

A experiência negativa do “sagrado”: elementos neoplatônicos na poesia San Juan de la Cruz.

Cicero Cunha Bezerra*
Josilene Simões Carvalho Bezerra**

RESUMO:

Tradicionalmente se atribui a Plotino a origem de uma interpretação da obra de Platão que ficou conhecida como Neoplatonismo¹. Na base dessa filosofia estaria uma ideia central: há um princípio originário (o Uno) de toda multiplicidade (Múltiplo) que se define, paradoxalmente, como negativo. Esse trabalho tem como finalidade, pensar, a partir do aspecto “negativo” constitutivo da experiência neoplatônica do divino, a recepção literária do neoplatonismo na poesia de San Juan de la Cruz em particular no seu poema *Cântico Espiritual*.

Palavras-chave: Neoplatonismo. San Juan de la Cruz. Plotino. Literatura. Poesia.

Considerações iniciais

Quando se trata da relação entre as tradições neoplatônica e cristã, o primeiro passo para a construção de um caminho possível de diálogo é pensar alguns conceitos utilizados e, principalmente, o fundamento ontológico que as sustenta. Nesse sentido, o *Cântico Espiritual* é a prova cabal de que a tradição cristã, na sua formulação apofática, segue uma linha interpretativa que remonta inegavelmente ao neoplatonismo plotiniano. Plotino será amplamente lido graças à sua estrutura triádica (o uno, o ser e a alma) e incorporado à literatura sanjuaniana. A questão que propiciará uma visão negativa do sagrado reside, paradoxalmente, na busca de definição do que venha ser o verdadeiro conhecimento ou, o que seria o mesmo, a sabedoria.

Se a dialética, com todas as suas fases conduziria, em Platão, o filósofo à compreensão das realidades inteligíveis (*ideas*), em Plotino (205 d.C), a dialética é uma ferramenta que eleva o filósofo ao extremo do próprio pensar. A consequência desse pressuposto é que a razão se reconhece como limitada exigindo, de si mesma, sua transcendência. Esse ir “mais além” é o que determinará a união da inteligência (*noûs*) com o que lhe antecede, isto é, o Uno. E como se dá tal união?

O sentido do termo *henosis*, embora em sua complexidade, pode ser pensado em Plotino, como um *processo*, um evento ou uma *experiência do pensamento*. Em última instância trata-se de uma compreensão, mediante a reflexão, em que a consciência se supera e este superar-se passa a ser compreendido como a sua máxima possibilidade. Há, portanto, como dissemos, no seio do próprio pensar, um impulso originário que conduz o pensamento à sua *auto-superação* ou como dirá San Juan ao voo, ascensão das sombras multiformes dos sentidos ao seio do amor desejado: “*Apártalos, Amado, que voy de vuelo*” (CRUZ, 1993, p. 13).

É fundamental compreender, no entanto, que quando se fala em auto-superação, não se está dizendo que a consciência *perca* sua condição definidora anulando-se completamente. Trata-se de um tema que extrapola nossa análise e que deriva diretamente da relação exposta, por Platão no diálogo *Parmênides*, entre a temporalidade, característica do pensamento, e a instantaneidade (*exaiphnes*) como “espaço” atemporal do encontro entre o uno e o múltiplo. Nesse sentido, união não implica

perda de consciência, mas uma *adesão consciente* do pensamento com o que lhe transcende. Por isso a união (*henosis*) exige uma compreensão filosófica e não psicológica da consciência.

Dito de outro modo, na base da *henosis* se encontra, assim, uma necessidade de abertura, da própria consciência, ao incomensurável. Segundo este modo de pensar, é na própria reflexão que o não reflexivo se mostra como limite do próprio pensamento. Esta afirmação é interessante na medida em que aponta, na história da filosofia, para uma tendência em que o aspecto não reflexivo passa a ser, não o reconhecimento da falência do pensamento, mas um elemento constitutivo para a existência filosófica entendida como *homoiosis*, isto é, como a uma busca de *assimilação* entre o modo fragmentário que caracteriza o pensar humano e seu fundamento pré-reflexivo. Não podemos nos esquecer que para san Juan não há olhar humano, nem entendimento que veja e compreenda Aquele que se esconde (CRUZ, 1993, p. 1).

A dialética, enquanto espaço discursivo-conceitual, impele ao Uno como o que lhe confere sentido. Diz W. Beierwaltes: “A união com o Uno determina a forma de vida filosófica na sua totalidade, também a reflexão não deve ser considerada como um ato isolado, somente cerebral; A reflexão transforma aquele que pensa no seu objeto” (Ibid. p. 120). Temos, com isso, uma profunda relação entre a filosofia, em sua forma dialética, e a ética como fim último de toda reflexão. No caso da poesia sanjuaniana, filosofia e poesia são faces de uma mesma experiência que, em última instância, é de amor e, portanto, fundamentalmente, ética. Somente na compreensão da unidade que se faz múltipla em suas formas é que torna-se possível uma vida filosófica compatível com a base teórica que a fundamenta e, também, com um modo de narrativa que pela sua força e abertura permite uma vivência da beleza que revela beleza, ou dito de outro modo, da beleza que revela o Belo como fundamento e princípio de todo desejo. Na busca de assimilação com Uno, o sensível, o temporal e o finito são superados (*aphaíresis*), mas não desprezados, em função de uma máxima que norteia a reflexão neoplatônica que é: *eiso panta*. A inteligência (*noûs*) como o espaço em que *Ser e Pensar* se dão como unidade entre *noesis* e *noeton* é o que permite ao neoplatonismo postular a *aphaíresis* como condição de unificação. A alma como lugar do pensamento trás em si mesmo o imperativo da superação de tudo (*aphele panta*) como simplificação e caminho de união com o Uno absolutamente simples.

Um tema bastante explorado por Werner Beierwaltes, fundamental para o que estamos aqui expondo, diz respeito ao caráter “imagético” que o mundo desempenha no Neoplatonismo. A ideia de que a realidade é “cópia” de um *arquétipo* é algo que remonta ao pensamento de Platão, mas que assume no Neoplatonismo uma característica muito específica que integra o mundo ao sistema processional. É importante observar que quando tratamos da realidade como imagem estamos nos referindo a todos os níveis posteriores ao uno. Seguindo a explicação de Beierwaltes (1991, p. 76) temos, em Plotino, uma estrutura que exemplificamos do seguinte modo:

Uno

Espírito - *imagem* do Uno enquanto unidade entre ser e pensar.

Alma – em todas suas formas (Mundo, particular ou individual) – *imagem* do Espírito

Mundo (Kosmos) – *imagem* do Espírito, como mundo inteligível fundado no *logos* que reflete no mundo sensível fundando-o e, também, da Alma, posto que dela é que provém o movimento geracional e unitário do mundo.

Homem – enquanto parte do cosmos é *imagem* do homem inteligível.

É importante notar que a matéria, por carecer de limite e determinação, não figura como imagem do uno, mas, também, não pode ser tomada como o seu contrário. A matéria, grau último da realidade, é potencia e nela o uno atua delimitando-a. No que se refere à alma humana haveria uma profunda relação entre o conhecimento de si e o uno, posto que é pelo retorno do pensamento sobre si mesmo que o uno se dá como o que funda o próprio ser. Nesse processo de contemplação, a alma se reconhece como participante, porém separada, ao mesmo tempo do múltiplo e da unidade que lhe transcende. Na *Enéada* VI, 7, 34,10 lemos:

A alma não se dá conta de que está no corpo (*oúte sómatos éti aisthánetai*), porque ela está nele (*óti estín en autô*); ela também não diz que é outra coisa: não é um homem (*ouk ánthropon*), não é animal (*ou zoon*), não é um ser (*ouk ón*), nem tão pouco que é o todo (*oudè pan*) (PLOTINO, 1938, p. 108).

Estamos diante da clássica analogia entre *amante* e *amado*, isto é, a contemplação se converte em união amorosa do mesmo modo que o pensamento em luz-originária. Na relação “amante/amado” reside uma ideia fundamental na tradição neoplatônica e que será, como veremos central na poesia sanjuaniana, a saber, que entre o múltiplo e uno existe uma relação de unidade *na* diferença. Unidade do pensamento que permanece fiel à sua estrutura racional e que, portanto, unifica o que lhe é diferente (o múltiplo). É decisivo compreender o aspecto *relacional* do pensamento plotiniano dado que, somente assim, pode-se entender porque o êxtase plotiniano não é um “transe”, mas, como bem define W. Beierwaltes, um *adentrar na experiência do pensamento* que se reconhece fundado na unidade e determinado por ela (BEIERWALTES, 1992, p. 129). Em sendo assim, a consequência derivada da relação imagem-paradigma não é de exclusão ou negação, mas de participação, isto é, de compreensão de que há uma conexão, sob o signo da luz, entre o ínfimo e o infinito que permite pensarmos em uma unidade-diferenciada que é, essencialmente, dialética e, enquanto tal, um desafio ao pensamento.

Há, assim, um aspecto paradoxal de “dupla” transcendência instaurado pela reflexão plotiniana: transcendência do pensamento com relação à razão e do êxtase com relação ao pensamento. Como se pode observar, o postulado de uma *transcendencial/imanente*, já que não se dá fora do pensamento, mas no pensamento mesmo e, enquanto tal impulsiona-o a superar-se, não é de fácil compreensão. Unidade na multiplicidade sem confusão é a marca de um fundamento que, enquanto simplicidade absoluta, é sem fundo e, neste sentido, não se reduz a nenhum ente em particular. O pensar é uma questão de *relação* e não de *coincidência*.

A consequência do que estamos aqui expondo é que a mística passa a ser pensada fora de um “misticismo” comum que separa êxtase e mundo. A mística de raiz neoplatônica é *presença* na qual o ser se dá em seu aspecto mais *pleno* ao pensamento, sem a dicotomia sujeito/objeto, permanecendo, no entanto, a *diferença* com o que lhe transcende: o uno. Um trecho do Cântico Espiritual é exemplar para o que estamos aqui afirmando:

¡Oh cristalina fuente,
sí en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados! (CRUZ, 1993, p. 12).

Plotino inicia a *Eneada* V, 2 afirmando que o uno é todas as coisas e nenhuma delas (*tò hen pánta kai oudè én*). Essa afirmação tem como ponto de partida o fato de que se existe algo que, enquanto princípio originário, não pode ser derivado, é necessário que este seja completamente livre

de toda dualidade. Com razão, Agnès Pigler ressalta uma dupla natureza no sistema henológico plotiniano, a saber: que a processão implica em uma *descontinuidade* entre o uno e as hipóstases derivadas e, que esta derivação se mantém enquanto *continuidade* autoprodutora do uno (PIGLER, 2003, p. 257). Esta observação é importante dado ser comum, por parte de alguns intérpretes, uma visão completamente separatista entre o uno e o múltiplo em Plotino. Seguindo essa perspectiva, perde-se por completo o cerne do pensamento neoplatônico que, ao contrário de distanciar, embora mantendo uma diferenciação, postula a unidade entre o uno, absolutamente simples, e o múltiplo como *manifestação una* na *diversidade* própria das coisas que são posteriores ao seu princípio *pré-ontológico*. Sendo o uno diverso de tudo (*pánton heteron*) é, por isso mesmo, *identidade pura*².

Uma passagem das *Eneadas* é decisiva para o que foi dito:

Assim todas as coisas são o primeiro e não são o primeiro (*pánta tè tauta ekeinos kai ouk ekeinos*); elas são o primeiro porque dele devem; elas não são o primeiro, porque aquele permanece em si mesmo, dando-lhes existência (PLOTINO, 1931, p. 35).

Há um elemento estrutural, também herdado da visão platônica, que mantém a dinamicidade entre o uno e o múltiplo e que constitui um dos aspectos fundamentais para uma visão mística no neoplatonismo: o amor (*Eros*). Embora se atribua ao *Banquete* platônico a fonte da erótica plotiniana é preciso não desconsiderar alguns dos seus aspectos originais. Segundo A. Pigler (2002, p. 11), a originalidade de Plotino residiria no fato do alexandrino colocar o amor “no coração do uno como causa da processão e raiz do real”. De fato, o amor como energia vital que ordena, diferenciando e mantendo a vida, é algo difícil de ser encontrado em Platão já que para ele o amor se relaciona com alma e não com o Bem. Assim, essa inovação é uma consequência do postulado do uno como superabundância geradora e do amor, não apenas como uma força intermediária (*daimon*), mas como potência fundamental do próprio uno que uni e separa os seres (PIGLER, 2002, p. 23) ou, como dirá San Juan de la Cruz, é chama de *amor viva*.

San Juan de la Cruz e a experiência erótico-negativa de Deus

E. M. Cioran, no seu livro *De lágrimas e de Santos* (2008, p. 28), diz que aproximar-se dos santos é como ouvir música ou visitar bibliotecas. Nessa perspectiva, podemos dizer que ao se ler San Juan é preciso dirigir todo esforço dos instintos em função de um outro mundo. Outro mundo que é expressão de um tipo de experiência da vida que conduz a um modo distinto de sentimento. Uma ideia parece ser condutora dos versos sanjuanianos, qual seja: entrega incondicional ao amor.

Para esse aspecto de entrega, a *canção XXII* é decisiva:

Entrado se ha la esposa
en el ameno huerto deseado,
y a su sabor reposa,
el cielo reclinado
Sobre los dulces brazos del Amado (CRUZ, 1993, p. 587).

Trata-se da “entrada” como encontro. Havendo cumprido todos os passos que caracterizam a mortificação espiritual, a alma renasce para a vida plena de gozo. O “ameno horto” é a imagem utilizada para caracterizar Deus como deleitoso e suave. O horto³ como transformação que implica no desposório espiritual é, assim, o fim da poesia do *Cântico Espiritual*. O descanso é a consumação de

uma vida que tem no aperfeiçoamento espiritual seu ponto central e na paz seu fim. Diz San Juan no comentário à *Canção XXII*: “E, por isso, ele é o ameno e desejado horto. Porque todo desejo e fim da alma e de Deus em todas as obras da alma, é a consumação e perfeição deste estado, pelo que a alma nunca descansa até chegar a ele” (CRUZ, 1993, p.712).

O que a alma alcança é a completa integração com o Amado sob forma de união espiritual. A participação, antes sob forma parcial, encontra seu apogeu e o que era metade encontra sua totalidade. *Amante e Amado transformados*. É importante sublinhar, como já dissemos anteriormente ao tratarmos de Plotino, que não se trata de perda de identidade, isto é, no desposório Alma e Deus são um e dois simultaneamente. Sobre este ponto diz San Juan na *Canção XXII*, 3: “Porque, así como en la consumación del matrimonio carnal son dos en una carne, como dice la divina Escritura (Gn 2, 24), así también, consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor” (CRUZ, 1993, p. 685).

Uma vez mais são acertadas as palavras de Cioran quando diz que a vida de Deus equivale à morte da criatura. Numa de suas referências a San Juan, ele afirma ser a “solidão” o que une Deus e o homem. Solidão entendida como imagem da união deliciosa e inexpressável típica dos místicos. Diz ele referindo-se a San Juan: “solidão humana e o deserto infinito de Deus se tornam delícia inexpressável, anunciadora de sua identificação completa” (CIORAN, 2008, p. 67).

A fortaleza, indispensável em todo processo ascético, é representada sob a figura do “colo”. A alma que venceu todos os percalços que impendem uma visão direta de Deus, agora, repousa reclinada nos seus braços. Assim é descrito o encontro na *canção* citada anteriormente. Se o colo é a imagem da fortaleza da alma, os braços do Amado representam o prêmio merecido e o amparo dispensado por Deus. Na verdade estamos diante, uma vez mais, de uma das mais bonitas passagens do texto *Cânticos dos Cânticos*. A referência, citada pelo próprio San Juan, é a passagem 8, 1 dos *Cânticos*: “Quem dera, irmão, que te amamentasses aos seios de minha mãe, para que, encontrando-te a sós fora, eu te pudesse beijar, sem que ninguém me desprezasse” (BÍBLIA DE JERUSÁLEM, 2004, p.1101).

Como se pode ver, San Juan mantém a mesma ideia já presente em Salomão de uma certa “irmandade” entre a alma e Deus. O beijo, como ele mesmo explica, é o símbolo da superação de toda temporalidade marca dos apetites mundanos. O matrimônio espiritual também tem o sentido de *reconstrução* da natureza decaída do homem. É precisamente debaixo de uma macieira que o encontro é narrado. Diz a *Canção XXIII*:

Debajo del manzano,
allí conmigo fuiste desposada,
allí te di la mano,
y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada (CRUZ, 1993, p. 689).

A *árvore do matrimônio*, também associada à árvore do sacrifício (Adão), ou seja, em que natureza humana (Mãe) foi violada, segundo a narrativa do *Gênese*, agora é reconduzida pela árvore da vida a uma nova experiência que renasce da morte graças ao aperfeiçoamento espiritual do homem. Apaziguada sob a árvore da vida a alma encontra seu leito que não é outro senão o próprio Deus. Se atentarmos para os conteúdos das últimas *Canções* aqui citadas, veremos algumas ideias que representam a ascensão da alma a Deus: a) Riqueza de dons; b) Fortaleza; c) Perfeição; d) Paz espiritual.

Todas essas virtudes permitem o acesso ao “leito florido” como metáfora da união com Deus. Essa imagem retirada do *Cântico de Salomão* (1,15) é utilizada por San Juan para expressar o estado em que virtude e perfeição compartilham uma mesma realidade. Uma realidade que é descrita pela cor

“púrpura” e que tem sua origem no texto bíblico que a utiliza como alusão à caridade. Nesta linha de pensamento, a alma está coberta de púrpura já que ordenou sua natureza mediante a caridade (CRUZ, 1993, p. 695).

San Juan na *Canção XXV* relata três *mercês* que são utilizadas pela alma para louvar o Amado: suavidade, visita de amor e abundância de caridade. A suavidade serve de amparo na ascensão ao Amado; já a “visita de amor” é como chamas que ao arderem inflamam a alma de desejo e anseios que, finalmente, culminam no exercício “embriagador” da caridade. Diz ele:

A zaga de tu huella
las jóvenes discurren al camino
al toque de centella,
al adobado vino;
emisiones del bálsamo divino (CRUZ, 1993, p.697).

Dentro das imagens que remontam aos aspectos profanos, o vinho é recorrente na poesia sanjuaniana. A última estrofe da *Canção XXV* dá o tom inicial que se desenvolve de maneira mais central na *Canção XXVI*. Também na *Canção XXV* é feita alusão ao “temperado vinho” que inunda de aroma. Baseando-se na distinção entre vinho novo e velho, San Juan realiza uma análise em que a força da alma é associada à imagem encorpada de um vinho que ferve por dentro, isto é, em sua “El vino añejo tiene ya digerida la hez ya asentada” (CRUZ, 1993, p. 700). Ao contrário de um vinho novo, o velho expressa a qualidade inerente à sua maturidade⁴. A imagem é perfeita para exemplificar o estado da alma dado que, quanto mais velho for um vinho, mais força e suavidade parece possuir. Semelhantemente, a alma é conduzida pelo exercício das purificações ao estado de perfeição a que torna imagem do “vinho do amor” (CRUZ, 1993, p. 732).

Vejamos a *Canção XXVI*:

En la interior bodega
de mi Amado bebí, y, cuando salía
por toda aquesta vega,
ya cosa no sabía,
y el ganado perdí que antes seguía (CRUZ, 1993, p. 702).

Como se pode constatar, a alma “bebe” do Amado o vinho em sua adega interior que é descrita como o último grau de amor em que se pode colocar nesta vida⁵. A adega pode ser interpretada como a mais profunda reserva ou último degrau que separa a alma de Deus. San Juan explica que a união perfeita com Deus requer uma ascensão e que muitas almas alcançam as primeiras adegas, mas somente a alma perfeitamente moldada pelo exercício das virtudes, pode alcançar a transformação: “porque el mismo Dios es el que se le comunica con admirable gloria (de) transformación de ella en él [...]” (CRUZ, 1993, p. 704).

O ato de beber⁶ é citado como imagem da difusão no corpo, no caso da alma, do amor de Deus. Assim como a bebida se difunde por todas as veias, Deus comunica sua sabedoria transformadora de modo pleno e sem mediações. Entendimento e vontade estão à inteira disposição para Deus. Através do entendimento a alma alcança a sabedoria e pela vontade o amor. “Bebi do meu amado” se traduz em uma outra frase que diz: “metióme dentro de la bodega secreta y ordenó em mí caridad” (CRUZ, 1993, p. 704). É interessante observar que o entendimento, como uma faculdade que conduz ao conhecimento se deixa embriagar pelo vinho do amor. Sem negar que o conhecimento conduziria ao objeto desejado, San Juan explica que o amor, infundido por Deus, pode propiciar uma maior

união sem que haja aumento da capacidade de conhecimento. Diz ele: “Y esto experimentado está d emuchos espirituales, los cuales muchas veces se ven arder en amor de Dios sin tener más distinta inteligencia que antes” (CRUZ, 1993, p. 704).

Um dado importante diz respeito às consequências da alma haver “bebido”, isto é, embriagada, nada sabe, nada conhece. Esse “desconhecimento” é admiravelmente o símbolo de um saber que é mais que conhecer e, neste sentido é, ao fim e ao cabo, união: “Allí me dio su pecho, allí me enseñó ciencia muy sabrosa” (CRUZ, 1993, p. xxvi).

A expressão da estrofe XXVI: *Quando saía*, reflete bem o sentido empregado por San Juan. Com ela não se quer dizer que a alma abandona a união, mas por estar presa a uma vida marcada pela temporalidade inerente às coisas mortais, já não se reconhece como parte, mas livre na imensidade do mundo (XXVI, 12). É por isso que San Juan afirma que a alma, embora unida substancialmente, não permanece sempre atrelada a Deus. Neste retornar ao mundo, ocorre precisamente o esquecimento. A alma mergulhada na sabedoria do amor de Deus enfrenta a realidade sombria da aparência que converte o mundo em sombras comparado com a luz sobrenatural antes contemplada.

Uma frase bem se aproxima do que San Juan entende por sabedoria: “o que é maior sabedoria diante dos homens, é loucura diante de Deus” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2004, I Coríntios, cap. 3, vers. 19, p. 1996). Portanto, sabedoria divina e ciência humana são dois polos de uma experiência de mundo em que uma (a divina) é planificação amorosa e a outra (a humana) é insipiência e, portanto, loucura comparada ao amor de Deus. San Juan chega a comparar o estado de alma embebida no amor divino com o estado originário de Adão. A superação do pecado original pelo aperfeiçoamento da virtude é o caminho utilizado pelo poeta para representar o ápice da relação unitiva entre Deus e o homem.

O verso seguinte da mesma *Canção* XXVI, 17 fecha o que foi dito: “y el ganado perdí que antes seguía” (CRUZ, 1993, p. 708). O que poderia ser pensado a partir da imagem de “rebanho” presente nesta frase? É o próprio San Juan que explica: “aunque más espiritual sea, siempre le queda algún ganadillo de apetitos y gustillos y otras imperfecciones suyas” [...] (CRUZ, 1993, p. 708). Como se constata, entre o mundo sensível e o espiritual há uma distância que tem como marca principal o abandono ao transitório e efêmero, ou melhor, ao apego as coisas que não conduzem ao aperfeiçoamento moral. Os apegos são como “ferrugem” que corrói a alma como ao metal. Deixar o “rebanho” é, assim, superar o temor, as dores e penetrar na adegas serena onde se encontra o melhor vinho.

Pode-se dizer que entre a palavra poética e a espiritualidade há uma unidade em que o desejo de unificação tem como ponto inicial, mas também final, uma experiência estética do mundo que, em última instância caracteriza-se como superação de toda forma e imagem. É o voo solitário tão presente na tradição neoplatônica:

En la soledad vivía,
Y en soledad ha puesto ya s unido,
Y en soledad la guía
A solas su querido,
También en soledad de amor herido (CRUZ, 1993, p. 740).

Plotino como intérprete do *Eros* platônico, pode ser tomado como referência central dentro da tradição pagã para a *elevação* caracterizada, por San Juan, como “montanha” cujo ápice é a contemplação divina.

Com isso podemos afirmar que a ideia basilar da mística sanjuaniana reside no fato de que toda afirmação, embora válida do ponto de vista daquele que diz (a alma) é, em última instância,

negativa, posto que não corresponde ao objeto de desejo (Deus). O êxtase se dá precisamente quando a linguagem se transfigura em metáforas e eleva o pensar mais além das formulas lógicas e conceituais que limitam, segundo San Juan, o conhecimento ao nível do sensível.

Deus como inominável e absolutamente transcendente não pode ser objeto de conhecimento racional, mas, sim, de louvação e adoração. Por essa razão, podemos dizer que a *experiência mística* se converte em *experiência poética*. A poesia seria, para o San Juan, um modo de participação na qual o homem encontra no dizer poético as imagens mais próprias para expressar o amor e unir-se em matrimônio espiritual com o seu Criador. Este longo processo de negação que começa pelos apetites e culmina na ausência de todo desejo insere San Juan dentro da tradição espiritual inaugurada por Plotino e desenvolvida, dentro do Cristianismo, por Dionísio Pseudo Areopagita e sua concepção de “treva mística”. A reflexão sobre o aspecto metafórico da linguagem possibilita, tomando como base teórica George Bataille (2007, p. 15), a introdução do tema da “morte” como aspecto central do desejo. A relação de erotismo e morte expressa o que alguns autores chamam de “morte mística”, isto é, o sair de si em direção de Deus implica morte e renúncia figurada, paradoxalmente, no amor.

Considerações finais

Quando pensamos na relação entre Neoplatonismo e a poesia sanjuaniana uma ideia se faz presente como metáfora da união com o Uno: a “noite escura”. Essa imagem, tão recorrente na tradição literária mística, é a expressão do esvaziamento e da união em que sujeito e objeto já não são tomados como dois, mas um⁷. É o simbolismo noturno pensado como a liberação de toda barreira que limita a alma e o seu Amado. A intuição e o conhecimento são, para San Juan, sinônimos quando se referem a Deus. Por essa razão, o aspecto feminino ganha um sentido fundamental no poema sanjuaniano. A alma como protagonista implica o redirecionamento dos valores tradicionais oriundos do cristianismo medieval para o qual a mulher no seu reduto familiar estaria fora do espaço do conhecimento. Com a imagem da alma, essa relação hierárquica entre o masculino e o feminino se desfaz, dado que é a alma que intui Deus e não o conhecimento lógico-descritivo da ciência ou, pode-se dizer, do masculino. Não é sem razão que os principais interlocutores de San Juan são mulheres. O corpo feminino é recuperado não somente como imagem ou simbolismo, mas como a “voz” que melhor expressa a renúncia e a entrega incondicional ao Amado.

Na “perda” a alma anseia, deseja, clama, porque sente a dor da carência. Sob diversas formas metafóricas, o amor é representado como “feridas” impressas na alma. A partir deste ponto, chegamos à compreensão de que na *perda* também está o *caminho*. Caminho entendido como exercício contemplativo que implica a superação das adversidades constitutivas do mundo. É a realização da ascética neoplatônica e o esvaziamento de todo querer que faz com que, na perda, a alma se encontre e, assim, perceba o *mundo* como rastro do amado, isto é, como manifestação do próprio Deus.

A *Canção XII* para este aspecto é exemplar no intuito de expressar a relação existente entre a “imagem” ou, nas palavras de San Juan, os *esboços desenhados nas entranhas*, isto é, a marca de Deus na alma e o próprio modelo originário e fonte de toda contemplação. Ideias como Amor, Fé e Entendimento compõem as etapas necessárias para a compreensão da experiência de unidade expressa por San Juan.

Como consequência da confluência entre amor, fé e entendimento, a alma alça “voo” e funda, graças ao lirismo sanjuaniano, as noções de “solidão sonora” e “música calada”. Tais expressões paradoxais revelam a supressão das dicotomias e o entrar da alma no silêncio que desfaz toda imagem, conforme exposto na *Canção XXV*. O gozo místico como fim de toda erótica sanjuaniana fecha

este trabalho integrando erotismo e poesia como unidade que faz da palavra poética *transgressão* da linguagem formal e, conseqüentemente, abertura para uma vivência espiritual pela via da literatura.

Nessa perspectiva, podemos compreender como o erotismo e o sagrado, no caso específico da mística sanjuaniana, convergem em uma unidade que, nas palavras López Castro (1998, p. 53), revela a condição do poeta. O papel do *Eros*, neste sentido, é decisivo, posto que a unidade entre o sagrado e profano ocorre graças ao contexto religioso em que o erótico se manifesta. A busca da unidade perdida é um tema que recorre todo este trabalho e tem como finalidade expressar o núcleo do pensamento sanjuaniano, qual seja: a união da alma com Deus.

A utilização do erótico, nos moldes aqui apresentado, é uma mostra de que é possível, a partir de autores como San Juan de la Cruz, vislumbrar uma experiência da linguagem que, longe de todo psicologismo e reducionismo moral se configura como uma novidade que desconstrói, dentro da tradição cristã, *a ambivalência entre corpo e espírito* (CASTRO, 1998, p. 68). Por último, poesia, mística, filosofia e música, formam, também, uma unidade que exige, do leitor da obra sanjuaniana, um distanciamento da interpretação formal de um texto para o mergulho na vida e no espírito de uma época.

Assim como San Juan, Plotino postula o caminho que conduz à felicidade como exercício das virtudes. É interessante observar que o *tratado* I, 2, 19 começa exatamente com uma associação curiosa entre uma “fuga do mundo”, espaço dos males, e o *assemelhar-se a deus*. Plotino cita Platão no *Teeteto*⁸ (176 a) como ponto de partida para a sua reflexão: “Posto que os males residem aqui e por necessidade circulam a região do mundo e posto que alma deseja fugir dos males, é necessário fugirmos daqui”. E em que consiste tal “fuga”? A resposta é exatamente a platônica: *assemelhar-se a deus (homoiothenai theo)*⁹. A questão que se segue é: como se dá tal assimilação? Adentramos assim na análise das virtudes cívicas e as superiores. As chamadas virtudes cívicas (*politikàs legoméνας aretàs*) são as mesmas presentes na *República* de Platão: prudência, coragem, temperança e justiça. Essas virtudes são tidas como “reguladoras” dos temperamentos e apetites e, portanto, são louvadas como algo a ser perseguido pelo sábio, no entanto, recorrendo uma vez mais à Platão, Plotino na *Enéada* I,2 as define como “purificadoras”, isto é, são virtudes necessárias à união, no entanto, não é por elas que a assimilação a deus ocorre (PLOTINO, 1924, p. 39).

Na *Eneada* III, 8, 6-35 vemos Plotino referendar o que foi dito acima: “Não somente ele tende a se unificar e a se isolar das coisas exteriores, mas volta-se para si mesmo e tem em nele todas as coisas”; a vida consiste em um contínuo exercício contemplativo de uma *vida originária* que é definida como inteligência primeira (*nóesis*) a qual se segue uma *vida segunda* que é inteligência segunda (*deutéra nóesis*) e uma *terceira vida* que é última inteligência (*eskháte nóesis*) (*En.* III, 8, 20) (PLOTINO, 1925, p. 163). No fundo, regressamos ao sistema das hipóstases na qual o uno é potência de tudo (*dúnamis ton pánton*) e sem o qual nenhuma vida pode existir.

Uma imagem que bem representa o processo de contemplação e ascensão do múltiplo para o Uno é, sem dúvida, a do escultor presente na *Enéada* I, 6 (9), 5; o escultor de uma estátua que deve ser bela, removerá tudo o que impede a manifestação das belas linhas no mármore. Esta metáfora é a que melhor se emprega quando se trata do movimento de conversão (*epistrophé*) mediante a *apháiresis* plotiniana. Por certo, a presença dos mitos é algo constante nas *Enéadas* e se associam perfeitamente a proposta plotiniana de ascensão das imagens (*eikónes*) e das sombras (*skiat*) à luz que é o bem inteligível. Narciso, Ulisses, são personagens de uma odisséia em que a alma, ansiando por regressar à pátria, supera as belezas corpóreas (*ta en sómasi kalà*) em direção a beleza da qual elas são imagens (*En.* I,6(8),5). Estamos, sem dúvida, tratando da dialética platônica na sua forma de *anagagé*, ou seja, na ascensão da multiplicidade à unidade que, para Plotino, é expressão do Belo como *hypérkalon* e para San Juan é a face negativa e luminosa de Deus.

The negative experience of the sacred: Neoplatonic elements in the poetry of San Juan de la Cruz

ABSTRACT:

The origin of an interpretation of the works of Plato which came to be known as neoplatonism is usually attributed to Plotinus. There is a central idea at the core of this philosophy: there is an originary principle of all multiplicity which, paradoxically, can be defined as negative. This paper aims at addressing, considering the “negative” aspect which constitutes the neoplatonic experience of the divine, the literary reception of neoplatonism in the poetry of San Juan de la Cruz, particularly in his poem Spiritual Anthem.

Keywords: Neoplatonism. San Juan de la Cruz. Plotinus. Literature. Poetry.

Notas explicativas

* Doutor em Filosofia, Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

** Mestre em Letras, Professora do Instituto Federal de Sergipe.

¹ É imprescindível saber que a filiação de Plotino ao pensamento de Platão está margeada por originalidades e diferenças que o fazem não um mero “exegeta” de Platão, mas um pensador fronteiriço que foi capaz de criar uma metafísica própria. Sobre essa temática ver: (PIGLER, 2002, p. 10).

² Sobre o tema do uno como diferença absoluta ver: BEIERWALTES, W. *Identità e differenza*. Trad. Salvatore Saini. Milano: Vita e Pensiero, 1989. p. 54

³ Vale observar que o recurso aos elementos naturais como plantas, árvores, horto, é comum na literatura cortesã e constitui uma das suas características centrais. Frases do tipo: “desde que a vi fora do horto/ por pouco não me vi morto” são comuns em textos que tratam do amor cortês na literatura barroca e no cristianismo. Sobre o tema ver: (PAZ, 1994, p. 82).

⁴ A relação entre o vinho velho e novo se encontra originalmente nos textos do *Eclesiástico* IX, 14 e IX, 15 que dizem respectivamente: “não deixes o amigo antigo, porque o novo não será semelhante a ele”, “o amigo novo é como o vinho novo; ele se fará velho, e tu o beberás com gosto”.

⁵ San Juan refere-se a sete graus ou dons.

⁶ Referência ao *Cântico dos Cânticos* II, 4: “introduziu-me na adega secreta, e ordenou em mim a caridade”.

⁷ Para Rafael Boeta Calvo a experiência da “noite” é limítrofe e constitui o símbolo máximo que perfaz grande parte dos escritos de San Juan. A noite como o espaço, diz ele, onde o mundo é suspenso e tudo desaparece estabelecendo, com isso, o abismo da alma frente o absoluto (Cf. CALVO, 2000, p. 44).

⁸ Diz Sócrates no Teeteto: “É certo, Teodoro. Porém não é possível eliminar os males – forçoso é haver sempre o que se oponha ao bem – nem mudarem-se eles para o meio dos deuses. É inevitável circular em nesta região, pelo meio da natureza perecível. Daqui nasce para nós o dever de procurar fugir quanto antes daqui para o alto” (PLATÃO, 1988, p. 49).

⁹ Michele Abbate, baseando-se no testemunho de Marino, discípulo e biógrafo de Proclo, ressalta a influência que o *Teeteto* desempenhou no pensamento, não apenas de Proclo, mas de neoplatônicos do seu entorno que interpretaram a “dinivização” platônica como expressão da máxima espiritualização do homem. Cf. ABBATE, 2008, p. 5

Referências

ALONSO, D. *La poesia de San Juan de la Cruz*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto Antonio de Nebrija, 1942.

BARUZI, J. *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Trad. Carlos Ortega. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2001.

BATAILLE, G. *El erotismo*. Trad. Antoni Vicens e Marie P. Sarazin. Barcelona: Tusquets, 2007.

- BEIERWALTES, W. *Denken des Einen*. Trad. Maria L.Gatti. Milano: Vita e Pensiero, 1992
- _____. W. *Uni-Totalità. Abbozzo di questo concetto in Plotino e nel suo sviluppo storico in Denken des Einen*. Studien Zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte. Traducción italiana Maria L. Gatti. Milano: Vita e Pensiero, 1992.
- _____. *Plotino, un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*. Introduzione di Giovanni Reale. Traduzione di Enrico Peroli, Milano: Vita Pensiero, 1993.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM, Nova edição, revista e ampliada, São Paulo: Paulus, 2004.
- CRUZ, J. D. *Cântico Espiritual*. In: _____. *Obras Completas*. Madrid: Editorial de espiritualidade, 1993.
- CAMÓN AZNAR, José, *Arte y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid, EDICA, 1972
- CIORAN, E.M. *De lágrima e de santos*, Buenos Aires: Fábula, 2008.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. Essência das religiões. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LÓPEZ CASTRO, Armando. San Juan de la Cruz: una estética de la indeterminación. In: *Monte Carmelo* 106 (1998) 407-418 MEARS apud H.C. *O estudo panorâmico da Bíblia*, São Paulo: Vida, 1982.
- PIGLER, A. *Plotin une métaphisique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*. Paris: Vrin, 2002.
- PLATÃO. *Teeteto*, 176 a. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.
- PLOTIN. *Ennéades*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, v. I - II (1924), III (1925), IV (1927), V(1931),VI (1936). Edição bilíngüe.
- ROSSI, R. Juan de la Cruz: la “voz” y la “experiencia”. In: ZAVALA, M. I. *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- THOMPSON, C. P. *Canciones en la noche, estudio sobre san Juan de la Cruz*. Barcelona: Trotta, 2002.
- YNDURÁIN, D. *San Juan de la Cruz, Poesías*. Madrid: Catedra, 2006.
- _____. *Aproximación a San Juan de la Cruz*. Las letras del verso. Madrid: Catedra, 1990.
- TROUILLARD, J. *La procesión plotinienne*. Paris: Presses Universitaire de France, 1955.
- _____. *La purification plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- _____. La médiation du verbe selon Plotin. In : *Revue Philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France tome CXLVI, p. 65-73, 1956.

Recebido em: 31 de maio de 2012

Aprovado em: 13 de novembro de 2012