecimento que d’Ele possui⁵⁶⁵. Porque, ao afirmar o valor incomensurável do conhecimento de Cristo, Paulo encontra-se a apontar para o próprio Cristo como fonte e valor insuperável⁵⁶⁶.

Lendo esta passagem à luz de Gal 2,20 – «que me amou e se entregou por mim» – é possível inferir que o conhecer de que a perícopa faz referência corresponde a conhecer o amor que transformou Paulo e o conquistou para si e cuja consequência se depreende do desejo de Paulo O fazer conhecido e amado⁵⁶⁷. Deste modo, o conhecimento de Cristo não consiste primária e principalmente no conhecimento de verdades ou de

⁵⁵⁹ Cf. O’BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, p. 387.

⁵⁶⁰ Cf. FEE, Gordon – *Paul’s Letter to the Philippians*, p. 318.

⁵⁶¹ Cf. BYRNE, Brendan – Carta aos Filipenses, pp. 450-451.

⁵⁶² Cf. BIANCHINI, Francesco – *L’elogio di sé in Cristo: l’utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1*, pp.86-87.

⁵⁶³ Cf. O’BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, p. 388.

⁵⁶⁴ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, p. 239.

⁵⁶⁵ Cf. O’BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, pp. 388-389.

⁵⁶⁶ Cf. BIRD, Michael; GUPTA, Nijay – *Philippians*, p. 136.

⁵⁶⁷ Cf. FEE, Gordon – *Paul’s Letter to the Philippians*, pp. 318-319.

valores mas antes do conhecimento de uma Pessoa, Jesus Cristo⁵⁶⁸ (cf. DCE 1). Porque, de facto, «o conhecimento do crente não fica externo ao seu objeto (e vice-versa, o seu objeto não lhe é exterior), porque o conhecer faz-se pela conformação ao itinerário de Cristo, implica um ser-com, um tornar-se como (ele), uma transformação progressiva do ser»⁵⁶⁹.

Na expressão *δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην* («por causa dele tudo perdi») é relevante o verbo *ἐζημιώθην* (perder). No Novo Testamento o verbo encontra-se apenas na voz passiva. Se assim fosse, Paulo havia sido privado de tudo quanto tinha. No entanto, alguns autores, devido ao contexto em que o verbo aparece inserido, olham para este passivo como uma voz média e, por isso, atribuem a ação ao Apóstolo. Desta forma, o sentido da frase muda: deixa de ser dada importância à perda que o Apóstolo sofreu e realçada a renúncia voluntária (ou mesmo uma perda imposta mas de bom grado aceite) por Cristo, o que condiz com o contexto⁵⁷⁰. Assim sendo, a passagem refletiria a decisão concreta – e não uma mera consideração – de Paulo em renunciar a todas as coisas⁵⁷¹. Dorothea Bertschmann vai mais longe ao afirmar que Paulo não se limitou a aceitar de forma humilde tudo quanto antes havia considerado como privilégio, mas antes descartou essas mesmas realidades de forma radical e violenta⁵⁷². Contudo, Jean-Noël Aletti considera que o versículo insiste mais na perda sofrida por Paulo do que no consentimento de tal perda. Para o autor, Paulo manifesta um paradoxo: a perda abateu-se sobre o Apóstolo; Paulo foi despossuído de tudo quanto tinha, não sendo ele o agente ativo de tal ação⁵⁷³.

A quarta e última parte do versículo corresponde a *καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα, ἵνα Χριστὸν κερδήσω* («e considero esterco, a fim de ganhar a Cristo»). Na unidade literária por nós assumida, esta é a terceira vez que surge o termo *ἡγοῦμαι* num claro desenvolvimento do pensamento do Apóstolo: antes classificava as vantagens/seguranças que tivera como perdas, sendo agora mais assertivo ao classifica-las como *σκύβαλα*. Dos significados do termo *σκύβαλα*, Peter O'Brien considera que aquele que é o mais fiel ao

⁵⁶⁸ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, p. 262.

⁵⁶⁹ ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, p. 262.

⁵⁷⁰ Cf. O'BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, p. 389.

⁵⁷¹ Cf. BIANCHINI, Francesco – *L'elogio di sé in Cristo: l'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1*, p.86.

⁵⁷² Cf. BERTSCHMANN, Dorothea – Is There a Kenosis in This Text? Rereading Philippians 3:2-11 in the Light of the Christ Hymn. *Journal of Biblical Literature*. 137:1 (2018) 243.

⁵⁷³ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, p. 239.

que o Apóstolo deseja transmitir é o que remete para a imundície ou o estrume. A ser assim, Paulo considera que tudo em quanto/quem possa colocar a sua segurança para além de Cristo é absolutamente repulsivo e sem qualquer valor. A linguagem do Apóstolo torna-se mais incisiva: o termo *ζημία* (perda), antes utilizado, é substituído pelo termo *σκύβαλα*. A dureza da linguagem de Paulo, e ao contrário do que fizeram alguns Padres da Igreja, não poder ser mitigada sob o risco de se perder a dupla significância do termo *σκύβαλα*: quer o da imundície quer o do sem valor⁵⁷⁴.

Por seu lado, Gordon Fee, analisa a palavra *σκύβαλα* no contexto dos méritos que os judaizantes advogavam. Ainda que, para este autor, o conceito grego tenha em si presente a noção de vulgaridade, encerra também o conceito de *refuse* (lixo), especialmente aquele que era atirado aos cães (mencionados no versículo 2⁵⁷⁵) para sua alimentação. Por este motivo, Gordon Fee considera mais significativa a segunda opção, tanto que, assim, a linguagem se tornaria semelhante a 1Cor 4,13⁵⁷⁶. Michael Bird e Nijay Gupta, contudo, rejeitam que o termo seja um termo vulgar, considerando, simplesmente, que expressa algo sem valor ou passível de ser descartado. Para os autores, o uso do termo não pretende desvalorizar a cultura e tradições judaicas mas antes evidenciar o altíssimo valor que Cristo, o conhecimento de Cristo, o ganhar a Cristo, etc., implicam⁵⁷⁷. Independentemente da tonalidade considerada, a palavra escolhida pelo Apóstolo pretende captar a atenção dos filipenses e sublinhar a dimensão paradoxal e até chocante da escolha operada por Paulo⁵⁷⁸.

Paulo, no entanto, não conclui esta parte da oração com um tom de renúncia. *ἵνα Χριστὸν κερδήσω* («a fim de ganhar a Cristo») explica precisamente isso: considera tudo como lixo para ganhar a Cristo. A própria construção gramatical, como nota Peter O'Brien, é disso sinal. A palavra *ἵνα* e o aoristo subjuntivo *κερδήσω* sugerem que o Paulo aponta para o dia de Cristo⁵⁷⁹. De facto, a renúncia aos antigos valores é justificada pelo Apóstolo com o ganhar (*κερδήσω*) a Cristo. Mas, o conhecimento de Cristo é, em Paulo, uma realidade dinâmica: já presente – que leva a que tudo o mais perca valor – mas ainda não totalmente. Deste modo, o verbo *κερδήσω* denota a força do desejo do Apóstolo e

⁵⁷⁴ Cf. O'BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, p. 390.

⁵⁷⁵ Sobre o impacto deste termo aplicado aos judaizantes: cf. BYRNE, Brendan – *Carta aos Filipenses*, p. 450.

⁵⁷⁶ Cf. FEE, Gordon – *Paul's Letter to the Philippians*, p. 319.

⁵⁷⁷ Cf. BIRD, Michael; GUPTA, Nijay – *Philippians*, pp. 136-137.

⁵⁷⁸ Cf. BIANCHINI, Francesco – *L'elogio di sé in Cristo: l'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1*, p.86.

⁵⁷⁹ Cf. O'BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, p. 391.

explica o que o move a agir: a salvação dos seus semelhantes e, para si, o conhecimento do amor de Cristo⁵⁸⁰.

A temática de ganhar a Cristo é melhor compreendida se associada à relação com Cristo Senhor (que está, por sua vez, ligada ao conhecimento de Cristo). Deste modo ganhar a Cristo e conhecer a Cristo são dois modos de dizer o mesmo. Paulo conheceu Cristo quando se converteu, pelo que o desejo de O conhecer mais significa o desejo de uma relação mais profunda com o Senhor. De forma análoga se pode falar de ganho: Paulo ganhou a Cristo na estrada de Damasco, mas esse ganho só será perfeito no fim. Contudo, o Apóstolo continua a valorar cada coisa, atribuindo-lhe o seu verdadeiro valor, do que se segue que o Apóstolo vai ganhando a Cristo cada dia através de uma relação cada vez mais profunda com Ele⁵⁸¹. Deste modo, o ganhar a Cristo descrito por Paulo origina uma mudança de perspectiva de 180° sobre o que eram os antigos ganhos, num processo de reavaliação da integralidade da vida⁵⁸². Tal implica que para ser rico em Cristo é necessário ser rico apenas d'Ele; é Ele o único ganho que faz parecer tudo o mais como *refuse*⁵⁸³. De facto, para Paulo, a questão já não se coloca entre ganhar tudo – correndo sempre o risco de se perder aquilo que de mais valioso se tem. A questão é mais radical: o Apóstolo perde o que tinha de mais precioso para ganhar um outro “bem” que supera, em muito, todos os demais: Cristo⁵⁸⁴.

Chegados a este ponto, seria legítimo questionar-nos se Paulo, em Flp 3,8, se limita a desconsiderar tudo quanto viveu e considerou como bom, santo e justo, desconsiderando assim a Lei e o povo de Israel, a que pertencia, e fazendo-o até com alguma vulgaridade. No entanto, tal leitura não é condizente com a globalidade do *corpus paulino*⁵⁸⁵. Basta atender no desabafo de Rom 9,1-5 para compreender que tal leitura não está em consonância com a globalidade do pensamento do Apóstolo. Ora, para interpretar convenientemente a perícopes em estudo não é demais recordar que esta se enquadra num âmbito de conflito com alguns elementos que se haviam introduzido na comunidade e que fizeram crer aos filipenses que seguindo certas práticas judaizantes alcançariam, seguramente, a perfeição ou, pelo menos, que caminhariam na senda que a ela conduzia.

⁵⁸⁰ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, p. 240.

⁵⁸¹ Cf. O'BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, p. 391.

⁵⁸² Cf. BIRD, Michael; GUPTA, Nijay – *Philippians*, p. 137.

⁵⁸³ Cf. FEE, Gordon – *Paul's Letter to the Philippians*, p. 320.

⁵⁸⁴ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, p. 240.

⁵⁸⁵ Cf. CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, pp. 47; 188-189; 243.

É esse sentimento que o Apóstolo se apressa a corrigir⁵⁸⁶. Ao fazer o elogio de si, Paulo está, fundamentalmente, a descrever o seu itinerário, marcado por uma alteração radical de orientação⁵⁸⁷. De facto, o foco não aparece colocado sob um momento específico da vida do Apóstolo, mas no processo que deu origem a uma reconsideração da identidade do próprio⁵⁸⁸.

Existem dois momentos de relevo na unidade literária estudada: um primeiro que comporta uma reavaliação dos privilégios assumidos por Paulo e um segundo que consiste na conformidade do Apóstolo a Cristo, podendo os versículos 7-8 ser considerados como que uma condição *sine qua non* tal conformidade não seria possível⁵⁸⁹. No versículo 8, em particular, Paulo contrapõe os privilégios/valores por ele antes assumidos ao valor supremo, Cristo, sendo Cristo Quem faz tudo mais parecer perda e mais que perda, *σκύβαλα*⁵⁹⁰. Esta foi a descoberta vital que o Apóstolo fez: a compreensão que tudo carece de valor, que tudo é nada quando comparado com Cristo⁵⁹¹. De facto, o Apóstolo traça, assim, uma linha clara de separação entre o judaísmo e o cristianismo, não admitindo compromissos incompatíveis com o bem supremo: o conhecimento de Cristo⁵⁹². De facto, e fazendo uso do contributo de Friedrich Lang a este propósito, a escolha do termo *σκύβαλα* no contexto de considerações de carácter axiológico e de conflito com os judaizantes, manifesta um absoluto distanciamento entre a realidade outrora assumida pelo Apóstolo e aquela por ele agora vivida. Deste modo, e recuperando também o sentido religioso que a cultura grega imprimia ao termo, Paulo nega que a justificação possa ser alcançada apenas pela observância da Lei sem qualquer relação com a fé em Cristo⁵⁹³.

No entanto, esta leitura não retira força à afirmação de Paulo. Por Cristo e pelo Evangelho, Paulo teve de se afastar radicalmente de pessoas, inclusive companheiros,

⁵⁸⁶ Cf. GNILKA, Joachim – *Carta a los Filipenses*, p. 57.

⁵⁸⁷ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, p. 261.

⁵⁸⁸ Cf. BIANCHINI, Francesco – *L'elogio di sé in Cristo: l'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1*, p.84.

⁵⁸⁹ Cf. BERTSCHMANN, Dorothea – *Is There a Kenosis in This Text? Rereading Philippians 3:2-11 in the Light of the Christ Hymn*, 247-248.

⁵⁹⁰ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, p. 238.

⁵⁹¹ Cf. BIANCHINI, Francesco – *L'elogio di sé in Cristo: l'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1*, p.85.

⁵⁹² Cf. GNILKA, Joachim – *Carta a los Filipenses*, pp. 63-65.

⁵⁹³ Cf. LANG, Friedrich – *σκύβαλα*, col. 650. Cf. BIRD, Michael; GUPTA, Nijay – *Philippians*, pp. 145-146.

teve de lutar destemidamente contra aqueles que pretendiam fazer do cristianismo um mero *midrash* judaico, teve mesmo de reorientar valores e rejeitar outros. Tudo por Cristo. Tudo e todos foram considerados *σκύβαλα* perante a novidade de Cristo. A questão passa, poder-se-ia afirmar, não apenas por uma re-hierarquização dos valores assumidos mas por uma reavaliação da própria existência: a Lei, o passado, aquilo em que colocava confiança perdeu valor; o encontro com Cristo substituiu o seu lugar, sendo o próprio Cristo o valor supremo⁵⁹⁴. Não é demais reafirmar que Paulo não torna inútil todo o Antigo Testamento e todo o seu passado, nem afirma que a condição judaica e as suas tradições sejam inerentemente más. De facto, a chave hermenêutica encontra-se na comparação: Cristo é a realidade demasiadamente boa que faz com que tudo quanto não é Ele careça de valor e sentido, seja descartável⁵⁹⁵. Deste modo, tudo quanto não potencia uma relação mais íntima com Ele, uma comunhão mais profunda com Aquele que é o sumo e o supremo bem, carece de sentido e utilidade: é *σκύβαλα*. Só Cristo, só o conhecimento de Cristo e a participação plena no Seu mistério constitui ganho; só o que o potencia tem valor. Tudo mais, é *σκύβαλα*. Em síntese, fazemos nossas as palavras de Francesco Bianchini:

«(...) pode argumentar-se que o autor afirma ter chegado a considerar aquelas coisas, consideradas por ele como ganhos, como uma perda por causa de Cristo; com efeito, agora tudo é perda por causa do valor supremo do conhecimento de Cristo, experimentado como o próprio Senhor e pelo qual Paulo se privou de todas as coisas, considerando-as como excremento. (...) As razões para confiar na carne, que o Apóstolo ainda teria (...), seriam realidades positivas, dignas de orgulho, mas diante de Cristo e da relação com ele perderam todo o sentido, aliás, tudo agora é nada e pode ser abandonado. Passa-se de uma consideração (...) deles a uma reavaliação total (...), com base no novo critério do conhecimento de Cristo. Para o descrever como um valor acima de todos os outros, usa-se uma retórica de excesso onde os maiores privilégios e méritos se tornam insignificantes. Ao contrário do que pensava, o Apóstolo escolheu os que são realmente os ganhos de sua vida»⁵⁹⁶.

3.2. João da Cruz e o *nada*

Para muitos daqueles que, ao longo da história, se aproximaram da obra de João da Cruz há um elemento do seu pensamento que constitui uma verdadeira pedra de tropeço: referimo-nos ao *nada* sanjoanino. A este propósito, afirma Federico Ruiz: «esta

⁵⁹⁴ Cf. BIANCHINI, Francesco – *L'elogio di sé in Cristo: l'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1*, p.100.

⁵⁹⁵ Cf. BIRD, Michael; GUPTA, Nijay – *Philippians*, p. 135.

⁵⁹⁶ BIANCHINI, Francesco – *L'elogio di sé in Cristo: l'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1*, p.88.

importância objetiva da negação no edifício sanjoanista obriga-nos a dar-lhe relevo e prioridade. É, para além disso, uma grave exigência pedagógica. Aqui tropeçam e caem às dezenas leitores e investigadores dos escritos do doutor místico. E já nunca se levantam de todo»⁵⁹⁷. E continua declarando que «a negação é seguramente o melhor *critério* para comprovar se um leitor chegou à compreensão autêntica de São João da Cruz»⁵⁹⁸. Este desabafo de um dos maiores especialistas de João da Cruz é elucidativo sobre a importância de uma correta integração do *nada* sanjoanino, ante o risco de uma leitura enviesada do seu pensamento.

Atenda-se, ainda, no seguinte aspeto: palavra *nada* aparece nos escritos de João da Cruz 373 vezes⁵⁹⁹, sendo a quinquagésima sexta palavra mais frequente em todos os seus escritos⁶⁰⁰. Das 373 vezes que a palavra *nada* surge nos escritos de João da Cruz 133 vezes (cerca de 35,7% das ocorrências) aparece na obra Subida do Monte Carmelo, 45 vezes no Livro da Noite Escura (12,1% das ocorrências), 77 vezes (20,6% das ocorrências) no Cântico Espiritual (50 na segunda redação e as restantes 27 na primeira), 56 vezes (15% das ocorrências) na Chama de Amor Viva (26 vezes na primeira redação, aparecendo as restantes 30 vezes na segunda) e as restantes 62 vezes – 16,6 % – ao longo das suas obras menores⁶⁰¹. Este simples levantamento estatístico é, cremos, suficiente para ilustrar a necessidade de uma boa compreensão do *nada* de João da Cruz, do peso que o Doutor Místico atribui à negação na vida espiritual e o motivo por que o faz.

3.2.1. Renúncia e negação

Muitos dos leitores do Doutro Místico, ao lerem de um modo superficial e simplista algumas páginas da sua obra, veem corroborados os pré-conceitos que já traziam consigo: desumano, antievangélico e niilista⁶⁰². Ora, nada de mais falso se pode dizer de João da Cruz. É necessário ter sempre presente que, para João da Cruz, tudo se encontra em função da união do Homem com Deus; a temática da renúncia e da negação não

⁵⁹⁷ RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 83.

⁵⁹⁸ RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 84.

⁵⁹⁹ Cf. ASTIGARRAGA ALBERDI, Juan Luis; BORRELL VIADER, Agustí; MARTÍN DE LUCAS, Francisco Martín – *Concordancias de los Escritos de San Juan de la Cruz*, pp. 1239-1245.

⁶⁰⁰ Cf. ASTIGARRAGA ALBERDI, Juan Luis; BORRELL VIADER, Agustí; MARTÍN DE LUCAS, Francisco Martín – *Concordancias de los Escritos de San Juan de la Cruz*, p. 2109.

⁶⁰¹ Cf. ASTIGARRAGA ALBERDI, Juan Luis; BORRELL VIADER, Agustí; MARTÍN DE LUCAS, Francisco Martín – *Concordancias de los Escritos de San Juan de la Cruz*, p. 2094.

⁶⁰² Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 83.

constituem exceções⁶⁰³: «se para alcançar este fim [a união com Deus] tivesse que amputar uma parte de si mesmo, [João da Cruz] não sentiria pena, desde que a amputação servisse efetivamente ao fim proposto»⁶⁰⁴. Tendo tal consideração presente, torna-se claro que não nos encontramos diante de um esforço hercúleo e quase inumano por alcançar a perfeição ou por uma conceção maniqueia dos bens do mundo⁶⁰⁵. João da Cruz defende a importância da negação não por rejeitar, desvalorizar ou desprezar a realidade criada⁶⁰⁶. De facto, e como já deixámos antever, o processo que João da Cruz preconiza implica, num primeiro momento, a renúncia e a negação às realidades criadas. Mas tal renúncia é simplesmente superficial, uma vez que mais tarde se recupera toda essa realidade na sua mais radical profundidade⁶⁰⁷. De facto, João da Cruz tem presente que a união de amor implica necessariamente a negação, do mesmo modo que o verso implica o reverso⁶⁰⁸.

João da Cruz não foi nunca uma figura consensual. Se bem que a ascese foi, desde o início, integrada na integralidade do processo espiritual por ele desenvolvido – à semelhança da generalidade dos grandes místicos cristãos –, não é menos verdade que houve desde muito cedo quem considerasse que a sua doutrina ascético-mística tinha pouco de cristão. Tal tensão prolongou-se ao longo dos séculos, ganhando maior relevo a dimensão ascética face à dimensão mística, recuperando o século XX a leitura integradora das duas dimensões⁶⁰⁹.

No entanto, como afirma Federico Ruiz, «causou um penoso estreitamento do horizonte reduzir a negação (pobreza, desnudez, vazio, morte) à categoria de ascese sanjoanista. É uma ideia muito generalizada e totalmente falsa. A negação é comunhão teologal, experiência mística, passividade criativa, descobrimento do ser. E entre tantos valores cumpre também a função ascética»⁶¹⁰. Deste modo, ainda que alguns tenham reduzido a renúncia e a negação sanjoanina a algumas práticas ascéticas⁶¹¹, elas são mais

⁶⁰³ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 11.

⁶⁰⁴ RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 429.

⁶⁰⁵ Cf. MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, p. 71.

⁶⁰⁶ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 88.

⁶⁰⁷ Cf. CASTRO SANCHÉZ, Secundino – *La experiencia de Cristo: foco central de la mística*, p. 175.

⁶⁰⁸ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, pp. 414-415.

⁶⁰⁹ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 16-21. Relativamente aos contributos de alguns autores de referência, atender, na mesma obra, a pp. 21-48.

⁶¹⁰ RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 84.

⁶¹¹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Ruptura y comunión. Teresianum*. Roma. 41:2 (1990) 346.

que isso; de facto, encontram-se profundamente alicerçadas na renúncia e negação evangélica⁶¹².

No pensamento de João da Cruz, a renúncia, que se encontra associada de forma particular à vontade, existe em função do discipulado⁶¹³. De facto, ao recorrer a Lc 14,33 o Doutor Místico não se encontra a fazer o elogio da renúncia. Pelo contrário, a proposta de João da Cruz é em tónica positiva. Efetivamente, João da Cruz propõe como ideal de vida o discipulado, assumido na radicalidade que implica o Evangelho⁶¹⁴. Deste modo, a motivação e a centralidade da renúncia é cristológica (cf. 1S 13,4.6; 2S 7,6), bem como a doutrina, que João da Cruz não tem pruridos em atribuir ao seu verdadeiro autor, o próprio Jesus⁶¹⁵.

Relativamente à negação, esta aparece na esteira da renúncia mas, com um matiz próprio. «No caso da negação sanjoanista, como no da negação evangélica, negar-se a si mesmo significa negar a própria vontade de forma radical e total como caminho de encontro verdadeiro das coisas e de Deus»⁶¹⁶. João da Cruz, ainda que em alguns textos apresente como tónica dominante a da negação das coisas (cf. 3S 40,1), associa a negação à negação de todas as realidades, quer as materiais quer as espirituais, sempre com o intuito de promover o verdadeiro conhecimento da realidade na sua verdade profunda, já não toldada pelos gostos, compreensões ou experiências que dela se possa ter⁶¹⁷. Deste modo, a negação não é simplesmente uma disposição para a união; a negação introduz também o orante num processo de união que o leva a posteriores negações, mas, e mais determinante «a negação é união (...). A negação em amor é união de amor. Efetivamente, nas virtudes teologais dá-se essa identificação ou fusão: a fé é luz obscura, a caridade é amor sacrificado, a esperança é posse em vazio»⁶¹⁸.

De modo análogo ao que acontecia na renúncia, a negação sanjoanina encontra-se intimamente associada ao seguimento de Cristo (cf. Mc 8,34-35; 2S 7). Mais uma vez se constata que a motivação por detrás desta atitude é cristológica. De facto, em 2S 7, João da Cruz manifesta claramente que o seguimento de Cristo apenas será efetivo se for

⁶¹² Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián– Negación. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 819-820.

⁶¹³ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 52-55.

⁶¹⁴ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 53.

⁶¹⁵ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, pp. 415-421.

⁶¹⁶ GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 58.

⁶¹⁷ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián– Negación, pp. 821-822.

⁶¹⁸ RUIZ SALVADOR, Federico – Ruptura y comunión, 333.

um seguimento que incarne o mistério da Cruz na vida do orante. Esta é a nuance que o termo negação apresenta face ao termo renúncia: para João da Cruz, não existe discipulado, não existe seguimento efetivo de Cristo se o mistério da Cruz não for vivido na vida do orante⁶¹⁹.

Dentro do mesmo quadro conceptual, encontram-se os termos mortificação, aniquilação e morte, que se revestem também de grande importância no pensamento sanjoanino⁶²⁰. Sem nos determos em cada um deles, cremos ser suficiente afirmar que no pensamento de João da Cruz estes termos desejam expressar as consequências do efetivo seguimento e consequente identificação do orante com Cristo⁶²¹.

As dimensões cristológica e teologal da negação constituem, assim, os vetores determinantes a ter em conta⁶²². A renúncia e a negação sanjoaninas enraízam-se em Cristo e no amor a Ele e existem em função do seguimento de Cristo e da vocação do Homem: a união com Deus, que para João da Cruz atinge o seu auge aquando da máxima negação de si⁶²³. Por este motivo, toda a renúncia e negação que João da Cruz preconiza, correspondem a realidades positivas que não originam um aniquilamento da pessoa mas, ao invés, permitem ao orante uma nova amplitude do próprio ser⁶²⁴.

Para João da Cruz, a renúncia e a negação têm uma dimensão ativa, que requer o esforço do Homem (cf. CB 3,1), mas também uma dimensão passiva, que consiste numa abertura total a Deus, deixando inteiramente o curso da vida do orante nas Suas mãos⁶²⁵. Por esse motivo, é importante não esquecer que a renúncia e a negação estão também associadas, na doutrina de João da Cruz, à dimensão ascética e purificativa, imprescindível para a união do Homem com Deus⁶²⁶. João da Cruz sabe que um pássaro preso não pode voar, esteja ele preso por um fio de cabelo ou por grossas cadeias (cf. 1S 11,4). E sabe ainda que o Homem está chamado a libertar-se de tudo para voar ligeiro até Deus (cf. DLA 23). Desse modo, a insistência na renúncia e negação constitui um convite

⁶¹⁹ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 58-59.

⁶²⁰ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 52.

⁶²¹ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 61-71.

⁶²² Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 87.

⁶²³ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación*, pp. 822-823.

⁶²⁴ Cf. BARUZI, Jean – *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, p. 413.

⁶²⁵ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 192-195.

⁶²⁶ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Ruptura y comunión*, 332-333.

à liberdade, ao rompimento de todos os fios que impedem o orante de voar livremente para Deus⁶²⁷.

A renúncia e a negação são compreendidas por João da Cruz não tanto como exercícios ascéticos a realizar mas antes como uma atitude fundamental pela qual o orante deve pautar a sua vida. De facto, João da Cruz promove um exercício mais interior que exterior, uma vez que apenas esse promove a real conversão e transformação do Homem⁶²⁸. É, pois, uma realidade que não tem apenas um sentido transitório mas também de perenidade⁶²⁹. João da Cruz, apesar de olhar para o Homem de um modo positivo, não nega a situação de pecado a que condição humana está sujeita. Esta situação afasta o Homem da relação e união com Deus, a que é vocacionado. Assim sendo, a renúncia/negação, compreendidas como têm vindo a ser apresentadas, consistem um remédio para essa situação, promovendo a união numa vigilância que não é pontual mas que constitui um autêntico *modus vivendi*⁶³⁰. O resultado será que, liberto de todas as ataduras e opressões que o assolam, o Homem poderá alcançar a verdadeira liberdade: das coisas, das pessoas e de si mesmo⁶³¹.

No entanto, a relação entre a renúncia/negação e a condição humana não se reduz ao tema do pecado. De facto, João da Cruz defende que o Homem pode, naturalmente, chegar a amar a Deus. No entanto esse amor será sempre e apenas natural. Para viver o amor sobrenatural, a que se encontra chamado, é necessária a renúncia ao modo natural de operar e o acolhimento – dimensão passiva – do modo sobrenatural que provém de Deus e que a Ele conduz⁶³².

João da Cruz compreende claramente que o seguimento de Cristo implica negação e renúncia, que implica mortificação, aniquilação e morte. No entanto, estas realidades são relativas: estão em função de Cristo, de Deus e da vocação do Homem a unir-se a Ele, sendo que sem elas não se dá a tão desejada união⁶³³. Deste modo, a renúncia e a negação que João da Cruz propõe para o seguimento de Cristo não se reduz a mimetismo; antes é uma necessidade própria da fé cristã, porque não é possível a união com Deus se não

⁶²⁷ Cf. MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, pp. 78-82.

⁶²⁸ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 197-199.

⁶²⁹ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 101.

⁶³⁰ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 206.

⁶³¹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, pp. 92-93.

⁶³² Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 207-208.

⁶³³ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, pp. 89-91.

através da progressiva identificação com Cristo (cf. Jo 14,1-8)⁶³⁴. Não é demais recordar que para João da Cruz o fundamental e o fundamento da renúncia/negação não é outro que não o amor preferencial a Deus: escolher Deus rejeitando aquilo que não ajuda o orante a aproximar-se d'Ele. Portanto, o motivo desta dimensão negativa é teológico e místico⁶³⁵. Este é o elemento determinante, é o ideal que é proposto viver e a chave hermenêutica desta dimensão. Federico Ruiz expressa-o plasticamente:

«A negação não se refere, por tanto, às coisas nem ao Homem como tal. [A negação] Trata de isolar e destruir esse *virus* pernicioso que se meteu na afetividade do Homem, [que] a degrada e desde ela deforma toda a pessoa e toda a realidade com que entra em contacto. Para João da Cruz não há mais problemas, nem teológicos nem antropológicos. No nosso sentido, a negação não destrói no Homem nada mais que esse princípio de destruição»⁶³⁶.

3.2.2. O *nada* e o *Tudo*

Aquando da sua infância, como vimos, João da Cruz foi colocado pela mãe a aprender alguns ofícios. De todos se aproveitou ao longo da sua vida, incluindo para o seu magistério escrito e oral. No âmbito da sua atividade de direção de almas, João da Cruz desenhou um esquema gráfico – distribuído abundantemente pelos seus dirigidos – com uma senda custosa⁶³⁷ que conduz à perfeição: o seu famoso desenho do Monte Carmelo ou do Monte da Perfeição⁶³⁸. Neste desenho, João da Cruz como que exalta o conceito *nada* que surge seis vezes na senda que leva ao alto do Monte, aparecendo ainda outras três: uma no final desse mesmo caminho – «e mesmo no monte nada»⁶³⁹ – e outras duas, no cimo do Monte: «nada me dá glória; nada me dá pena»⁶⁴⁰. Do desenho do Monte Carmelo colhe-se a amplitude que João da Cruz dá ao conceito *nada*, equivalendo este à negação, e negação absoluta, necessária para alcançar a união perfeita de amor com Deus. Mas o *nada* não se encontra apenas no caminho que leva ao alto do Monte; de facto, ao colocar a palavra *nada* no cimo do Monte, onde «só mora a honra e a glória de Deus»⁶⁴¹,

⁶³⁴ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 219.

⁶³⁵ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 90.

⁶³⁶ RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 93.

⁶³⁷ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 200. O paralelismo com Mt 7,14 é claro.

⁶³⁸ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Iniciación a S. Juan de la Cruz: Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, pp. 62-63. Um exemplar dessas ilustrações feitas por João da Cruz: cf. S. JOÃO DA CRUZ – *Obras Completas*, p. 124.

⁶³⁹ S. JOÃO DA CRUZ – *Obras Completas*, p. 127.

⁶⁴⁰ S. JOÃO DA CRUZ – *Obras Completas*, pp. 127-128.

⁶⁴¹ S. JOÃO DA CRUZ – *Obras Completas*, p. 127.

João da Cruz manifesta que o *nada* é realidade do encontro com Deus⁶⁴². Assim, o *nada* no cimo do Monte é diferente do *nada* do caminho: ao passo que os seis primeiros correspondem às exigências da renúncia, no cimo do Monte o *nada* corresponde a uma metáfora para a plenitude divina⁶⁴³. Expressa-o bem José-Damián Gaitán:

«No Monte, no cimo do mesmo, não é que não haja nada. Está a plenitude da possessão de Deus e todos os bens que vêm d'Ele. O nada sanjoanista não é uma mistificação do conceito de nada, mas um termo e conceito em que se une negação com comunhão: desnudez, pobreza e vazio de si mesmo para saber acolher totalmente o dom de Deus. Daí que se diga “e mesmo no Monte, nada”»⁶⁴⁴

João da Cruz tem sempre presente – e o mesmo deve acontecer com os seus leitores – que a meta do Homem é a união com Deus. Por esse motivo, não interpreta corretamente o *nada* sanjoanino quem vê nele um estado ou uma situação existencial e/ou espiritual que o orante deve procurar atingir. De facto, no pensamento de João da Cruz o *nada* não tem consistência por si só. O *nada* é relativo à única e última meta que João da Cruz pretende alcançar: a união do Homem com Deus, sendo este, e apenas este, o único absoluto (cf. 1S 4)⁶⁴⁵. Por esse motivo o *nada*, mais do que um conceito filosófico ou teológico, é um conceito que remonta para a dimensão teologal⁶⁴⁶.

João da Cruz utiliza a palavra *nada* em três sentidos distintos mas complementares:

- Negativo, em que a palavra *nada* classifica atividades e realidades espirituais que não se coadunam com a fé. Neste caso, o problema não se encontra nessas realidades mas antes na atitude do orante perante elas.
- Ascético-teologal, que se encontra intimamente relacionado com a conformação do orante com o mistério de Cristo e das atitudes evangélicas da pobreza, liberdade, humildade e da centralidade de Deus na vida do orante.
- Ascético-místico: este sentido do conceito *nada* é usado por João da Cruz, fundamentalmente, para dizer o estado em que fica o orante que passa pelas Noites passivas. Este sentido manifesta a dimensão mais passiva do *nada*, em que João

⁶⁴² Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 84-86.

⁶⁴³ Cf. CASALONGA, Elyane – “Aun el Monte nada. La nada, lugar del silencioso amor”. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, pp. 618; 621.

⁶⁴⁴ GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 86.

⁶⁴⁵ Cf. MARTÍN DEL BLANCO, Mauricio – *Todo/Nada*, p. 1167.

⁶⁴⁶ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 86.

da Cruz, colhendo o aniquilamento do Cristo (cf. Sal 73(72),21-22; Flp 2,6-8), defende que o orante tem de ser conformado por inteiro ao mistério de Cristo para se unir perfeitamente a Ele, incluindo nesta dimensão passiva⁶⁴⁷. Tal justifica-se com o facto de que a união do Homem com Deus apenas se opera pela *kénosis* do Filho de Deus, que atinge o seu clímax na Cruz, o lugar onde Deus se fez *nada* e em que o Homem se une a Cristo, que lhe oferta o dom da filiação divina⁶⁴⁸. Para João da Cruz, só esta conformação plena com o mistério de Cristo opera a união⁶⁴⁹.

Deste modo, o *nada* de João da Cruz corresponde a uma realidade comparativa e valorativa. O Doutor Místico usa tal termo com o intuito de comparar realidades, partindo sempre do sentido cristão da realidade, de onde se segue que o termo *nada* tem, no pensamento sanjoanino, um carácter axiológico⁶⁵⁰. No entanto, o *nada* apresenta uma dimensão não menos importante: a experiência da participação no aniquilamento (*kénosis*) de Cristo e na forma como Ele o assumiu⁶⁵¹.

Mais frequente que a palavra *nada* é o termo *tudo*: 2774 vezes, sendo o quarto termo mais frequente em toda a sua obra⁶⁵². Tradicionalmente, o termo *tudo* foi abordado na relação dialética com o termo *nada*. No entanto, como deixa claro José-Damián Gaitán, o termo *tudo* – com uma frequência sete vezes superior à palavra *nada* – não está sempre em relação com o *nada*, apresentando sentido próprio. O mesmo autor alerta ainda para a problemática da redução conceptual que corresponde a associar, sem mais, o *tudo* com Deus⁶⁵³.

«Com frequência analisa-se e descreve-se o significado do *nada* sanjoanista a partir da sua relação com a palavra e o conceito de *tudo*, como se “nada” se identificasse, sem mais, com negação e “tudo” com a meta a alcançar, é dizer, Deus. (...) Há que fugir de tal simplificação, já que o termo “tudo” por si mesmo tem uma componente de renúncia e negação muito importante e não indica apenas a meta a alcançar»⁶⁵⁴.

⁶⁴⁷ Assim se compreende o pedido de João da Cruz perante o quadro representando Cristo carregando a Cruz, que relatámos no ponto 2.3.2 do presente trabalho.

⁶⁴⁸ Cf. CASALONGA, Elyane – “Aun el Monte nada. La nada, lugar del silencioso amor”, pp. 622-623.

⁶⁴⁹ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 89-92.

⁶⁵⁰ Cf. MARTÍN DEL BLANCO, Mauricio – *Todo/Nada*, p. 1166.

⁶⁵¹ Cf. CUARTAS LONDOÑO, Rómulo – *Seguimiento de Cristo en la Subida del Monte Carmelo*, p. 189.

⁶⁵² Cf. ASTIGARRAGA ALBERDI, Juan Luis; BORRELL VIADER, Agustí; MARTÍN DE LUCAS, Francisco Martín – *Concordancias de los Escritos de San Juan de la Cruz*, p. 2109.

⁶⁵³ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 78-79.

⁶⁵⁴ GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 87.

Um primeiro elemento a considerar na análise do termo *tudo* consiste no facto de este ter associado a si uma dimensão muito marcada de renúncia e negação, mesmo quando não esteja diretamente acompanhado com o ter *nada*. De facto, o caminho que leva à união com Deus, para João da Cruz, passa pela renúncia a *tudo*, pela purificação de *tudo* (cf. 2S 7,5; CB 1,1; ChB 1,29), sejam essas realidades humanas, mundanas, culturais, religiosas ou espirituais⁶⁵⁵.

No entanto, o termo *tudo* encerra também em si a dimensão positiva. De facto, como o afirmámos no apartado anterior, a dimensão negativa no pensamento de João da Cruz está em função da dimensão positiva: a renúncia que o Doutor Místico preconiza é uma renúncia com o intuito de promover um amor cada vez maior: de amar mais, de amar a Deus sobre todas as coisas e com todo a integralidade do próprio ser. Porque, para João da Cruz, Deus não é simplesmente o sumo bem do Homem; antes é a origem e fonte de todo o bem, que jamais abandona o orante mesmo que o último nada sinta ou até sinta o contrário. Porque para João da Cruz, Deus é o *tudo* do Homem – «Deus é tudo para ela [para a alma, ou seja, para o orante]» (ChB 1,32) –, sendo Cristo o *tudo* de Deus⁶⁵⁶.

Tendo presente as aportações que fizemos aos conceitos de *nada* e *tudo* torna-se mais perceptível a dialética que ambos encerram. João da Cruz utiliza esta dialética – e outras – de modo a colocar em relevo o que considera ser a exigência e a radicalidade próprias da vida cristã⁶⁵⁷. Um primeiro elemento a considerar corresponde ao facto de os dois polos não serem realidades absolutas mas referenciais, uma vez que o seu significado se entende por contraste⁶⁵⁸. Esta dialética aparece relacionada com a renúncia e a pobreza de espírito: João da Cruz, recorrendo a 2Cor 6,10, expressa o desprendimento e a renúncia como o caminho que leva à posse de tudo e de Deus em tudo (cf. 2S 4,5; 3S 2,12; 3S 20,3; 2N 8,5). Um outro âmbito não menos relevante da questão dialética *tudo/nada* em João da Cruz consiste na qualidade e importância do amor, onde ressoa o texto de 1Cor 13,1-3 (cf. 3S 30,4; CB 13,11). No entanto, a relação dialética, quando lida a esta luz, não se coloca na oposição dos termos *nada/tudo* mas antes na oposição entre *amor* e *nada/tudo*. O amor como o polo positivo, como a realidade que confere sentido e valor a tudo o mais, sendo que a ausência de amor reduz *tudo* a *nada*. Uma terceira dimensão relevante consiste no facto de a tensão dialética *tudo/nada* dizer também o modo de agir e valorar

⁶⁵⁵ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 80-81.

⁶⁵⁶ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 82-83.

⁶⁵⁷ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 93.

⁶⁵⁸ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, pp. 85-86.

a ação. Este sentido tanto se aplica à ação do Homem quanto à ação de Deus: em conformidade com Lc 17,10, o orante considera *tudo* quanto realiza como *nada*, atribuindo ainda *tudo* quanto tem e faz não a si mas a Quem ama e de Quem se sabe amado (sendo este princípio muito importante no que concerne à fenomenologia mística)⁶⁵⁹.

Existem dois textos que ilustram a dialética *tudo/nada* de uma forma particular. São ambos do Primeiro Livro da Subida do Monte Carmelo: o capítulo quarto e o capítulo treze. Uma vez que faremos um comentário ao décimo terceiro capítulo no apartado seguinte, aqui limitar-nos-emos a atender, brevemente, à dialética presente no capítulo quarto.

Em 1S 4 existem algumas afirmações que parecem levar o leitor a concluir que João da Cruz apresenta uma visão ontologicamente negativa do mundo e das criaturas⁶⁶⁰, ainda que noutros lugares, como é, por exemplo o caso do Cântico Espiritual, João da Cruz apresente essas mesmas realidades como sinal da formosura e imagem de Deus (cf. CB 4-5). Esta interpretação não se coaduna, manifestamente, com a globalidade do pensamento de João da Cruz⁶⁶¹. Em 1S 4, João da Cruz traça uma comparação entre a realidade criada e Deus: o objetivo do Doutor Místico é conduzir o leitor à união com Deus – um Deus que é maior que a Sua obra e que se encontra acima dela – pelo que *tudo* quando é menos que Deus, *tudo* quanto não é o próprio Deus é *nada*. Este capítulo, por isso, encontra-se em plena conformidade com a doutrina de João da Cruz porque, se quisermos, a reflexão presente é de cariz axiológica e não ontológica: o Doutor Místico manifesta simplesmente que Deus é o valor supremo e único da vida do Homem, não fazendo qualquer tipo de juízo relativamente à bondade, ou não, das realidades criadas (realidades essas que para João da Cruz são sempre positivas)⁶⁶².

João da Cruz não propõe uma negação que conduza a um vazio ontológico mas antes que leve o orante, transformado pelo amor de Deus, a ser capaz de acolher os Seus dons⁶⁶³, num processo operacionalizado, como vimos, pelas virtudes teologais⁶⁶⁴. Para conseguir tal meta, o Doutor Místico utiliza um vocabulário próprio, polissémico, cujo

⁶⁵⁹ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 94-96.

⁶⁶⁰ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 96-97.

⁶⁶¹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 439.

⁶⁶² Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 97.

⁶⁶³ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 213.

⁶⁶⁴ Cf. MARTÍN DEL BLANCO, Mauricio – *Todo/Nada*, pp. 1169-1170.

sentido radica na renúncia e negação evangélicas⁶⁶⁵. Deste modo, a palavra *nada* em João da Cruz reveste-se de sentido e profundidade. *Nada* é a palavra que João da Cruz utiliza para dizer o espaço e o vazio que é necessário dar a Deus de modo a que Ele trabalhe no orante⁶⁶⁶: «Deus não necessita, para divinizar o homem, que este se presente com grandes realizações, mas que deixe a Deus o campo livre»⁶⁶⁷. Efetivamente, a sua proposta doutrinal é clara: porque tem presente o princípio filosófico de que dois contrários não cabem no mesmo sujeito⁶⁶⁸ (cf. 1S 4,2; 6,1,3; 2N 5,4; 9,2; CB 8,3; ChB 1,22), João da Cruz defende que o Homem, para atingir a união com Deus, necessita de se esvaziar de quanto não é Deus, incluindo de si mesmo – num processo que João da Cruz cunhou como Noite –, para que seja enchido apenas d’Ele (cf. 2S 15,4; ChB 3,46), vivendo o orante, assim, de um modo novo, divinizado (cf. ChB 3,78)⁶⁶⁹. Deste modo, o *nada* de João da Cruz pode ser visto como o “espaço” que o orante cria em si para que Cristo o plenifique⁶⁷⁰. Assim se compreende que, e ao contrário do que comumente aceite, o *nada* sanjoanino seja, realmente, uma «palavra venturosa e ditosa porque sempre anuncia a presença do *tudo* que se oferece em troca»⁶⁷¹. De facto, o *nada* – que sempre se encontra em íntima relação com a abnegação evangélica – é uma realidade experimentada a partir da experiência mística, em que o *nada* orienta *tudo* ao único absoluto: Deus⁶⁷².

3.2.3. Subida do Monte Carmelo

Antes de atendermos de modo particular ao texto que nos propomos comentar é conveniente situa-lo no seu contexto. A obra Subida do Monte Carmelo foi escrita entre 1578 e 1585, tendo, provavelmente, sido começado em Baeza ou no Calvário, mas escrita na sua maioria em Granada, sendo a obra mais extensa e sistemática de João da Cruz⁶⁷³.

⁶⁶⁵ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 101.

⁶⁶⁶ Cf. MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, pp. 72-73.

⁶⁶⁷ RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 438.

⁶⁶⁸ Cf. MCGINN, Bernard – *The tradition of mystical darkness and John of the Cross*, p. 129.

⁶⁶⁹ Cf. MATHEW, Iain – *El Dios de la “Noche”*, p. 174.

⁶⁷⁰ Cf. MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, p. 197.

⁶⁷¹ MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, p. 73. De notar que só podemos fazer esta afirmação e as seguintes porque temos presente as matizes apresentadas anteriormente relativamente a esta problemática.

⁶⁷² Cf. MARTÍN DEL BLANCO, Mauricio – *Todo/Nada*, p. 1167.

⁶⁷³ Cf. PACHO POLVORINOS (DE LA VIRGEN DEL CARMEN), Eulogio – *San Juan de la Cruz y sus escritos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969, pp. 230-233.

O texto da Subida do Monte Carmelo insere-se no período de plenitude espiritual e intelectual do autor⁶⁷⁴. Partindo de dois subsídios – do desenho do Monte da Perfeição (a que já fizemos referência) e do poema da Noite – João da Cruz propôs-se a resumir a vida cristã através das virtudes teológicas⁶⁷⁵.

O nome da obra oferece, à partida, uma chave hermenêutica que não pode ser descurada: Subida **do** Monte e não Subida **ao** Monte. A diferença é subtil, mas existe. No segundo caso, o foco encontra-se no final, na meta, no cimo do Monte. Ao invés, nesta obra João da Cruz dá importância ao processo. Aqui, de facto, o Doutor Místico não canta a união – como faz no Cântico Espiritual ou na Chama de Amor Viva. Na Subida João da Cruz canta o processo que conduz à união⁶⁷⁶.

No Prólogo da obra, João da Cruz expõe o motivo pelo qual escreve: «O que me levou a escrever, não foi a capacidade que vejo em mim para tão árdua tarefa, mas a confiança que tenho de que o Senhor me há-de ajudar a dizer alguma coisa, **porque muitas almas estão a precisar**»⁶⁷⁷ (S Pról.,3). João da Cruz deseja, pois, suprir uma necessidade que compreendia existente no seu tempo, fruto de ignorância religiosa e incultura evangélica⁶⁷⁸. E continua dizendo: «a minha intenção principal não é falar com todos, mas apenas com **algumas pessoas, tanto frades como monjas, da nossa sagrada Ordem dos primitivos do Monte Carmelo**»⁶⁷⁹ (S Pról.,9). Para melhor se compreender estas afirmações é conveniente recordar que João da Cruz se encontra na Andaluzia e que assume funções, entre outras, de responsável de estudantes, que devia orientar espiritual e teologicamente. Deste modo, se compreende que nesta obra se clarifiquem questões relativas à espiritualidade cristã, utilizando para tal uma reflexão de cariz teórico e doutrinal, apresentando a obra o propósito claro de distinguir o autenticamente cristão, numa sociedade em cuja religiosidade popular seria propensa a falsos misticismos⁶⁸⁰.

⁶⁷⁴ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Iniciación a S. Juan de la Cruz: Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, p. 68.

⁶⁷⁵ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – Subida del Monte Carmelo. In ROS GARCÍA, Salvador, coord. – *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1991, p. 361.

⁶⁷⁶ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – «Subida del Monte Carmelo» y «Noche Oscura». In VV. AA. – *Místico e Profeta: San Giovanni della Croce nel IV Centenario della sua morte*. Roma: Teresianum, 1991, pp. 27-28.

⁶⁷⁷ O negrito é nosso.

⁶⁷⁸ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – Subida del Monte Carmelo, p. 366.

⁶⁷⁹ O negrito é nosso.

⁶⁸⁰ Cf. SEGURA ECHEZARRAGA, Xabier – El escritor en su contexto histórico biográfico. In SANCHEZ FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, pp. 45-46.

João da Cruz escreveu esta obra num período de grandes afazeres pastorais e de governo, com múltiplas viagens e interrupções de redação. Este motivo justifica algumas incongruências (a título de exemplo compare-se 2S 24,4 com 2S 10,4), inexatidões (por exemplo 2S 33,3) e repetições (por exemplo a matéria abordada em 3S 14 e 3S 34 já fora abordada por João da Cruz em 2S 24-26)⁶⁸¹. A juntar a este elemento é necessário deixar explícito que nos encontramos perante uma obra inacabada, onde ficaram por tratar vários pontos que João da Cruz havia feito menção de abordar, desconhecendo-se o motivo para tal⁶⁸². Mais, ainda que João da Cruz tivesse como objetivo inicial comentar o poema da Noite e o desenho do Monte da Perfeição tal propósito saiu gorado. O comentário inicial foi transformado em tratado⁶⁸³ – estilo comum na época – em que o autor deseja abordar o tema da purificação do Homem – na sua dupla valência: ativa e passiva – tendo por base, numa primeira fase, a divisão antropológica sentido-espírito (cf. 1S 1,2) mas que foi alterada, posteriormente, para uma tríplice partição, tendo por base as potências espirituais do Homem e as virtudes teologais que nelas atuam: entendimento-fé, memória-esperança e vontade-caridade⁶⁸⁴. Federico Ruiz explica esta mudança com um argumento antropológico: para o autor, João da Cruz pretende purificar o Homem inteiro para a união com Deus. Mas, ao descrever o seu processo, compreende que não é possível dissociar a dimensão sensitiva do Homem da sua dimensão espiritual (e vice versa), o que resultou num tratado não tão sistemático como os propósitos do autor deixavam antever⁶⁸⁵.

Ao longo da obra, João da Cruz apresenta e altera diferentes propostas de esquematização e desenvolvimento do tratado⁶⁸⁶. No entanto, a Subida do Monte Carmelo, como no-la deixou, corresponde a um tratado que pretende analisar as etapas de purificação do Homem mas onde se coloca em relevo a fase ativa dessa purificação (a fase passiva ficou expressa na obra Noite Escura)⁶⁸⁷. Nesta obra, João da Cruz tem como objetivo conduzir o leitor, rapidamente, à união através do despojamento: «desprender-se

⁶⁸¹ Cf. PACHO POLVORINOS (DE LA VIRGEN DEL CARMEN), Eulogio – *San Juan de la Cruz y sus escritos*, pp. 253-257. Para outras particularidades redacionais: cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Iniciación a S. Juan de la Cruz: Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, pp. 83-90.

⁶⁸² Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *S. Juan de la Cruz: Temas fundamentales - I*, p. 67.

⁶⁸³ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Iniciación a S. Juan de la Cruz: Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, pp. 73-82.

⁶⁸⁴ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Subida del Monte Carmelo*, pp. 369-370.

⁶⁸⁵ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 202.

⁶⁸⁶ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Iniciación a S. Juan de la Cruz: Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, pp. 92-97.

⁶⁸⁷ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Subida del Monte Carmelo*, p. 386.

de tudo o que é temporal e não se enredem com o espiritual até chegar à máxima desnudez e liberdade de espírito, como se requer para a divina união», como diz no subtítulo por ele dado a esta obra. Deste modo, o objetivo da obra não é a união suprema mas a máxima desnudez, que conduz à união⁶⁸⁸. O motivo para um tão radical desprendimento é conhecido: a experiência de Deus não é o mesmo que Deus, pelo que é possível ao orante enredar-se com a experiência, nas suas múltiplas formas, e não avançar na busca d'Aquele que é a origem e está para lá dessa experiência⁶⁸⁹.

A Subida do Monte Carmelo não consiste num tratado de teologia espiritual completo, nem tampouco desenvolve a integralidade do caminho espiritual que leva à união com Deus. De facto, nesta obra, João da Cruz centra-se, fundamentalmente, no processo purificativo de tal caminho e em alguns dos seus momentos mais significativos⁶⁹⁰. De notar ainda que João da Cruz não escreve para principiantes da vida espiritual – dá esse trabalho por adquirido – mas antes para pessoas que desejam continuar o caminho encetado, os «espirituais»⁶⁹¹.

A obra encontra-se dividida em três livros desiguais. No primeiro aborda-se – fundamentalmente – a purificação do sentido, onde se apresenta uma introdução doutrinal e real (normas práticas) relativa à Noite Escura. No segundo e no terceiro livros, a tónica dominante é a da purificação do espírito. As três potências da alma (entendimento, memória e vontade) são atuadas, respetivamente, pelas virtudes teologais (fé, esperança e caridade) que, a partir do segundo livro são as responsáveis pelo trabalho unitivo, purificador, sensitivo e espiritual, purificando cada uma o Homem todo (sentido e espírito). O segundo livro é exclusivamente dedicado ao entendimento e à fé, ao passo que no terceiro livro são abordados os binómios memória/esperança e vontade/caridade.⁶⁹²

Seguindo a proposta de José-Damián Gaitán é possível colher sete ideias ou conteúdos fundamentais para uma leitura e compreensão da obra. São eles os seguintes:

⁶⁸⁸ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 204.

⁶⁸⁹ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 207.

⁶⁹⁰ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Iniciación a S. Juan de la Cruz: Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, p. 103.

⁶⁹¹ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Iniciación a S. Juan de la Cruz: Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, pp. 103-104.

⁶⁹² Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *S. Juan de la Cruz: Temas fundamentales - I*, pp. 70-71.

- João da Cruz atenta numa grande diversidade de situações. Tal justifica-se com o desejo profundo de que ninguém erre ou faça errar outro no caminho evangélico. Deste modo, João da Cruz como que espera que nada da vida humana ou religiosa escape ao seu olhar para que possa corrigir/reorientar o orante na direção certa.
- Nesta obra são apresentados dois caminhos: o evangélico – seguimento de Cristo – e o caminho antievangélico – o que afasta da verdade evangélica e de Cristo. João da Cruz propõe um caminho para o Homem que o leva a passar de Homem animal a Homem divino, ou seja, a deixar os trilhos antievangélicos para caminhar seguindo a Cristo⁶⁹³. É isto que explica o convite que perpassa toda a obra: o convite à mortificação, à negação do primeiro para que o segundo possa viver (cf. Ef 4,22-24).
- João da Cruz aponta para um processo, e um processo exigente. Exige uma mudança/reorientação dos critérios que guiam a vida do orante, dado que os critérios evangélicos escapam, tantas vezes, às razões e quereres do orante.
- O processo que João da Cruz convida o orante a encetar nesta obra é um processo que tem uma forte dimensão ascética mas que é motivado pelo amor, porque no pensamento de João da Cruz ascética e mística são realidades inseparáveis⁶⁹⁴. No início ama-se de forma imperfeita, sendo o orante aperfeiçoado no amor à medida que vai sendo purificado.
- São as virtudes teologais que permitem que o Homem se deixe trabalhar por Deus. No entanto, nesta obra atende-se à dimensão ativa da Noite, que corresponde ao esforço que o orante está chamado a fazer, numa tentativa de não estorvar a ação de Deus, de acolher livremente o caminho em que Deus o coloca.
- O objetivo da obra não é reduzir o Homem a *nada*. Pelo contrário, João da Cruz tem como propósito fazer com que o Homem atinja o *tudo*, a plenitude a que se encontra vocacionado. De facto, a sua preocupação é mais teologal que ascética. No entanto, e porque tem presente a unidade que constitui o Homem, João da Cruz afirma que para chegar à plenitude teologal – à união com Deus – é necessário

⁶⁹³ Cf. CUARTAS LONDOÑO, Rómulo – Seguimiento de Cristo en la Subida del Monte Carmelo, pp. 182-184.

⁶⁹⁴ Cf. NAWOJOWSKI, Jerzy – Relectura de la ascesis en *Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, p. 299.

trabalhar a dimensão humana, daí a ascese, porque só o Homem livre pode amar plenamente a Deus.

- Por último, Jesus Cristo é a figura fundamental e central da obra, visto apresentar-se como Modelo daquele que realiza a vontade do Pai, como único Caminho e Porta para chegar ao Pai, sendo que o cristão se encontra chamado a viver o mistério pascal na sua dimensão de Paixão, morte e Ressurreição⁶⁹⁵.

3.2.4. 1S 13,11

Tendo presentes as considerações anteriores, podemos adentrar-nos no texto que desejamos analisar. 1S 13,11 é uma das mais complexas – e mal interpretadas – páginas escritas por João da Cruz, relativa à sua doutrina de negação e renúncia⁶⁹⁶. Escreve o Doutor Místico:

«Para chegar a gostar tudo,
não queiras ter gosto em nada.
Para chegar a possuir tudo,
não queiras possuir algo em nada.
Para chegar a ser tudo,
não queiras ser algo em nada.
Para chegar a saber tudo,
não queiras saber algo em nada.
Para chegar ao que não gostas,
hás-de ir por onde não gostas.
Para chegar ao que não sabes,
hás-de ir por onde não sabes.
Para chegar ao que não possuis,
hás-de ir por onde não possuis.
Para chegar ao que não és,
hás-de ir por onde não és.» (1S 13,11)

Este número encontra-se no Primeiro Livro da Subida do Monte Carmelo, pelo que se enquadra na temática da purificação ativa do sentido – elemento importante a considerar. Neste Primeiro Livro, João da Cruz deseja demonstrar a necessidade do orante entrar ativamente no caminho da purificação para chegar à união com Deus, advindo daqui a insistência da necessidade da negação⁶⁹⁷. Justifica a sua posição com

⁶⁹⁵ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – Subida del Monte Carmelo, pp. 393-399.

⁶⁹⁶ Cf. JIMÉNEZ LOZANO, José – El hombre sin atributos. In EGIDO LÓPEZ, Teófanés, coord. – ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Historia*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 2, p. 28.

⁶⁹⁷ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 204.

argumentação de tipo teológico e bíblico (cf. 1S 4-5) e psicológico-antropológico (cf. 1S 6-12). Declara que o Homem, por ter sido criado à imagem de semelhança de Deus, se encontra chamado, desde a sua origem, a viver em união com Deus. No entanto, nos capítulos 6-12, João da Cruz como que pinta um quadro do estado do Homem que vive escravizado pelos próprios instintos. Aborda, neste contexto, o problema dos apetites e apegos, que vão danificar o caminho de união do Homem com Deus, sendo necessária a mortificação de tais apetites para que o orante possa alcançar a maturidade evangélica, a união com Deus⁶⁹⁸.

No seguimento desta linha de raciocínio surge o capítulo 13. À primeira vista este capítulo é simplesmente negativo, uma ode à ascese e à renúncia, numa atitude quase maniqueia e in-cristã: se o Verbo incarnou o mundo não é mau, o mundo é bom e belo (cf. Gn 1), pelo que o Homem deve aproveitar essa beleza criada por Deus e oferecida ao Homem para que ele se aproxima d'Ele. No entanto, esta leitura não colhe a profundidade do pensamento de João da Cruz.

Iain Mathew sintetiza assertivamente o conteúdo de 1S 13. Para o autor, ao longo do capítulo escuta-se a voz de João da Cruz que diz: «elege a pessoa de Cristo e habitua-te a fazer d'Ele, não dos teus sentimentos, o critério das tuas ações»⁶⁹⁹. De facto, João da Cruz apresenta neste capítulo conselhos para que o orante possa, progressivamente, «vencer os apetites», isto é, possa reeducar-se, deixando de se guiar livremente pelos próprios gostos ou desgostos⁷⁰⁰. O primeiro conselho que apresenta é ter-se um «apetite contínuo de imitar Cristo em tudo, identificando-se com a Sua vida, que deve amar para a saber imitar e comportar-se em tudo como Ele» (1S 13,3). Em seguida afirma: «para cumprir bem isso, renuncie a qualquer gosto que os sentidos lhe ofereçam, se não for verdadeiramente para honra e glória de Deus. Não o aceite por amor a Jesus Cristo» (1S 13,4). Estes dois números tornam manifesto que o centro e o fundamento de tudo é o amor a Cristo e não a renúncia⁷⁰¹. De facto, e como apresentámos antes, a renúncia aparece como condição necessária para o seguimento, para a vivência de uma relação de amor com Cristo. O ponto fundamental é este: porque ama a Cristo e deseja conformar-se com

⁶⁹⁸ Cf. HERRAIZ GARCIA, Maximiliano – La estructura de la obra, pp. 68-69.

⁶⁹⁹ MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, p. 83.

⁷⁰⁰ Cf. HERRAIZ GARCIA, Maximiliano – La estructura de la obra, pp. 67-68.

⁷⁰¹ Cf. HERRAIZ GARCIA, Maximiliano – La estructura de la obra, p. 60.

Ele, João da Cruz reconhece que tal implica conhecê-l'O, conhecer a Sua vida e comportar-se em tudo de forma semelhante a Ele⁷⁰².

O Doutor Místico tem presente que a virtude não se improvisa, antes se exercita⁷⁰³. Por esse motivo, em 1S 13,6, João da Cruz utiliza a expressão *procure*, que encerra em si a conotação de esforço pessoal ao mesmo tempo que acentua a dimensão processual gradativa do esforço. Efetivamente, os dez postulados que propõe⁷⁰⁴ não correspondem a um elenco de obrigações a cumprir mas antes a uma proposta de caminho – exigente – que se enceta por amor a Cristo. Não se procura destruir a pessoa, não se procura aniquilá-la. Procura-se antes que o orante viva de acordo com o amor que tem a Cristo, renunciando, por isso, a tudo quanto seja incompatível com esse amor, vivendo, assim, de modo evangélico⁷⁰⁵.

É no seguimento destes avisos e modos de proceder que surge o número 11 que citámos acima. De notar que a primeira parte das sentenças é determinante para que se possa interpretar o *nada* de forma correta⁷⁰⁶. João da Cruz encontra-se a propor um caminho em que o *tudo* corresponde à meta. Mas a tensão dialética do binómio *tudo/nada* não diz um movimento sucessivo como se o *nada* fosse o caminho para o *tudo*; diz antes que a atitude que o *nada* supõe – o não querer – é que vai permitir chegar a gostar, possuir, ser e saber *tudo*. Deparamo-nos, portanto, com um texto de negação e renúncia evangélica a que se une, inseparavelmente, a ideia de posse plena: dos bens e de Deus. De outro modo, por meio de uma linguagem que expressa uma negatividade absoluta, estes postulados manifestam que quanto mais se deseja algo, menos se obtém, pelo que a

⁷⁰² Cf. CUARTAS LONDOÑO, Rómulo – Seguimiento de Cristo en la Subida del Monte Carmelo, p. 190.

⁷⁰³ Cf. DE HARO IGLESIAS, Miguel Fermín – Apetitos, p. 112.

⁷⁰⁴ «Procure tender sempre:
não para o mais fácil, mas para o mais difícil;
não para o mais apazível, mas para o mais desagradável;
não para o mais apetitoso, mas para o que dá menos gosto;
não para o que é descanso, mas para o que é trabalhoso;
não para o que é consolo, mas para o que é desconsolo;
não para o mais, mas para o menos;
não para o mais elevado e valioso, mas para o mais humilde e desprezível;
não para o que é desejar alguma coisa, mas para o não querer nada;
não para o que é andar à procura do melhor das coisas temporais, mas o pior,
e, por Cristo, desejar entrar em total desnudez, vazio e pobreza de tudo quanto há no mundo» (1S13,6).

⁷⁰⁵ Cf. MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, pp. 84-86.

⁷⁰⁶ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 89.

possessão passa, invariavelmente, por não desejar ter⁷⁰⁷. Os números seguintes⁷⁰⁸ ajudam a pontualizar esta problemática ao afirmar que a questão de fundo consiste em possuir a Deus e às coisas a partir d'Ele, de forma livre, com pobreza de espírito, radicalidade evangélica e assumindo as consequências antropológicas que tal caminho acarreta⁷⁰⁹. De facto,

«a doutrina do despojamento e esquecimento, da circuncisão e negação não é em João da Cruz uma ascese determinada por um “odium mundi” ou “odium carnis”, nem uma doutrina niilista. É um colossal esforço epistemológico ou de conhecimento do real, em primeiro lugar, e o estabelecimento do homem nessa realidade. João não nega nenhum valor, nem odeia o mundo, nem o homem: diz simplesmente que sem despojamento e esquecimento o homem está cheio de atributos que são mancha, cadeia, obstáculo e impedimento para se abrir ao Real Último e conhecer realmente, na sua realidade, o mundo e a criatura que só o encontro com esse Real Último ilumina, mostra e entrega na sua verdade»⁷¹⁰.

Assim compreendido, torna-se claro que o *nada* que João da Cruz preconiza não diz respeito propriamente às coisas mas antes à atitude do Homem face a todas as realidades e ao propósito de caminhar para a comunhão teologal a que se encontra vocacionado⁷¹¹. De facto, para João da Cruz o assento não é colocado no carecer das coisas mas antes no apetite delas (cf. 1S 3,4)⁷¹². Diz Federico Ruiz:

«O enfoque exato do nada é de primordial importância, pois sobre o nada vai a atuar a negação sanjuanista. Se referimos o nada à história, às pessoas, aos objetos, tudo isso será condenado à destruição. Pelo contrário, se o nada se refere à possessividade independente com a qual o homem deseja usá-los, então será o egoísmo aquele que tem que ir para a fogueira, deixando pessoas e coisas na sua plenitude de vida, beleza e valor»⁷¹³.

⁷⁰⁷ Cf. SERRA ZAMORA, Anna – La pedagogía y estética sanjuanista a la luz del dibujo del Monte. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, p. 99.

⁷⁰⁸ «Quando te fixas em algo
deixas de te arrojardes a tudo.
Porque, para chegar de todo a tudo
hás-de negar-te de todo em tudo.
E quando o venhas de todo a ter,
hás-de tê-lo sem nada querer.
Porque, se queres ter algo em tudo
não tens puro em Deus o teu tesouro.

A alma espiritual encontra nesta desnudez a sua quietude e sossego. Não cobiçando nada, nada a cansa ao subir e nada lhe pesa ao descer, pois está no centro da sua humildade. Quando cobiça alguma coisa, nisso mesmo se fatiga» (1S13,12-13).

⁷⁰⁹ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, pp. 98-100.

⁷¹⁰ JIMÉNEZ LOZANO, José – *El hombre sin atributos*, p. 29.

⁷¹¹ Cf. AYALA CHANGA, Danilo – *El proceso de humanización (divinización) en la Subida del Monte Carmelo*, pp. 321-323.

⁷¹² Cf. MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – *Un viaje a la libertad*, pp. 109-110.

⁷¹³ RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, pp. 86-87.

Como interpretar, então, os postulados que João da Cruz apresenta em 1S 13,11? Primeiro, é necessário voltar a frisar que a proposta de João da Cruz é não apenas a sua vivência evangélica como também está ao alcance de todos⁷¹⁴. Deste modo, não estamos diante de uma atitude hercúlea e utópica mas de vida teologal a que todo o Homem se encontra chamado e pode aderir. A este propósito é importante notar a relação que existe entre os postulados em causa, as potências da alma e as virtudes teologais. De facto, o «gostar» é relativo à vontade e à caridade; o «possuir» diz respeito à memória e, por conseguinte, à esperança; já o «saber» concerne ao entendimento e à fé. Os postulados de 1S 13,11 referem ainda mais um elemento, o «ser», que, referindo-se à pessoa na sua integralidade, funciona como síntese⁷¹⁵.

Cremos que neste momento se torna evidente que a chave de leitura que justifica este procedimento não pode ser outra que não o amor. É o amor – e só o amor – que faz considerar *nada* tudo quanto não é a pessoa ou a coisa amada⁷¹⁶. No pensamento de João da Cruz acontece o mesmo: ante Cristo, que é o *tudo*, a suma beleza, a suma verdade... ante Ele tudo é *nada*. Melhor, tudo quanto não ajuda o orante a chegar ao *Tudo*, a Cristo, torna-se *nada* porque se torna estorvo para a união com o Amado⁷¹⁷. A metáfora do pássaro utilizada por João da Cruz (cf. 1S 11,4) ajuda a compreender esta realidade. Estar atado por um fio de cabelo ou por grossas cadeias tem o mesmo efeito: enquanto o pássaro não romper aquilo que o prende, não é livre para voar. Estamos, portanto, diante de um amor maior, maior que tudo e todos, que coloca em marcha todo o esforço ascético que João da Cruz descreve. O erro de vários leitores de João da Cruz foi considerar a ascese desligada deste amor maior. Contudo, o Doutor Místico não concebe a ascese sem este amor maior que lhe dá sentido e razão de ser (cf. 1S 14,2)⁷¹⁸.

Em suma, João da Cruz, em 1S 13,11, faz um convite ao orante. Convida-o a libertar-se radicalmente de tudo para alcançar o *Tudo*. João da Cruz faz o convite ao amor

⁷¹⁴ Cf. CUARTAS LONDOÑO, Rómulo – Seguimiento de Cristo en la Subida del Monte Carmelo, p. 181.

⁷¹⁵ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 430. Esta relação é ainda mais clara quando atendemos ao desenho do Monte da Perfeição, onde João da Cruz apresenta os mesmos postulados mas apresentados numa ordem distinta da que apresenta aqui, percebendo-se melhor a relação teologal e a síntese que propõe para a pessoa: se no livro da Subida a ordem dos verbos é «gostar», «possuir», «ser» e finalmente «saber», no Monte da Perfeição a ordem é «saborear[=gostar]», «saber», «possuir» e finalmente «ser».

⁷¹⁶ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 432.

⁷¹⁷ Cf. HERRAIZ GARCIA, Maximiliano – La estructura de la obra, p. 72.

⁷¹⁸ Cf. NAWOJOWSKI, Jerzy – Relectura de la ascesis en *Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz, pp. 283-284; 299.

preferencial a Deus, que levará a pessoa a amar a Deus sobre todas as coisas, ao mesmo tempo que amará tudo e todos com o amor de Deus⁷¹⁹. João da Cruz sabe que existem realidades que impedem a união por amor do Homem com Deus. Dentro deste contexto aparecem os postulados que vimos analisando como conselhos práticos e eficazes para lidar com tal situação. Estamos, poderíamos dizer, perante uma releitura de Dt 30,15-20. O orante está chamado a escolher uma de duas vias: ou a de Deus, da fé em Cristo ou a das criaturas e da autossuficiência⁷²⁰. A sua exortação é clara: seguindo o seu conselho o orante libertar-se-á de tudo quanto o impede de voar livremente para Deus. É o convite à liberdade, à liberdade para amar, para amar totalmente, sem impedimento, a Deus⁷²¹. Quem desejar alcançar o *tudo* então escolha o *nada*. Quem quiser viver em plenitude, quem quiser viver verdadeiramente em/para/por Cristo então que escolha o *nada*, não queria outra coisa senão Ele. É esta, para nós, a correta interpretação destes *nadas*: o meio para viver o *Tudo*.

3.3. Leitura comparada de Flp 3,8 e de 1S13,11

Tendo em conta o todo o percurso desenvolvido, é chegado o momento da síntese: será que Flp 3,8 pode servir de chave hermenêutica para uma correta leitura de 1S 13,11?

Antes de mais, é necessário atender às duas figuras em causa: o Apóstolo Paulo e João da Cruz. Quinze séculos separam Paulo de João da Cruz e existe uma diferença gritante: ao passo que João da Cruz é sempre apresentado e tido como um homem manso e humilde (daí a fuga da prisão ser um episódio que não diz o habitual de si), Paulo «não foi um indiferente, nem um homem mensurado. O excesso foi a sua regra»⁷²². No entanto, é possível reconhecer múltiplas semelhanças entre o Apóstolo e o Místico Doutor. Das suas biografias colhe-se que ambos receberam um chamamento existencial para viver como Cristo, com Cristo e em Cristo, ainda que existam diferenças muito significativas nos processos existenciais de cada um: o Apóstolo, um judeu orgulhoso do seu povo e tradições, zeloso cumpridor pela Lei e dos preceitos judaicos, foi arrebatado para Cristo de forma (mais) extraordinária. Por seu lado, João da Cruz viveu um processo (mais)

⁷¹⁹ Cf. CUARTAS LONDOÑO, Rómulo – Seguimiento de Cristo en la Subida del Monte Carmelo, p. 185.

⁷²⁰ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 430.

⁷²¹ «*Subida* é a história de uma luta contra toda a forma de idolatria (...), uma viagem ‘da escravidão à liberdade’» (MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – *En el vínculo está la libertad*, p. 630).

⁷²² BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*, p. 66.

ordinário, fruto também do ambiente socioculturalmente cristão em que nasceu e viveu⁷²³. Apesar da diferença processual, a semelhança é de fundo e fundamental: é o mesmo chamamento, o mesmo para o qual todo o batizado se encontra vocacionado, a saber, viver como Cristo, com Cristo e em Cristo, numa progressiva e cada vez maior conformação a Ele⁷²⁴.

Para Paulo, o encontro com Cristo é fundante e fundamental na sua vida⁷²⁵: a experiência da estrada de Damasco despoletou um giro de 180°, numa reorientação de vida inimaginável e não compreensível sem tal acontecimento⁷²⁶. Já João da Cruz evoluiu de um cristianismo meramente sociológico, comum no tempo – e ainda hoje –, para uma relação profunda e pessoal com Deus, onde o amor a Deus, a Cristo, constitui a única realidade importante⁷²⁷. Cremos que tem razão José Vicente quando afirma que:

«para entender em profundidade e em verdade o magistério escrito de João da Cruz há que lê-lo desde a clave do enamoramento. Não basta a simples clave da caridade ou da graça de Deus para assimilar bem a doutrina de João da Cruz. (...) Com esta leitura, que é do mais evangélico, não nos parecerá João da Cruz demasiado exigente em tudo o que pede a quem se quer deixar guiar por ele»⁷²⁸.

Daqui se segue que, quer para Paulo como para João da Cruz, a pessoa de Cristo é onnipresente. Onnipresente e reorientadora da integralidade das suas existências, como o demonstram as suas biografias. Em Paulo e em João da Cruz resplandece aquela verdade que Bento XVI, de forma tão simples mas assertiva, fixou: «ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que **dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo**»⁷²⁹ (DCE 1). De facto, quer na vida do Apóstolo quer na vida do Doutor Místico se incarna aquela exclamação do mesmo Bento XVI, em homilia do dia 24 de abril de 2005: «não há nada mais belo do que ser alcançados, surpreendidos pelo Evangelho, por Cristo. Não há nada

⁷²³ Cf. DIEZ GONZÁLES, Miguel Ángel – *Pablo en Juan de la Cruz*, pp. 33-34.

⁷²⁴ Cf. DIEZ GONZÁLES, Miguel Ángel – *Pablo en Juan de la Cruz*, pp. 302-309.

⁷²⁵ Cf. BERTSCHMANN, Dorothea – Is There a Kenosis in This Text? Rereading Philippians 3:2-11 in the Light of the Christ Hymn, 248.

⁷²⁶ Cf. BIANCHINI, Francesco – *L'elogio di sé in Cristo: l'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1*, p.84.

⁷²⁷ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan – Experiencia de Dios desde la situación y la conciencia de la ausencia, p. 215.

⁷²⁸ RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – A golpe de piropos recíprocos. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL III CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 2-8 Septiembre 2019 – *Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2020, p. 353.

⁷²⁹ O negrito é nosso.

de mais belo do que conhecê-Lo e comunicar com os outros a Sua amizade»⁷³⁰. Esta, cremos tê-lo abundantemente demonstrado, é uma chave hermenêutica para a aproximação a ambos os autores.

O contributo de Bernard Lonergan pode ajudar ainda a esclarecer este aspeto, especialmente o seu contributo no âmbito da conversão, que o autor funda na descoberta de um novo horizonte⁷³¹. Cremos ser particularmente interessante, a dimensão da conversão religiosa, que Lonergan compreende como um absoluto enamoramento⁷³². Aplicando estas considerações aos dois autores em estudo, estamos perante dois convertidos religiosos, duas pessoas apanhadas pelo amor de Deus, completamente enamorados por Ele e cuja vida se transformou de forma absoluta: em Paulo fenómeno é manifesto, em João da Cruz encontra-se implícito.

Estas considerações de teor mais biográfico permitem-nos inferir dois elementos que não são de descurar: Cristo como o fundamento e o centro da vida quer de Paulo quer de João da Cruz; e o amor a Ele como a força motriz em coloca tudo em movimento. No entanto, este dinamismo requer, necessariamente, consequências. Cremos que é precisamente neste âmbito – o das consequências – que podemos inserir os dois textos que desejamos colocar em paralelo: Flp 3,8 e 1S 13,11.

Relativamente à perícopes da Epístola aos Filipenses, o dinamismo que ela encerra só encontra justificação em Cristo. Só por Ele Paulo pôde chegar a uma reavaliação da sua herança judaica e dos méritos que dela lhe advinham⁷³³. Todas essas realidades, que por ele eram tidas como ganhos, se tornaram perdas – e mesmo *σκύβαλα* – quando comparadas com Cristo⁷³⁴. De facto, a fim de ganhar a Cristo, Paulo renunciou a todas as coisas, tudo considerou com desperdício e deixou de confiar e de se apoiar nos valores que antes tinha por seguros: a sua origem, a sua formação e a perfeição com que seguia a Lei e os preceitos religiosos judaicos⁷³⁵. Mas como nota Dorothea Bertschmann, em Paulo

⁷³⁰ IGREJA CATÓLICA. Papa, 2005-2013 (Bento XVI) – *Sollemne Initium Ministerii Summi Ecclesiae Pastoris*: [Homilia de 24 de abril de 2005]. AAS. 97:5 (2005) 711.

⁷³¹ Cf. LONERGAN, Bernard – *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press, 1973, pp. 235-244. Cf. LONERGAN, Bernard – *Collected Works of Bernard Lonergan: Philosophical and Theological Papers 1965-1980*. CROKEN, Robert; DORAN, Robert, ed. Toronto: University of Toronto Press, 2004, cap. 17.

⁷³² Cf. LONERGAN, Bernard – *Method in Theology*, pp. 240-241.

⁷³³ Cf. STAAB, Karl – *Cartas de la cautividad*, p. 246.

⁷³⁴ Cf. BIANCHINI, Francesco – *L'elogio di sé in Cristo: l'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1*, p.84.

⁷³⁵ Cf. ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, pp. 239-240. Cf. BRÄNDLE MATESANZ, Francisco – *La experiencia mística de S. Pablo: «Encuentro con Jesús»*, 210-212.

somos confrontados com uma circularidade que não é evidente: Cristo não é apenas o motivo pelo qual o Apóstolo descarta os valores antigos como é o próprio valor a atingir, sendo só alcançável pela radical renúncia dos demais⁷³⁶.

O texto de Flp 3,8 é indicador do encontro de Paulo com o Ressuscitado, é indicador da experiência pessoal do Apóstolo que descobre n'Aquele que perseguia o seu Senhor. No entanto, a perícopes não reporta ao momento específico da conversão; antes aponta para a relação vital – a categoria bíblica de conhecimento de Deus – presente na vida de Paulo que leva este a considerar tudo o resto como nada⁷³⁷. No dizer de Francesco Bianchini, a que já aludimos mas que agora citamos textualmente, «este procedimento [o modo de escrever do Apóstolo] representa portanto uma generalização, em correspondência com um novo apelo aos destinatários: Paulo primeiro mostrou os seus privilégios e os seus méritos para que compreendessem que tudo é nada comparado a Cristo, como ele próprio descobriu»⁷³⁸.

Jean-Noël Aletti, a propósito da periautologia que Paulo utiliza em Flp 3, faz notar o seguinte:

«Não é a primeira vez que o apóstolo propõe exemplos para justificar as suas sugestões e exortações, como mostram, entre outros, 1Cor 9 e 10, mas o de Flp 3 atinge as alturas, pois Paulo utiliza a periautologia de forma paradoxal, de modo que o elogio de si mesmo não é, na realidade, um elogio de si mesmo, mas de Cristo! Flp 3 descreve, também e sobretudo, (...) uma experiência radical, a da fé, que é apego a uma pessoa, Cristo, e leva a viver o mesmo mistério paradoxal. O exemplo do Flp 3 deve ajudar o leitor atento a entrar na mais bela aventura, a da fé...»⁷³⁹.

Creemos que não deturpamos o pensamento do autor quando afirmamos que Flp 3 manifesta as consequências concretas na vida de Paulo – e da comunidade – do conhecer a Cristo, compreendendo este conhecer como uma relação vital ou, no dizer de Aletti, «apego a uma pessoa, Cristo». Apenas este «apego» – que só pode ser compreendido como um vínculo de amor – explica a utilização de um termo tão sombrio como *σκύβαλα* para classificar realidades outrora tão queridas e consideradas por Paulo. Com esta linguagem algo vulgar, o Apóstolo encontra-se simplesmente a manifestar a

⁷³⁶ Cf. BERTSCHMANN, Dorothea – Is There a Kenosis in This Text? Rereading Philippians 3:2-11 in the Light of the Christ Hymn, 244-245.

⁷³⁷ Cf. BIANCHINI, Francesco – *L'elogio di sé in Cristo: l'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1*, pp.87-88.

⁷³⁸ BIANCHINI, Francesco – *L'elogio di sé in Cristo: l'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1*, p.85.

⁷³⁹ ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, p. 28.

supereminência de Cristo face a toda e qualquer realidade, mesmo as mais queridas e consideradas. Resta saber se João da Cruz faz o mesmo em 1S 13,11.

João da Cruz, expressámo-lo abundantemente ao longo da nossa exposição, tem como propósito ajudar o orante a atingir a união de amor com Deus. Tal união não se dá sem uma dimensão negativa – a Noite – onde o orante é trabalhado e purificado. A Noite, como mostrámos, tem uma dimensão ativa e outra passiva, sendo no âmbito da dimensão ativa que se insere 1S 13,11.

A obra Subida do Monte Carmelo pode ser compreendida como aquela onde João da Cruz assenta os fundamentos que sustentam todo o processo espiritual preconizado pelo Doutor Místico⁷⁴⁰. Não é demais recordar que no pensamento sanjoanino todo o esforço que o Homem coloca para se aproximar de Deus – que é precisamente o âmbito onde se insere 1S 13,11 – é antecedido sempre da ação de Deus que chama o Homem a Si⁷⁴¹.

1S 13,11 é um texto claramente ascético. A tónica está centrada na renúncia, na negação. No entanto, tais atitudes não podem desviar o leitor do sentido profundo de tais postulados. De facto, o texto, apresentando uma tónica manifestamente ascética, não apresenta uma menor carga mística. Aliás, a fase ascética corresponde a um momento da experiência mística⁷⁴². Explica-o Federico Ruiz:

«A exigência ascética [em João da Cruz] está precedida e motivada pelo amor de Cristo. (...) A pessoa enamorada não se mortifica renunciando ao amor de outras pessoas, ou deixando de lado tantas outras diversões, ou submetendo-se a penalidades para se encontrar com a pessoa amada. Essas renúncias são simples corolários, quase inadvertidos, de um amor concentrado e radical»⁷⁴³.

Em João da Cruz, como tão assertivamente o manifesta o texto de Federico Ruiz, tudo é antecedido e motivado pelo amor a Cristo. É o amor a Cristo que coloca todo o processo em andamento. Mas esse amor, porque concreto, implica escolhas, implica o assentimento de determinadas realidades e a recusa de outras, incompatíveis com o Amado. De forma mais direta: o amor a Cristo implica, requiere ascese. Deste modo, a ascese é a consequência lógica e existencial do amor. Poderíamos dizer, em jeito de

⁷⁴⁰ Cf. AYALA CHANGA, Danilo – El proceso de humanización (divinización) en la Subida del Monte Carmelo, pp. 318; 327.

⁷⁴¹ Cf. GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*, p. 288.

⁷⁴² Cf. MARTÍN VELASCO, Juan – *El fenómeno místico. Estudio comparado*, pp. 306-307.

⁷⁴³ RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*, p. 94.

adágio, que João da Cruz, por amor a Cristo, renuncia a tudo quanto impede, estorva ou é incompatível com Ele.

É dentro desta chave hermenêutica que se compreende 1S 13,11. João da Cruz é radical na sua proposta: para que o orante possa chegar a ter *tudo* então não queira *nada*. É necessário reconhecer este elemento. Contudo, tal radicalidade funda-se, justifica-se e só se entende atendendo ao primeiro elemento, o *tudo*. Não tem razão quem chama a João da Cruz niilista. João da Cruz não deseja esvaziar o Homem para o deixar oco. Pelo contrário, João da Cruz deseja que o Homem se encha e encha plenamente: que se encha de Deus. Mas, e porque tem por base a metáfora da alma (pessoa) como um recipiente⁷⁴⁴, João da Cruz compreende que é necessário ao orante esvaziar-se para que se possa, depois, encher. «O *nada* são estas coisas vivas e coloridas que entretém e enchem boa parte do nosso existir. O Todo é Deus, Deus de amor, revelado em Jesus Cristo»⁷⁴⁵. Este é o sentido do *nada*: é o meio próprio que o orante tem ao seu dispor para se ir unindo, ativamente, a Deus por meio da renúncia e da negação. É o meio pelo qual o orante consegue alcançar o que deseja: esvazia-se, não aceita *nada*, para assim “dar espaço” para que Deus o plenifique, o encha com *tudo* quanto ele deseja.

Assim compreendido, então, verifica-se que o problema que 1S 13,11 levanta é mais um problema de linguagem do que um problema associado à proposta espiritual de João da Cruz. João da Cruz não aniquila o Homem, não o reduz a nada nem o encaminha para um vazio existencial. Pelo contrário, o seu caminho conduz à plenitude para a qual o Homem se encontra chamado, a plenitude para a qual foi criado: a união com Deus por meio de Cristo (cf. Rm 3), porque esvaziado das criaturas, o Homem enche-se de Deus⁷⁴⁶. Este é o propósito, o fim a atingir. O meio dá-se pelo *nada*.

João da Cruz, como se segue de tudo quanto foi dito, não despreza a realidade, não despreza a bondade do gostar, do possuir, do saber e do ser. Simplesmente relativiza radicalmente essas realidades e aponta para o valor supremo⁷⁴⁷. O Doutor Místico sabe que o Homem, para se unir a Deus, necessita participar em plenitude do mistério de Cristo. E tal participação implica uma participação na *kénosis* de Cristo, um dom a pedir

⁷⁴⁴ Cf. MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – Ahora entiendo a San Juan de la Cruz (Sobre las metáforas del alma). *Revista de Espiritualidad*. Madrid. 62 (2003) 476.

⁷⁴⁵ RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, p. 430.

⁷⁴⁶ Cf. PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Iniciación a S. Juan de la Cruz: Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, p. 109.

⁷⁴⁷ Cf. RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*, pp. 430-431.

(cf. Ef 3,14-21) e um ideal que tudo relativiza (cf. Flp 3,7-11)⁷⁴⁸, sendo o que permite ao cristão discernir o essencial do acessório na sua vida.

Assim sendo, é possível colocar em paralelo Flp 3,8 e 1S 13,11? Da nossa pesquisa apenas identificámos dois casos em que os autores recorrem, explicitamente, a Flp 3,8 para expor o pensamento de João da Cruz. O primeiro caso corresponde à última referência bibliográfica apresentada. A segunda ocorrência é a seguinte: «a nova e por isso desconcertante experiência da contemplação supõe aceder a novo lugar na viagem mística. Um novo estado em que as tuas preocupações racionais e os velhos projetos da tua vida normal agora carecem de peso e de fundamento, até mesmo os *estimas como perda e lixo*. E não há nenhuma realidade importante salvo Deus»⁷⁴⁹. Nenhuma das citações se relaciona, diretamente, com 1S 13,11. Por tanto, a questão mantém-se: é aceitável utilizar Flp 3,8 para melhor compreender 1S 13,11?

Do que fomos apresentando ao longo de todo o nosso estudo cremos que sim. Efetivamente, João da Cruz, e apesar de utilizar abundantemente os escritos paulinos nas suas obras, nunca cita Flp 3,8, sendo claro que tampouco o faz em 1S 13,11. No entanto, a experiência que uma e outra passagem encerram são análogas. Ambas colocam Cristo, a relação pessoal com Cristo no centro. Nenhuma nega o valor da realidade criada mas ambas tudo relativizam perante Cristo. Paulo afirma todas as coisas (*πάντα*) – e não apenas aquelas nas quais antes havia colocado a sua confiança – como *σκύβαλα* quando comparadas com Cristo. Ao fazê-lo, o Apóstolo manifesta o total distanciamento que se impõe de tais realidades, uma vez que tudo, quando comparado com Cristo, é inútil, sem valor e inclusive imundo. Cristo é o único e supremo bem que, para ser acolhido plenamente, requer que todos os demais sejam rejeitados. João da Cruz, em 1S 13,11 faz precisamente o mesmo. Não utiliza uma linguagem tão cheia de energia e radicalidade como a que Paulo utiliza com o termo *σκύβαλα*, no entanto a força que impõe não é menor. Para alcançar a Cristo, não queira o orante ter nada, rejeite tudo, porque só deste modo o poderá alcançar.

Um outro texto do Doutor Místico pode ajudar a clarificar ainda mais este tema. Referindo-se ao Filho de Deus, que canta como o toque delicado do Pai, João da Cruz diz na Chama de Amor Viva:

⁷⁴⁸ Cf. CUARTAS LONDOÑO, Rómulo – Seguimiento de Cristo en la Subida del Monte Carmelo, nota n.º 11, p. 189.

⁷⁴⁹ MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – *Un viaje a la libertad*, pp. 215-216.

« ¡Oh, pues, otra vez y muchas veces delicado toque, pues que con la fuerza de tu delicadez deshaces al alma y apartas de todos los demás toques y la adjudicas sólo para en ti, **y tan delicado efecto y dejo dejas en el alma, que todo otro toque de todas las demás cosas altas y bajas le parezca grosero y bastardo si al alma toca, y la ofenda aun el mirarle y le sea pena y grave tormento tratarle y tocarle!**» (ChB 2,18)⁷⁵⁰.

Estará João da Cruz a negar a bondade da criação? Do mesmo modo que o *corpus* paulino não nos permite concluir que Paulo negue o valor da Lei nem as prerrogativas de Israel, também o *corpus* sanjoanino não nos permite afirmar que a criação é pelo Doutor Místico desacreditada. Para João da Cruz a criação fala ao orante de Deus. Como explica Von Balthasar, «só quando o amante busca os olhos do Único Amado que se abrem, abrem-se também os seus a todos os resplendores de formosura que o Amado derramou sobre o mundo com o seu olhar. A mediação entre a beleza do mundo e a de Deus consiste no amor a Deus, que pela graça, transforma a alma em Deus»⁷⁵¹.

Do excerto da Chama de Amor Viva, na frase realçada a negrito, João da Cruz encontra-se a pesar duas realidades: num prato da balança coloca Cristo, no outro as demais realidades – e notar como as «coisas superiores ou inferiores» não dizem simplesmente respeito às realidades terrenas mas também a realidades espirituais (cf. 1S 5,4). Ora, quando comparadas com o «toque» de Cristo tudo parece «grosseiro e bastardo»⁷⁵². Esta expressão encerra em si um sentido de vulgaridade, de rudez. Deste modo, segue-se como consequência lógica do que dissemos que João da Cruz utiliza, também, uma expressão com semelhanças no tom e no teor ao conteúdo do termo paulino *σκύβαλα*, quando compara Cristo com as demais realidades.

Deste modo, cremos ter manifestado que Flp 3,8 e 1S 13,11 encerram a mesma experiência de fundo: Cristo é o único absoluto, o único e supremo valor. Perante Ele tudo mais é *nada* e mesmo *σκύβαλα*. Não que as realidades diferentes de Cristo sejam valoradas negativamente pelos autores. Cristo é que é valorado superabundantemente, pelo que qualquer coisa comparada com Ele carece de sentido, de importância, de valor.

⁷⁵⁰ O negrito é nosso. Na versão portuguesa o texto diz: «Oh, pois, mais uma e muitas vezes delicado toque, tanto mais forte e poderoso quanto mais delicado, porque, com a força da tua delicadeza, desfazes e afastas a alma de todos os demais toques das coisas criadas, adjudicando-a e unindo-a só a ti. **Tu deixas nela tão suave efeito e sabor, que qualquer outro toque de coisas superiores ou inferiores lhe parece grosseiro e bastardo, ofende-se ao vê-las e sente uma grande pena e tormento por ter de as tratar e tocar**» (ChB 2,18).

⁷⁵¹ VON BALTHASAR, Hans Urs – *Gloria: una estética teológica. Vol. III: Estilos laicales*, p. 166.

⁷⁵² Os termos são significativos. É de notar que a palavra *bastardo* surge apenas duas vezes no conjunto dos escritos sanjoaninos, precisamente nas duas redações do presente número, ao passo que a palavra *grosero* aparece apenas quatro: uma em Subida, duas na primeira redação de Chama e a última neste caso (cf. ASTIGARRAGA ALBERDI, Juan Luis; BORRELL VIADER, Agustí; MARTÍN DE LUCAS, Francisco Martín – *Concordancias de los Escritos de San Juan de la Cruz*, pp. 2077; 2088).

Talvez porque em Flp 3,8 Paulo justifica expressamente a sua posição de tudo considerar como *σκόβαλα* por causa do conhecimento de Cristo, a sua posição é mais claramente compreendida pelos seus leitores do que a de João da Cruz. De facto, João da Cruz quando em 1S 13,11 fala do *nada* não apresenta expressamente a pessoa de Cristo como motivo para tal posição. Contudo, implicitamente fá-lo: «[as sentenças que a seguir enuncia no número 11] são doutrina para subir até ao cimo, que é o alto estado da união» (1S 13,10). Com o «cimo», João da Cruz refere-se ao cimo do Monte da Perfeição, em cujo cimo é dito estar a honra e a glória de Deus. Aqui é o «alto estado da união». Ora, tal união dá-se apenas e só por meio de Cristo, único Mediador entre Deus e o Homem. Daqui se segue que 1S 13,11 é apresentado como caminho que conduz a Cristo, como procedimento que tem como fundamento a união a Ele. Por esse motivo, cremos que não apenas é legítimo como inclusive é vantajoso ler 1S 13,11 à luz de Flp 3,8. Não apenas o leitor fica com uma chave hermenêutica para se ajustar à linguagem difícil de João da Cruz como fica balizado com a experiência de um outro autor, enamorado de Cristo, totalmente transformado por Ele que, à semelhança de João da Cruz – melhor seria dizer em quem João da Cruz também se inspira – chama à atenção do leitor para as consequências efetivas do seguimento de Cristo, o Apóstolo Paulo.

CONCLUSÕES

O propósito da presente dissertação consistia em verificar se a perícope paulina de Flp 3,8 poderia ser utilizada como chave hermenêutica para a leitura adequada de um dos mais mal compreendidos textos de João da Cruz: 1S 13,11. Para tal desenvolvemos um percurso que se pretendeu linear: primeiramente, analisar a vida, o pensamento e a mística de João da Cruz. Fizemo-lo de forma mais distendida devido à menor familiaridade que, ordinariamente, existe em torno da figura do Doutor Místico. Desse esforço colhemos alguns elementos importantes que foram determinantes para as considerações que se lhe seguiram: a centralidade de Cristo, a Sua absoluta onnipresença e o desejo profundo de conformação a sua vida com a d'Ele.

Apresentámos também uma síntese paulina, versando a mesma tríade temática que guiou a apresentação de João da Cruz, ainda que a tivéssemos apresentado de forma mais narrativa e menos sistemática: biografia, pensamento e mística (centrando-nos nós, neste aspeto, fundamentalmente no encontro da estrada de Damasco). Do Apóstolo Paulo, em especial do seu pensamento, podem-se escrever (como se escreveram) uma infinidade de páginas. No entanto, no nosso trabalho apresentamos uma breve síntese versando simplesmente alguns dos aspetos mais relevantes. De novo recordamos que a presente dissertação, ao não ser um trabalho que versa diretamente sobre o Apóstolo, não aborda, necessariamente, alguns dos temas relevantes do pensamento paulino. O nosso esforço de síntese, tal como para o capítulo relativo a João da Cruz, foi guiado pela necessidade de abordar, simplesmente, os assuntos mais relevantes que pudessem ser facilitadores das considerações mais diretamente ligadas ao nosso estudo. Do capítulo terceiro colhemos como elementos fundamentais o encontro marcante e operador de uma mudança paradigmática na vida e nos valores daquele que mais tarde será chamado de Apóstolo dos gentios, sem que se denote uma rotura absoluta com o seu passado. Identificámos ainda como elemento chave a consequência desse encontro marcada na liberdade e no absoluto repúdio de tudo quanto possa minorar a liberdade granjeada por Cristo, que se torna um real absoluto, não apenas no pensamento mas também na vida de Paulo.

Depois da análise individual de cada uma das figuras, da sua experiência e pensamento, foi necessário confrontá-las e relacioná-las. Este era o propósito deste trabalho: colocar em relação os dois membros da equação de modo a chegar a um resultado. Mas antes de se avançar para a leitura comparada entre Flp 3,8 e 1S 13,11 foi necessário um esforço de enquadramento dos conceitos presentes em que cada perícope,

bem como do seu contexto literário e doutrinal. A este respeito, não é demais recordar o âmbito em que a presente dissertação se insere: o da teologia espiritual. Tal âmbito implica, necessariamente, a abordagem mais sintética de certas temáticas – em especial as de pendor bíblico-exegético – e mesmo a ausência de outras. Tal procedimento justifica-se com o interesse deste trabalho, que correspondia em colher a experiência profunda de Deus que os dois autores estudados condensam com os conceitos de *σκύβαλα* e de *nada*.

Atendendo ao membro paulino da equação, requeria-se, primeiro, um aprofundamento do sentido do termo grego *σκύβαλα*. Para tal foi necessário perscrutar o sentido que a cultura helénica – uma vez que o termo é próprio desse transfundo cultural – incute ao termo *σκύβαλα*. Independentemente do âmbito em que o termo surja, este tem sempre associado o sentido do sem valor, do descartável. Tendo presente esta consideração a análise de Flp 3,8 ganha uma clareza maior.

Antes de atendermos à perícopa paulina em estudo, foi necessário abordar, ainda que de forma sintética, o contexto e o conteúdo da Epístola aos Filipenses. Percebido o motivo e as principais problemáticas da carta, torna-se mais claro compreender o sentido de Flp 3,8. Num contexto de confronto com judaizantes, Paulo recorda à comunidade todas as prerrogativas judaicas que ele, enquanto Saulo, viveu. No entanto, Paulo faz ver também à sua comunidade dileta que todas essas realidades, melhor, todas as realidades as considera como *σκύβαλα* quando comparadas com Cristo. Paulo deseja fazer compreender aos filipenses que tudo quanto não seja Cristo carece de valor, é dispensável e descartável. O Apóstolo não faz qualquer tipo de juízo sobre a bondade ou não das diversas realidades. Ao invés, Paulo reafirma, axiologicamente, que Cristo é o primeiro e o supremo valor, o valor tão absolutamente sublime, tão infinitamente precioso que faz com que as demais realidades, quando colocadas a Seu lado, careçam de valor. Mas esta compreensão não se reduz a um conhecimento intelectual. A experiência de Paulo é a experiência do conhecimento bíblico, um conhecimento existencial, relacional. Em suma, de Flp 3,8 segue-se que Cristo, a pessoa de Cristo e a relação com Ele é o absoluto, o Tudo e que, comparado com Ele, o mais é nada.

O membro sanjoanino de equação requereu uma análise prévia sobre a temática da renúncia e da negação no pensamento do Doutor Místico. Estas realidades são fundamentais no sistema de João da Cruz porque constituem uma exigência do amor. Efetivamente, em João da Cruz todo o sistema se encontra impulsionado por dois vetores: o amor e a liberdade. Dito de outra forma, e talvez mais assertiva, todo o sistema

sanjoanino aponta para a liberdade de amar mais e melhor. Deste modo, a renúncia e a negação são operações concretas do amor. Não têm a primazia no sistema nem tampouco são valores absolutos, pelo contrário, são realidades relativas ao único absoluto: o amor. Desligando estas dimensões da realidade única que lhe confere sentido – o amor – desconfigura-se o pensamento do Doutor Místico, uma vez que, para João da Cruz, a renúncia e a negação são uma necessidade do amor, são o amor colocado em operação, estão em função do amor, de amar e de amar de forma mais desinteressada, mais livre. Em suma, de amar evangelicamente, de amar como Jesus.

Para uma mais fácil interpretação da perícope sanjoanina em estudo foi necessário atender primeiro ao binómio *nada/Tudo*. Ao contrário do que muitos leitores de João da Cruz foram concluindo ao longo dos tempos, o Doutor Místico não propõe aos seus leitores um qualquer estado de aniquilação da pessoa. João da Cruz não conduz nem deseja conduzir os seus leitores ao niilismo. Pelo contrário, aponta um estado de plenitude, de totalidade que só com Deus o Homem pode atingir. O binómio *nada/Tudo* deseja indicar essa realidade: que sem Deus tudo é *nada* porque só Ele é *Tudo*.

Atendendo finalmente a 1S 11,13, foi necessário, à semelhança do que havia sido feito para a perícope paulina em estudo, contextualizar o texto e o contexto da perícope. A leitura contextualizada e enquadrada das sentenças de 1S 13,11 manifestam uma pedagogia em ordem à liberdade, à liberdade para amar de forma mais plena e intensa. Tais sentenças não correspondem a regras frias e absolutas mas antes a conselhos práticos para se crescer na virtude, para crescer na liberdade em relação ao próprio, aos outros e às coisas (sensíveis e espirituais), numa busca, o mais desapegada possível, pelo próprio Deus.

Como num tríptico, em que os dois painéis laterais confluem e ajudam a perceber a cena pintada no painel central, também neste trabalho tudo quanto dissemos ajuda a compreender e conflui para este momento definitivo: a leitura comparadas das duas experiências. Ainda que haja diferenças gritantes entre as duas figuras – a biografia, o contexto sociocultural em que se inseriam, o hiato temporal que os separa – a experiência de ambos é análoga. É a experiência de Cristo, é a experiência de se ser arrebatado, de se ser encontrado por Cristo que muda horizontes, que leva a uma reavaliação de valores e que leva a considera-l’O como o único Absoluto, o único ante o qual tudo mais carece de valor e sentido. Esta é a experiência de Paulo e esta é a experiência de João da Cruz: uma experiência relacional, existencial, viva – o que na Escritura é dito como conhecimento.

Acreditamos ter mostrado que, ainda que João da Cruz nunca cite Flp 3,8, é possível utilizar tal perícopo para ajudar a ler de uma forma mais contextualizada e adequada 1S 13,11, que tantos equívocos gerou ao longo da história. Nas sentenças de 1S 13,11, João da Cruz não faz qualquer juízo moral relativo à realidade criada. Limita-se, simplesmente, a despertar a atenção do seu leitor para o facto de que o importante é chegar a Cristo, é chegar ao único Absoluto perante o qual tudo o mais carece de valor e importância, tudo o mais é *σκύβαλα*. João da Cruz tem este pressuposto que não pode ser olvidado sob o risco de se desvirtuar todo o seu pensamento. Os postulados de 1S 13,11 não são mais que orientações práticas para que o orante, progressivamente, se desapegue de tudo para se unir plenamente a Deus. Só isto para João da Cruz interessa. Ao Doutor Místico não lhe importa a renúncia pela renúncia, a negação pela negação. João da Cruz confere importância à renúncia e à negação porque sem elas o orante não se une a Deus, sendo este o único elemento que João da Cruz considera essencial. E fá-lo porque o essencial é Cristo, é Deus. Tudo o mais – que é bom, porque criado por Deus e por Ele valorado como tal (cf. Gn 1) – quando comparado com Ele, e só nesta relação comparativa, perde valor e importância. No dizer do Apóstolo Paulo, é *σκύβαλα*.

O Papa Bento XVI dedicou na audiência geral de 16 de fevereiro de 2011 à figura João da Cruz. No final da sua exposição, o pontífice questionava:

«Caros irmãos e irmãs, no fim permanece esta pergunta: com a sua mística excelsa, com este árduo caminho rumo ao cimo da perfeição, este santo tem algo a dizer também a nós, ao cristão normal que vive nas circunstâncias desta vida de hoje, ou é um exemplo, um modelo apenas para poucas almas escolhidas que podem realmente empreender este caminho da purificação, da ascese mística?»⁷⁵³.

A esta questão respondemos que sim, que João da Cruz tem muito que dizer ao Homem contemporâneo, a todo o Homem e não apenas a umas «pocas almas escolhidas». João da Cruz, como já o dissemos, não é o místico da graça extraordinária; é, antes, o místico extraordinário da graça ordinária, das virtudes teologais que todo o batizado se encontra chamado a desenvolver e a aprofundar. João da Cruz, como todos os místicos, manifesta que Deus está vivo e operante; manifesta que o amor de Deus é atual e que Ele não espera do Homem outra coisa que não seja uma relação, uma relação íntima e profunda com Ele. Esta foi, também, a experiência que Paulo fez em Damasco. Aquele

⁷⁵³ IGREJA CATÓLICA. Papa, 2005-2013 (Bento XVI) – *Audiência Geral*: [Discurso de 16 de fevereiro de 2011]. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110216.html (consultado a 19.08.2021).

que justamente morrera na Cruz foi Esse que saiu ao encontro de Paulo. Desse encontro brota tudo o resto (ainda que não imediatamente): a moral, a ética, o compromisso concreto com os irmãos, etc. Por isso, estes dois homens – com quinze séculos de diferença – repetem o mesmo pregão: só Cristo plenifica, só Cristo realiza os desejos profundos que se encontram latentes no coração do Homem, de todos os tempos e de todos os lugares.

O propósito da presente dissertação consistia na verificação da plausibilidade de utilizar Flp 3,8 como chave hermenêutica de 1S 13,11. Neste momento, e depois de toda a apresentação feita, podemos oferecer uma resposta positiva. Em João da Cruz tudo se orienta para a união de amor entre o orante e Deus. No Místico Doutor, amor e liberdade são dois vetores que permitem balizar o seu pensamento. Também 1S 13,11 necessita estar balizado por estes valores. Por isso, e porque Paulo, em Flp 3,8, hierarquiza assertivamente a escala de valores, a sua leitura ajuda a compreender e a integrar os difíceis postulados que João da Cruz oferece aos seus leitores em 1S 13,11.

A possibilidade da utilização de Paulo para uma acertada interpretação de João da Cruz parece, no final deste percurso, admissível. No entanto, chegados a este ponto, duas questões se nos levantam. A primeira consiste em saber se João da Cruz pode também ser utilizado para interpretar corretamente Paulo. Referimo-nos, particularmente, ao episódio ocorrido na estrada de Damasco. Há semelhanças e paralelos existenciais evidentes entre as duas figuras (que também mereceriam ser aprofundados): ambos se encontram vocacionados, em ambos acontece uma centralidade cristológica, em ambos é o amor a Cristo a força motriz que coloca em marcha a vida das duas figuras. Mas a semelhança entre as duas figuras encontra a sua justificação em dois acontecimentos: em Paulo, no encontro na estrada de Damasco; em João da Cruz, na Noite Escura. A questão que surge é saber se o acontecimento de Damasco foi a Noite Escura de Paulo. Na Noite, como mostrámos, reorientam-se valores, caem falsas imagens de Deus e o Homem é confrontado com a Luz de Deus, que não apenas o cega como o faz ver-se a essa Luz. Poderá a doutrina de João da Cruz oferecer um contributo para uma maior clarificação sobre o acontecimento da estrada de Damasco? É uma questão que fica em aberto para ser aprofundada em futuros trabalhos.

A outra questão que permanece em aberto prende-se com o binómio *tudo/nada*. Neste trabalho estudámos este binómio sob a égide sanjoanina. No entanto, o estudo elaborado, devido às condicionantes próprias de uma dissertação deste tipo, foi meramente introdutório. Um aprofundamento do estudo deste binómio aplicado ao

dinamismo da vida espiritual quer de João da Cruz quer do Apóstolo Paulo seria um desenvolvimento lógico resultante do estudo elaborado. As influências, as semelhanças, os diferentes matizes que distinguem os autores poderia oferecer mais luz sobre a temática abordada.

João da Cruz compara Cristo a uma mina inesgotável, cheia de riquezas sem conta e sem fim (cf. CB 37,4). cremos que não desvirtuamos o pensamento do Doutor Místico ao afirmar que tal característica pode ser aplicada quer ao Apóstolo Paulo quer ao próprio João da Cruz. De facto, por mais que se aprofunde no pensamento e doutrina de ambos, há sempre novos elementos a descobrir e a aprofundar. Esta dissertação, assim, não teve a pretensão de encerrar tema algum. Nela, propusemo-nos simplesmente a oferecer um pequeno contributo sobre um tema particular: verificar a legitimidade de utilizar Flp 3,8 como chave de leitura de 1S 13,11. No entanto, esta é apenas uma possível chave de leitura, já que fazemos nossas as palavras de João da Cruz: «(...) porque os ditos de amor devem-se declarar em toda a sua extensão, sem os limitar a um sentido preciso ao qual nem todo o paladar se acomoda. Cada um vale-se deles conforme o seu modo e capacidade de espírito. Daí que, embora sejam de alguma maneira explicados, não tem por que se ater à explicação dada» (CB Pról., 2).

BIBLIOGRAFIA

Fontes

BÍBLIA SAGRADA, 7ª ed. Lisboa: Paulus Editora, 2011.

Bibliographia Internationalis Spiritualitatis.
http://cpps.brepolis.net/bis/search.cfm?action=search_advanced&applanguage=es&.

DIEGO SÁNCHEZ, Manuel – *Bibliografía Sistemática de San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.

IGREJA CATÓLICA. Conferência Episcopal Portuguesa – *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*. http://conferenciaepiscopal.pt/biblia/index.php/Main_Page.

IGREJA CATÓLICA. Conferência Episcopal Portuguesa – *Bíblia: Os Quatro Evangelhos e os Salmos*. Lisboa: Fundação Secretariado Nacional da Educação Cristã, 2019.

NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*. 28ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

S. JOÃO DA CRUZ – *Obras Completas*. 6ª ed. Avessadas: Edições Carmelo, 2005.

SAN JUAN DE LA CRUZ – *Obras Completas*. 6ª ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009.

Magistério

IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. AAS. 58 (1966) 1025-1120.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Reconciliatio et Paenitentia*: [Exortação Apostólica pós-Sinodal de 2 de dezembro de 1984]. AAS. 77 (1985) 185-275.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Segoviae, in honorem Sancti Ioannis a Cruce habita*: [Homilia de 4 de novembro de 1982]. AAS. 75:1 (1983) 293-299.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 2005-2013 (Bento XVI) – *Audiência Geral*: [Discurso de 16 de fevereiro de 2011]. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110216.html (consultado a 19.08.2021).

IGREJA CATÓLICA. Papa, 2005-2013 (Bento XVI) – *Deus caritas est*: [Carta Encíclica de 25 de dezembro de 2005]. AAS. 98:3 (2006) 217-252.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 2005-2013 (Bento XVI) – *Sollemne Initium Ministerii Summi Ecclesiae Pastoris*: [Homilia de 24 de abril de 2005]. AAS. 97:5 (2005) 705-712.

Bibliografia geral:

ALETTI, Jean-Noël – Can One Speak of a Conversion of Paul in the Book of Acts? *Studia Biblica Slovaca*. Bratislava. 9:1 (2017) 104-118.

ALETTI, Jean-Noël – *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*. Paris: Gabalda, 2005. Études Bibliques; 55.

ALVAREZ-SUÁREZ, Aniano – Dios. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 322-331.

ALVAREZ-SUÁREZ, Aniano – Unión con Dios. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 1195-1199.

ARÓSTEGUI GAMBOA, Luis – Experiencia mística. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 438-454.

ASTIGARRAGA ALBERDI, Juan Luis; BORRELL VIADER, Agustí; MARTÍN DE LUCAS, Francisco Martín – *Concordancias de los Escritos de San Juan de la Cruz*. Roma: Teresianum, 1990.

AYALA CHANGA, Danilo – El proceso de humanización (divinización) en la Subida del Monte Carmelo. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, pp. 317-327.

AYALA CHANGA, Danilo – La noche oscura en la experiencia de Teresa de Lisieux. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL II CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 3-9 Septiembre 2018 – *Noche Oscura de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2019, pp. 397-408.

BARBAGLIO, Giuseppe – *Pablo de Terso y los orígenes cristianos*. 2ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.

BARUZI, Jean – *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1991.

BERTSCHMANN, Dorothea – Is There a Kenosis in This Text? Rereading Philippians 3:2-11 in the Light of the Christ Hymn. *Journal of Biblical Literature*. 137:1 (2018) 235-254.

BIANCHINI, Francesco – *L'elogio di sé in Cristo: l'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006.

BIRD, Michael; GUPTA, Nijay – *Philippians*. New Cambridge Bible commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

BORNKAMM, Günther – *Pablo de Tarso*. 2ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.

BOVON, François – *El Evangelio según San Lucas I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.

BRÄNDLE MATESANZ, Francisco – El Jesús que transformó a Pablo. *Revista de Espiritualidad*. Madrid. 47:1 (1988) 49-64.

BRÄNDLE MATESANZ, Francisco – La experiencia mística de S. Pablo: «Encuentro con Jesús». *Revista de Espiritualidad*. Madrid. 67:2 (2008) 205-235.

BRUCE, Frederick Fyvie – The Holy Spirit in the Acts of the Apostles. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*. Richmond. 27 (1973) 170-183.

BYRNE, Brendan – Carta aos Filipenses. In BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland, dir. – *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo. Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Editora Academia Cristã. São Paulo: Paulus Editora, 2011, pp. 441-452.

CARVALHO, José Carlos – *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*. Porto: Universidade Católica Editora, 2017.

CASALONGA, Elyane – “Aun el Monte nada. La nada, lugar del silencioso amor”. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, pp. 617-626.

CASTRO MARTÍNEZ, Gabriel – Espíritu Santo. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 415-433.

CASTRO MARTÍNEZ, Gabriel – Jesucristo. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 621-633.

CASTRO MARTÍNEZ, Gabriel – Llama de Amor Viva. In ROS GARCÍA, Salvador, coord. – *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1991, pp. 493-529.

CASTRO SANCHÉZ, Secundino – “Cristo vivo” en Juan de la Cruz. *Revista de Espiritualidad*. Madrid. 49:3 (1990) 439-474.

CASTRO SANCHÉZ, Secundino – Cristo, Señor de la noche. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL II CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 3-9 Septiembre 2018 – *Noche Oscura de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2019, pp. 141-162.

CASTRO SANCHÉZ, Secundino – El rostro de Dios en San Juan de la Cruz. *Revista de Espiritualidad*. Madrid. 58 (1999) 187-223.

CASTRO SANCHÉZ, Secundino – Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz. *Teresianum*. Roma. 41:2 (1990) 349-380.

CASTRO SANCHÉZ, Secundino – La experiencia de Cristo: foco central de la mística. In RUIZ SALVADOR, Federico, coord. – *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990, pp. 169-193.

CASTRO SANCHÉZ, Secundino – *Tercera sesión del curso sobre Santa Teresa de Lisieux*. (22.5.2020). <https://www.youtube.com/watch?v=VhLTcAyN41A> (consultado a 27.08.2021).

CUARTAS LONDOÑO, Rómulo – El mirar de Dios: quién es el Hombre para el Amado. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL III CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 2-8 Septiembre 2019 – *Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2020, pp. 281-294.

CUARTAS LONDOÑO, Rómulo – Seguimiento de Cristo en la Subida del Monte Carmelo. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, pp. 177-193.

CUEVAS GARCÍA, Cristóbal – Estudio literario. In ROS GARCÍA, Salvador, coord. – *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1991, pp. 125-201.

DE HARO IGLESIAS, Miguel Fermín – Apetitos. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 106-117.

DIEZ GONZÁLES, Miguel Ángel – *Pablo en Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1990.

DUNN, James – *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

EGIDO LÓPEZ, Teófanés – Aproximación a la biografía de san Juan de la Cruz. *Revista de Espiritualidad*. Madrid. 49 (1990) 355-369.

EGIDO LÓPEZ, Teófanés – Claves históricas para la comprensión de San Juan de la Cruz. In ROS GARCÍA, Salvador, coord. – *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1991, pp. 59-124.

EGIDO LÓPEZ, Teófanés – Contexto histórico de San Juan de la Cruz. In RUIZ SALVADOR, Federico, coord. – *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990, p. 335-377.

FEE, Gordon – *Paul's Letter to the Philippians*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995. NICNT.

FITZMYER, Joseph – Carta a los Filipenses. In BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland, dir. – *Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972, vol. III, pp. 623-638.

FITZMYER, Joseph – Teología Paulina. In BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland, dir. – *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo. Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Editora Academia Cristã. São Paulo: Paulus Editora, 2011, pp. 1579-1645.

FITZMYER, Joseph – Vida de San Pablo. In BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland, dir. – *Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972, vol. III, pp. 547-564.

GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – «Subida del Monte Carmelo» y «Noche Oscura». In VV. AA. – *Místico e Profeta: San Giovanni della Croce nel IV Centenario della sua morte*. Roma: Teresianum, 1991, pp. 7-53.

GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – “Enamorada del Verbo, Hijo de Dios, su Esposo” (CB 1,2). Algunos nombres y títulos cristológicos en el Cántico Espiritual. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL III CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 2-8 Septiembre 2019 – *Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2020, pp. 211-234.

GAITÁN DE ROJAS, José-Damián– Negación. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 819-825.

GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1995.

GAITÁN DE ROJAS, José-Damián – Subida del Monte Carmelo. In ROS GARCÍA, Salvador, coord. – *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1991, pp. 361-399.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ciro – Antropología sanjuanista. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 92-105.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ciro – Hombre. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 540-552.

GNILKA, Joachim – *Carta a los Filipenses*. Barcelona: Editorial Herder, 1987.

GOFFI, Tullo – Conversión. In FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo, dir. – *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983, pp. 269-274.

GÓMEZ-MENOR FUENTES, José Carlos – Juan de Yepes (San Juan de la Cruz) ¿nacido Caballero?. *Toletum*. Toledo. 34 (1996) 201-219.

HATCH, Edwin; REDPATH, Henry – *A Concordance to the Septuagint. And Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*. 2ª ed. Grand Rapids: Baker Books, 1998.

HEDRICK, Charles – Paul's conversion/call: a comparative analysis of the three reports in Acts. *Journal of Biblical Literature*. 100:3 (1981) 415-432.

HERRAIZ GARCIA, Maximiliano – *A união com Deus, graça e projeto: Catecismo de S. João da Cruz*. Paço de Arcos: Edições Carmelo, 1991.

HERRAIZ GARCIA, Maximiliano – La estructura de la obra. In SANCHEZ FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, pp. 55-73.

HERRAIZ GARCÍA, Maximiliano – La nupcialidad en San Juan de la Cruz. In VI CONGRESO INTERNACIONAL DE LITERATURA, ESTÉTICA Y TEOLOGÍA, Buenos Aires, 17-19 Mayo 2016 – *El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia*.
<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/4373/1/nupcialidad-san-juan-cruz.pdf> (consultado a 6.08.2021).

JESUS SACRAMENTADO, Crisógono de – *Vida de S. João da Cruz*. Paço de Arcos: Edições Carmelo, 1986.

JIMÉNEZ LOZANO, José – El hombre sin atributos. In EGIDO LÓPEZ, Teófanés, coord. – ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Historia*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 2, pp. 19-32.

JIMÉNEZ-DUQUE, Baldomero – Experiencia y Teología. In GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario; RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente, coord. – ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Pensamiento*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 3, pp. 155-176.

KADDISSY, Antonio – La cárcel de Toledo: un hito biográfico, literario y espiritual. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL III CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 2-8 Septiembre 2019 – *Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2020, pp. 39-52.

KOCHENASH, Michael – Better Call Paul “Saul”: Literary Models and a Lukan Innovation. *Journal of Biblical Literature*. 138:2 (2019) 433-449.

LANG, Friedrich – σκύβαλα. In KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1979, vol. 12, col. 645-652.

LONERGAN, Bernard – *Collected Works of Bernard Lonergan: Philosophical and Theological Papers 1965-1980*. CROKEN, Robert; DORAN, Robert, ed. Toronto: University of Toronto Press, 2004, cap. 17.

LONERGAN, Bernard – *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press, 1973.

LUZ, Ulrich – *El Evangelio según San Mateo I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

MARCOS MARTÍN, Alberto – San Juan de la Cruz y su ambiente de pobreza. In EGIDO LÓPEZ, Teófanés, coord. – ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Historia*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 2, pp. 143-184.

MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – Ahora entiendo a San Juan de la Cruz (Sobre las metáforas del alma). *Revista de Espiritualidad*. Madrid. 62 (2003) 469-497.

MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – En el vínculo está la libertad. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, pp. 627-645.

MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – Noche oscura: positividad, oportunidad, libertad. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL II CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 3-9 Septiembre 2018 – *Noche Oscura de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2019, pp. 259-272.

MARCOS RODRÍGUEZ, Juan Antonio – *Un viaje a la libertad*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2003.

MARGUERAT, Daniel – The Work of the Holy Spirit in Luke-Acts: A Western Perspective. In DRAGUTINOVIĆ, Predrag; NIEBUHR, Karl-Wilhelm; WALLACE, James Buchanan, dir. – *The Holy Spirit and the Church according to the New Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, pp. 111-128.

MARTÍN DEL BLANCO, Mauricio – Todo/Nada. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 1164-1172.

MARTÍN VELASCO, Juan – *El fenómeno místico. Estudio comparado*. 3ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

MARTÍN VELASCO, Juan – Experiencia de Dios desde la situación y la conciencia de la ausencia. In GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario; RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente, coord. – ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Pensamiento*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 3, pp. 213-247.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Emilio – Mira, está en oración (Hch 9,11). San Pablo, orante cristiano. *Revista de Espiritualidad*. Madrid. 67 (2008) 183-204.

MARTÍNEZ GONZALEZ, Emilio – *Tras las huellas de Juan de la Cruz. Nueva biografía*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2006.

MATHEW, Iain – El Dios de la “Noche”. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL II CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 3-9 Septiembre 2018 – *Noche Oscura de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2019, pp. 163-175.

MATHEW, Iain – *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001.

MCGINN, Bernard – The tradition of mystical darkness and John of the Cross. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL II CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 3-9 Septiembre 2018 – *Noche Oscura de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2019, pp. 121-138

Mística. In *Infopédia*. <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa-aaom%C3%ADstica> (consultado a 27.10.2021).

MOULTON, William; GEDEN, Alfred – *Concordance to the Greek New Testament*. 6ª ed. Rev. Edinburgh: T & T. Clark, 2002.

MURPHY-O’CONNOR, Jerome – *Paul. A critical life*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

NAWOJOWSKI, Jerzy – Relectura de la ascesis en *Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, pp. 279-300.

NIETO SANJUÁN, José Carlos – *Místico, poeta, rebelde, santo: En torno a San Juan de la Cruz*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982.

NORBERT UBARRI, Miguel – *Para venir a saberlo todo no quieras saber algo en nada. Claves de lectura filológico-teológicas para las poesías de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2019.

O’BRIEN, Peter – *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991. NIGTC.

PACHO POLVORINOS, Eulogio – Arrocamiento/s. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 124-127.

PACHO POLVORINOS, Eulogio – Cántico Espiritual. In PACHO POLVORINOS, Eulogio, dir. – *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009, pp. 194-209.

PACHO POLVORINOS, Eulogio – Cronología sanjuanista. In ROS GARCÍA, Salvador, coord. – *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1991, pp. 45-58.

PACHO POLVORINOS, Eulogio – *Iniciación a S. Juan de la Cruz: Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1982.

PACHO POLVORINOS, Eulogio – *S. Juan de la Cruz: Temas fundamentales - I*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1984.

PACHO POLVORINOS, Eulogio – *S. Juan de la Cruz: Temas fundamentales - II*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1984.

PACHO POLVORINOS (DE LA VIRGEN DEL CARMEN), Eulogio – *San Juan de la Cruz y sus escritos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969.

PERNOT, Laurent – Periautologia. Problèmes et méthodes de l'éloge de soi-même dans la tradition éthique et rhétorique gréco-romaine. *Revue des Études Grecques*. 111:1 (1998) 101-124.

PILCH, John – Paul's call to be a holy man (apostle): In his own words and in other words. *HTS Theological Studies*. 61:1-2 (2005) 371-383.

POLO CABEZAS, Teodoro – San Juan de la Cruz, La biografía. *Revista de Espiritualidad*. Madrid. 72 (2013) 291-300.

REGO, João – O itinerário espiritual como metáfora esponsal em S. João da Cruz. *Revista de Espiritualidade*. Avessadas. 77 (2012) 69-79.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *100 fichas sobre San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2008.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – A golpe de piropos recíprocos. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL III CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 2-8 Septiembre 2019 – *Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2020, pp. 339-353.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *Juan de la Cruz, chico y grande*. Madrid: San Pablo, 2007.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente – *San Juan de la Cruz: La biografía*. Madrid: San Pablo, 2012.

RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique – La formación Universitaria de San Juan de la Cruz. In EGIDO LÓPEZ, Teófanés, coord. – ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Historia*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 2, pp. 221-249.

RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique – San Juan de la Cruz y la Universidad de Salamanca. In CASAS HERNÁNDEZ, Mariano – *Vítor Teresa*. Salamanca: Diputación de Salamanca, 2018, pp. 149-158.

RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Angel – San Juan de la Cruz: Las Indias, penitencia y castigo. In EGIDO LÓPEZ, Teófanés, coord. – ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Historia*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 2, pp. 271-293.

RUIZ SALVADOR, Federico – Introdução geral. In S. JOÃO DA CRUZ – *Obras Completas*. 6ª ed. Avessadas: Edições Carmelo, 2005, pp. 12-42.

RUIZ SALVADOR, Federico – *Introducción a San Juan de la Cruz: el escritor, los escritos, el sistema*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

RUIZ SALVADOR, Federico – *Místico y Maestro: San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986.

RUIZ SALVADOR, Federico – Ruptura y comunión. *Teresianum*. Roma. 41:2 (1990) - 323-347.

RUIZ SALVADOR, Federico – Síntesis doctrinal. In ROS GARCÍA, Salvador, coord. – *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1991, pp. 203-280.

SÁNCHEZ DE MURILLO, José – La estructura del pensamiento de San Juan de la Cruz. Ensayo de interpretación fenomenológica. In RUIZ SALVADOR, Federico, coord. – *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990, pp. 297-334.

SANSON, Henri – *El Espíritu humano según San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial Rialph, 1962.

SANTA TERESA DE JESUS — *Obras completas*. 5ª ed. Avessadas: Edições Carmelo, 2015.

SANTA TERESA DO MENINO JESUS E DA SANTA FACE — *Obras completas*. Avessadas: Edições Carmelo, 1996.

SEGURA ECHEZARRAGA, Xabier – El escritor en su contexto histórico biográfico. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, pp. 39-51.

SEGURA ECHEZARRAGA, Xabier – La mística esponsal del Cántico Espiritual. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL III CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 2-8 Septiembre 2019 – *Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2020, pp. 357-383.

SERRA ZAMORA, Anna – La pedagogía y estética sanjuanista a la luz del dibujo del Monte. In SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, dir. – ACTAS DEL I CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, Ávila, 4-10 Septiembre 2017 – *Subida del Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2018, pp. 89-109.

SICARI, Antonio – Juan de la Cruz, San. In BORRIELLO, Luigi [et al.], dir. – *Diccionario de Mística*. Madrid: San Pablo, 2002, pp. 1000-1005.

STAAB, Karl – Cartas de la cautividad. In STAAB, Karl; BROX, Norbert – *Cartas a los Tesalonicenses, Cartas de la cautividad, Cartas pastorales*. Barcelona: Editorial Herder, pp. 99-292.

STANDHARTINGER, Angela – ‘Join in imitating me’ (Philippians 3.17): Towards an Interpretation of Philippians 3. *New Testament Studies*. Cambridge. 54:3 (2008) 417-435.

STEGGINK, Otger – Fray Juan de la Cruz, carmelita contemplativo: vida y magisterio. In EGIDO LÓPEZ, Teófanés, coord. – ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Historia*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 2, pp. 251-269.

TAPIA SÁNCHEZ, Serafín – Las primeras letras y el analfabetismo en Castilla. Siglo XVI. In EGIDO LÓPEZ, Teófanés, coord. – ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL SANJUANISTA, Ávila, 23-28 Septiembre 1991 – *Historia*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Consejería de Cultura y Turismo, 1993, vol. 2, p. 185-220.

THOMPSON, James – Preaching to Philippians. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*. Richmond. 61:3 (2007) 298-309.

VON BALTHASAR, Hans Urs – *Gloria: una estética teológica. Vol. III: Estilos laicales*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986.

VOUGA, François – Chronologie Paulinienne. In MARGUERAT, Daniel, dir. – *Introduction au Nouveau Testament: Son histoire, son écriture, sa théologie*. 4^a ed. Genève: Editions Labor et Fides, 2008, pp. 153-160.

ÍNDICE

RESUMO.....	1
SIGLAS E ABREVIATURAS.....	2
INTRODUÇÃO	4
CAPÍTULO I – JOÃO DA CRUZ: ENQUADRAMENTO BIOGRÁFICO, DOUTRINAL E MÍSTICO	8
1.1. Biografia	8
1.1.1. João de Yepes Álvarez (1542-1563)	9
1.1.2. João de São Matias (1563-1568)	13
1.1.3. João da Cruz (1568-1591)	16
1.2. Doutrina.....	27
1.2.1. Personagens: Deus e o Homem	28
1.2.2. A ação	34
1.3. Mística.....	46
1.3.1. Considerações gerais	48
1.3.2. Cristo, o centro da mística joanina	55
CAPÍTULO II – PAULO: DO FARISEU ZELOSO AO DOUTOR DAS GENTES	61
2.1. Saulo.....	63
2.2. Na estrada de Damasco	67
2.3. Paulo.....	74
CAPÍTULO III – DUAS MANIFESTAÇÕES DE UMA MESMA EXPERIÊNCIA?	90
3.1. S. Paulo e σκύβαλα	90
3.1.1. Conceito grego de σκύβαλα	91
3.1.2. A Epístola aos Filipenses.....	93
3.1.3. Flp 3,8.....	96
3.2. João da Cruz e o nada.....	106
3.2.1. Renúncia e negação	107
3.2.2. O nada e o Tudo	112
3.2.3. Subida do Monte Carmelo.....	117
3.2.4. 1S 13,11	122
3.3. Leitura comparada de Flp 3,8 e de 1S13,11	127

CONCLUSÕES.....	136
BIBLIOGRAFIA	142
ÍNDICE.....	152