

**MÍSTICA E NEGATIVIDADE: SOBRE
BERGSON E S. JOÃO DA CRUZ**

Maurício Pagotto Marsola

Trata-se de esboçar, a partir de algumas sugestões de J. Baruzi, uma tentativa de investigação do estatuto do conteúdo aporético e da negatividade na filosofia de Bergson a partir da análise da experiência mística em João da Cruz e seus possíveis pontos de encontro com a reflexão bergsoniana. Por outro lado, não pretendemos elaborar uma análise comparativa exaustiva, nem mesmo ressaltar paralelismos epistemológicos entre ambos os autores.

I

Jean Baruzi procurou estender as especulações bergsonianas sobre as relações entre a mística e a metafísica, reelaborando-as na investigação de um caso concreto: o de São João da Cruz. Sob a perspectiva do “artista metafísico”, que associa o olhar estético às exigências da metafísica, o místico espanhol será uma espécie de caso limite. Em suas poesias associa o conteúdo estético, a glosa e a absorção da poesia do século XVI espanhol à expressão de sua experiência mística. Nesse

contexto, João da Cruz elabora um itinerário da experiência mística, no dizer de Baruzi¹, uma reflexão sobre suas condições de possibilidade.

Nessa experiência há um olhar de todo aspecto do mundo ou do espírito que não cristaliza estaticamente o universo conceitual da criação nem da especulação filosófica². Ambos estão em união na duração na qual está mergulhado o pensamento e sua própria gênese, sendo impossível objetivá-los em um determinismo que, em si, torna-se insuficiente. Baruzi nota que a categoria da criação, em toda a sua abrangência, elabora a conjunção entre arte, ciência e filosofia, porém não de um modo hegeliano, enquanto expressões de um Absoluto continuamente retomado em momentos históricos que permitem a *Aufhebung* e a demarcação dos planos da consciência na História. Esta duração bergsoniana será conceituada juntamente com o conteúdo aporético da filosofia que não permite a positividade dada como pontuação no presente histórico³.

Na Introdução a *O pensamento e o Movente*, Bergson afirma: “A inteligência retém apenas uma série de posições: um ponto primeiramente atingido, depois outro. Objeta-se ao entendimento que entre esses pontos se passa qualquer coisa? Ele intercala novas posições, e assim indefinidamente. Ele desvia o olhar da transição. Se insistimos, ele faz com que a mobilidade, apertada em intervalos cada vez menores à medida que aumenta o número de posições consideradas, recue, fuja, desapareça no infinitamente pequeno”. Deste modo, a inteligência dirige-se sempre a imobilidades, a pontos fixos, escapando-lhe o dinamismo da vida enquanto duração, ou seja, temos uma percepção da mobilidade em sua essência, donde vemos que ela é confundida com a duração, cuja continuidade é indivisível, de modo que a mobi-

¹ Cf. BARUZI (1985), 51-58; IDEM (1931), 227-298.

² Cf. BERGSON (1969), 221-227.

³ A respeito da dialética e da duração, seguimos a Bento Prado Júnior: “A *Aufhebung* é o movimento de uma consciência cujo ser-para-si se aproxima cada vez mais de seu ser-em-si. A duração é o movimento em que o próprio ser-em-si da consciência se amplifica. A necessidade do processo dialético está na distância que existe entre a certeza e a verdade - e essa distância supõe a verdade como dada na condição de pressuposto. É a identidade entre a consciência de si e a consciência do objeto que é pensada de maneira diferente pelos dois filósofos. Para Hegel, a totalização, que culmina na identidade entre o Mesmo e o Outro, consciência de si e consciência do objeto, é precedida pela própria totalidade: a verdade precede a certeza e o Ser precede a consciência explícita. Para Bergson, é o próprio ser que se constitui paralelamente à gênese da consciência. E é por isso que a consciência co-extensiva à vida, que reinterioriza o próprio Ser em sua interioridade, é diversa do *Logos* que ilumina o Ser no momento do Saber absoluto” (PRADO JÚNIOR [1989], 193). Para Bento Prado, a constituição do real será formulada, em Bergson, no plano da evolução criadora, que abre a dimensão essencial da duração no momento em que o Ser é dado em sua totalidade não pela supressão do Desejo, mas pela abertura constante da consciência na direção do devir.

lidade é apreendida como unidade. “Para se chegar”, continua Bergson, “a ver no movimento uma série de posições basta um passo; a duração do movimento se decomporá então em ‘momentos’ correspondentes a cada uma das posições. Mas os momentos do tempo e as posições do móvel são apenas instantâneos tomados por nosso entendimento na continuidade do tempo e da duração”⁴. Nesse ponto, a confluência com a apreensão mística do todo e do Uno, que se reverte sempre em expressão inacabada, pode ser pensada, apesar do caráter de polêmica epistemológica impresso nas palavras de Bergson. Além disso, o conteúdo aporético da filosofia bergsoniana denota a inesgotabilidade da apreensão do real, análoga àquilo que João da Cruz expressa em suas obras, a partir do jogo entre positividade e negatividade, essencial da experiência mística e do caráter apofático da teologia⁵.

Desde a crítica ao psicologismo positivo dos *Essai*, Bergson faz notar a quebra existente entre o fato analisado no quadro da separação entre natureza, duração e espaço e a união entre estas que um pensamento que não padece de tal separação efetua. Baruzi observa que a testemunha da vida mística, longe de se opor do exterior à natureza, mimetiza seu furor e sua passividade, forjando o lugar onde o gênio se faz natureza criadora⁶. Dessa perspectiva, o momento propriamente estético transmuta-se em momento místico⁷, dada a polissemia de representações exteriores, em si não matizadas pela consciência imanente ou por qualquer categoria tomada como “transcendente”.

João da Cruz reitera com insistência a necessidade de desapego das imagens sensíveis, das representações, das categorias lógicas, das visões e “iluminações” no itinerário místico. A teologia mística sempre advertiu para o perigo que o apego à imagem ou à representação oferece no direcionamento para Deus, tido como transcendência absoluta, pala além de todas as “transcendências” representativas. Grande parte da tradição da mística cristã estará ancorada na ênfase da negatividade no direcionamento das apreensões da inteligência com

⁴ BERGSON (1974), 109-110.

⁵ A respeito da apreensão do Uno que poderíamos ver na filosofia de Bergson, vide Mossé-Bastide (1959), parte II.

⁶ Cf. J. L. VIEILLARD-BARON, “Presentation” a *L’intelligence mystique*, 1985, 11. “(...) Em Bergson, opção pela interioridade não diz respeito apenas à intuição da duração interna, ou temporalidade da consciência, mas se estende à totalidade do real visto a partir de sua essência, tendo portanto uma significação ontológica. Eis porque a definição de intuição como conhecimento interno não se opõe a uma outra possibilidade de conhecimento, que na *Introdução à Metafísica* é descrito como ‘ponto de vista’, relativo e ‘simbólico’ (F. L. SILVA (1994), 302, grifo nosso; vide ainda toda esta parte III, sobre a presença de elementos românticos no pensamento de Bergson). Trataremos mais abaixo da relação entre a lógica e a simbólica, permeadas pela busca da *unio mystica* em João da Cruz.

⁷ Cf. VIEILLARD-BARON (1985), 21.

relação ao Absoluto⁸. Isso conduz a uma outra espécie de inteligência e de expressão. Estas transmutam a negatividade em positividade livre da esquematização dogmática de determinados parâmetros do comportamento moral e ascético-místico. Por outro lado, este tipo de expressão fundamenta o que poderíamos chamar de uma poética do inexprimível, que balança num pêndulo de sentido e da negação da sua determinação.

Nesse sentido, vale dizer que a *visio mystica*, pela qual o universo é como que revertido em unidade e transparência ao olhar do contemplativo, não se enquadra em qualquer tipo de categorização. O Absoluto não é pretensamente atingido como uma congregação de todos os elementos do cosmo e de todas as limitadas manifestações humanas. Mas há uma espécie de imanência e de jogo dialético entre o olhar do contemplativo e a continuidade da experiência mística com relação ao universo.

Conforme algumas direções centrais das teses de Baruzi, a fenomenologia da experiência mística leva a uma criteriologia do conhecimento que, sem cessar, busca um certo parâmetro que lhe permita afirmar que há um itinerário a ser cumprido. Entretanto, indo um pouco além do que diria Baruzi, que usa o conceito de lógica da mística⁹, diríamos que a necessidade de certificação da conduta¹⁰ a ser tomada é dada por paradoxo. Ou seja, é na necessidade mesma de libertar-se do criado, isto é, do objeto e da sua objetivação, que são estabelecidas, no caso de João da Cruz, as instâncias negativas do nada e da noite como fundamento necessário para o positivo. Baruzi nota que a experiência mística é sempre transcendente ao fenômeno, qualquer que seja ele, e não há certeza do divino, ainda que, quando envolto no numinoso, o indivíduo tome determinadas formas de representação¹¹. Com efeito, a duração bergsoniana é marcada pela constante virada de posição do sujeito cognoscente com relação aos objetos no mundo dos fenômenos.

⁸ Quando Moisés sobe à montanha, comenta o Pseudo-Dionísio, não encontra a Deus: "(...) *Contempla não o invisível, mas o lugar onde ele mora. Isto significa, creio eu, que as coisas mais santas são apenas meios pelos quais podemos conhecer a presença daquele que tudo transcende. Por meio delas, entretanto, se manifesta sua inimaginável presença, ao andar sobre as alturas daqueles santos lugares onde pelo menos a mente pode elevar-se. Então, quando libertado o espírito e despojado de tudo quanto vê e é visto, penetra (Moisés) nas misteriosas trevas do não-saber. Ali, renunciando a tudo que a mente possa conceber, abismado totalmente no que não percebe nem compreende, abandona-se por completo naquele que está além de todo ser*" (*Teologia Mística*, 1, BAC, 1990, 373).

⁹ Cf. BARUZI (1985), 60.

¹⁰ A própria noção sanjuanista de *Subida do Monte* estabelece a idéia de itinerário, desde o primeiro esboço desenhado até a poesia comentada. Porém, pelo próprio fato de ser poesia cujo conteúdo é essencialmente paradoxal estabelece a dialética, por vezes insólita da conduta e da experiência exprimida.

¹¹ "On peut dire, en effet, que saint Jean de la Croix nous apporte les éléments d'une *critique de l'Expérience mystique*. Et cette expérience, telle qu'il la dessine, implique une *négation de tout ce qui apparaît. Toute phénoménalité est repoussée*. L'Expérience mystique ne peut être expérience d'un objet, au sens réaliste du mot.

Daí a negatividade fundamental que a *Introdução à Metafísica* estabelece. Diz Bergson: “Não existem coisas feitas, mas somente coisas que se fazem, não estados que se mantêm, mas tão somente estados que mudam. O repouso é sempre apenas aparente, ou melhor, relativo. A consciência que temos de nossa própria pessoa, em seu contínuo escoamento, nos introduz no interior de uma realidade segundo o modelo da qual devemos nos representar as outras. *Toda realidade é, pois, tendência, se conviermos em chamar tendência uma mudança de direção em estado nascente*”¹². Obviamente, a longa citação não quer justificar um paralelismo epistemológico entre Bergson e João da Cruz, que por sua vez jamais preocupou-se com tais questões, porém, o que se quer ressaltar é o caráter que a negatividade toma em ambos. Sem dúvida, isto nos leva a um questionar sobre o papel do negativo na reflexão filosófica de Bergson. Tomando a realidade¹³ como tendência, temos a superação do universo predicativo tradicional no *modus philosophandi*.

Desde Kant, a antinomia tomou um caráter de crítica que estabelece uma quebra com a clássica filosofia da consciência e funda a razão em seus limites. Contudo, o questionar cético é superado em nome do estabelecimento de um esquema representacional que se estagna no próprio movimento da razão pura¹⁴. Apesar de reconhecer a validade de certas intuições kantianas, Bergson mostra como o filósofo permanece preso à conceituação dualista no plano epistemológico, bem como ao estabelecimento das formas *a priori* da sensibilidade na apreensão do tempo e do espaço, nos quais são dados os objetos. Embora exista em Kant uma quebra com o sistema inferencial na intuição das formas e uma reelaboração da apercepção¹⁵ em termos desta intuição direta, não há a dessubstanciação de certas categorias que, consideradas no devir ficam orientadas à *ratio* proposicional unilateral.

Elle n'est pas non plus épreuve d'une présence. Car touté sentiment de présence est encore un phénomène” (BARUZI [1985], 60).

¹² *Introdução à Metafísica*. In: BERGSON (1974), 37.

¹³ Sem dúvida, na problemática da apreensão da *realidade* e da elevação da *vida* como categoria básica da filosofia, Bergson não escapará de inúmeras críticas. Poderíamos objetar a estas que a *vida* será compreendida como *duração* e, já nos *Essai*, temos a constituição dos *dados imediatos da consciência*, ou seja, por si mesmos não podem ser dados como instâncias categóricas, posto que são imediatos, mutáveis. Entretanto, a substanciação da categoria da duração que é como um *constructo* dado *a priori* faz-nos voltar a atenção para o caráter problemático da reflexão bergsoniana. A vida seria, neste sentido, a sua categoria básica. Isso parece não acontecer com a mística, que é livre do universo conceitual, não fosse o Aboluto ao qual se direciona o indivíduo em vias de transformação e que crê atingir aquilo que Baruzi chamou de *estado teofático* (Cf. BARUZI, *op. cit.*, 61; cf. *Saint Jean de la Croix*...; vide toda a parte II).

¹⁴ Vemos esse movimento em toda a *Crítica da Razão Pura*.

¹⁵ Cf. o Quarto Paralogismo da Dialética Transcendental da primeira *Crítica*.

Quando pensamos em termos de negatividade e de crítica ao método filosófico tradicional, há uma dimensão dada ao Ser que supera o mero ser pensado, e a consciência deixará, por consequência, de ser um foco unívoco e intrínseco da verdade. Como observa Bento Prado, ela “deixa de repousar sobre si mesma”¹⁶. Em João da Cruz encontraríamos algo próximo a este tipo de posição com relação à negatividade quando pensamos no simbolismo da noite, central em toda sua obra. Para que possamos discuti-lo brevemente, trataremos de descrever as linhas centrais do itinerário espiritual esboçado pelo místico ibérico.

II

João da Cruz parte do comentário de suas próprias poesias para expressar o conjunto de atitudes que o homem¹⁷ deve tomar diante do mundo e de Deus, tendo em consciência sua destinação fundamental, qual seja, a união com Deus, tanto quanto possível na vida terrena, o que se caracteriza essencialmente como *experiência*¹⁸.

Para que haja tal união o homem deve desapegar-se do quanto lhe seja impedimento e que se interponha entre sua verdadeira essência e Deus¹⁹. Daí a necessidade de purificação que é noite para a alma,

¹⁶ PRADO JÚNIOR (1989), 203. Porém, Bento faz notar que afirmar a experiência como constitutiva, gerando uma volta ao real como critério, leva a pensarmos na questão própria gênese da consciência, o que torna-se problemático.

¹⁷ O pressuposto do que poderíamos chamar de uma antropologia teológica é fundamental na compreensão do místico. Quando pensamos no homem, pensamos no criado e finito, perdido na dispersão do sensível, e sempre em busca da transcendência, seja na modalidade em que se queira direcioná-la. Com efeito, enquanto criatura que é imagem e semelhança do criador, o homem possui uma gama infinita de potencialidades que o realizam e o plenificam na medida em que ele se purifica do que é fragmentação, direcionando-se para o divino. Este transforma a visão da criatura e a eleva em sua máxima perspectiva de realização e de plenitude. Cf. a este respeito *Antropología de San Juan de la Cruz*.

¹⁸ “Para haber de declarar e dar a entender esta noche oscura por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios, cual se puede en esta vida, era menester otra mayor luz de ciencia y experiencia que la mía; porque son tantas y tan profundas las tinieblas y trabajos, así espirituales como temporales, por que ordinariamente suelen pasar las dichas almas para poder llegar a este alto estado de perfección, que ni basta ciencia humana para lo saber entender, ni experiencia para lo saber decir; porque sólo el que por ello pasa sabrá sentir, mas no decir” (*Subida*, Prólogo).

¹⁹ O poema *Suma de la perfección* o resume:

*Olvido de lo criado,
memoria del Criador,
atención a lo interior,
y estarse amando al Amado.*

posto que ela vê-se privada de sua luz. Na tradição aristotélico-tomista, o conhecimento é aquilo que passa pelos sentidos, portanto, mergulha na noite aquele que deles se priva. Tal privação não é mero abandono das operações sensitivas, mas desapego constante do desejo do criado, que João da Cruz chama de *apetite*, que tais operações veiculam²⁰.

Passado este momento de purificação sensitiva, no qual a vontade entra como agente fundamental, e por isso esta é a noite ativa, um novo passo será o da superação dos apetites internos que, nos moldes dos sete pecados capitais²¹, cercam a alma daquele que tem ou pensa ter vida espiritual. Ou seja, a gula espiritual será a vontade de gozar de bens espirituais indeterminadamente, gozar dos bens por eles mesmos, colocando-os no lugar de Deus. Assim ocorre em todos os pecados, sendo que o importante é notar a inversão feita pelo indivíduo entre amar o criador ou as criaturas, pois dois contrários não podem subsistir num mesmo sujeito. Ora, amando as criaturas não passará da finitude da qual ele próprio padece. Contudo, neste nível, a pessoa já está numa relação mais refinada com aquilo que se qualifica essencialmente como alteridade total, sendo não mais o livre esforço da vontade²² de que depende a alma, mas da purificação que o próprio Deus vai nela realizando, transformando-a em si. Assim como a Trindade gera-se na comunhão amorosa e transcendente ao tempo e espaço, ela gera na alma amante o mesmo movimento, que aparece como uma espécie de transubstanciação, sendo que esta permanece como si mesma, mas se transforma²³ por participação em outro. Isto caracterizará o itinerário da noite passiva.

As virtudes teológicas interagem com as potências da alma (memória, inteligência e vontade), de modo que há uma interpenetração e correspondência entre elas que gera na interioridade, entre o jogo de atividade e passividade, um processo que direciona o ser para Deus e o *livra de si mesmo*, de suas cisões radicais, transformando-o progressivamente em uno ou unificado. Contudo, isto não o deixa estático no seu procedimento, mas dinamiza a interioridade em seu direcionamento contínuo à meta sempre transformada conforme as diversas fases ou situações “existenciais” em que está inserido. Aqui a religião dinâmica²⁴ bergsoniana pode ser citada como chave para compreensão deste tipo de experiência mística. Conforme Baruzi observou: “Le Moi de

²⁰ Veja-se como o livro I da *Subida* é desenvolvido sob essa perspectiva.

²¹ Cf. *Noite Escura*, I.

²² Deve-se notar que João da Cruz não foge da dialética constante entre graça e livre arbítrio, presente na tradição cristã.

²³ Sobre a transformação por participação, vide *Chama Viva de Amor*.

²⁴ “Ébranlée dans ses profondeurs par le courant qui l’entraînera, l’âme cesse de tourner sur elle-même, échappant un instant à la loi qui veut que l’espèce et l’individu se conditionnent l’un l’autre, circulairement” (BERGSON [1969], 243).

L'Éssai, que les autres livres n'avaient jamais rejoint, et que semblait rebelle à toute construction éthique ne peut être en effet ni construit, ni obtenu par un devoir-être. Mais rien ici n'est construit, et rien n'émane du devoir-être. *L'âme ouverte* n'a-t-elle pas quelque chose de ce moi profond? A sa manière, elle se libère de l'espace, lorsqu'elle échappe à toute société et à toute formule"²⁵.

Nesta construção incomum da forma da mística, interessa-nos a relação entre a virtude teologal da fé e a noite. Em seu simbolismo²⁶, a noite interpenetra-se com a fé no esquema da purificação a pouco citado. A vontade é purificada pela *caritas*, a memória pela esperança e a inteligência pela fé. Ora, a fé é verdadeira noite escura para a alma²⁷, pois sendo conhecimento daquilo que não se vê, transporta o indivíduo para a renúncia a qualquer imagem, representação, sentimento e visão de Deus que ele possa ter. Em pura treva, a corrente abissal na qual a alma é transportada, reverte-se em aquisição contínua do não predicado e, no entanto, sempre simbolizado²⁸.

De tal modo, a noite revela-se um símbolo não estático, mas eminentemente dinâmico. Este dinamismo supõe a existência de dois pólos de referência, entre os quais se desenvolve o processo: Deus como meta final e tudo aquilo que, na criatura humana, é concorde com ele como ponto de partida. "La tensión dialéctica existente entre ambos extremos implica que, cuanto menos se adhiera al primero, tanto más se obtendrá del segundo; y viceversa: la reciprocidad es absoluta. Consecuentemente, el método de San Juan de la Cruz consistirá en la total y progresiva aniquilación del primer polo, del que se seguirá inmediata y correlativamente el logro del segundo"²⁹.

A mística dinâmica, que pressupõe o agir constante e o reelaborar da experiência, é dada em termos de vivência e de apreensão simbólica

²⁵ BARUZI, Le point de rencontre de Bergson et de la mystique. In: (1985), 81.

²⁶ Cf. M. Jesus Mancho Duque, *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz*.

²⁷ Tal referencia está em toda a *Subida* e a *Noite*: o Amado se esconde sempre,
Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido.

E a alma o busca sempre de noite e *mesmo de noite*:

En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
oh dichosa ventura!
salí sin ser notada
estando ya mi casa sosegada.

²⁸ Este seria um outro tema de abordagem nas relações entre Bergson e João da Cruz, que aqui mencionamos apenas de passagem, isto é, a questão da constituição de uma hermenêutica sanjuanista e da pluralidade metafórica bergsoniana.

²⁹ M. MANCHO DUQUE, *op. cit.*, 39.

do mundo objetivo³⁰. Neste sentido, o que Bergson entende por conteúdo metafísico da mística estabelece um paralelismo entre o universo categórico peculiar à filosofia e o universo das alegorias místicas. Note-se que a exegese judaico-cristã vem, desde Filon, apresentando o horizonte de inesgotabilidade predicativa em cada alegoria, símbolo e palavra da Escritura, o que em João da Cruz toma uma densidade peculiar dada sua forma de expressão da experiência pela poesia. O universo alegórico sofre uma sucessão de referências mútuas de acordo com o conteúdo teológico que o místico quer expressar. Ao mesmo tempo, permanece a tensão explícita com o negativo expresso na busca dinâmica do Absoluto que se revela e se oculta.

Podemos aqui observar a presença, central na filosofia bergsoniana, de um retorno radical a uma intuição originária, que institui uma gama de metáforas que formam o núcleo conceitual propriamente filosófico. Este não é posto a partir de uma fonte reflexiva que não opera um recorte do ser, mas a partir do próprio devir. Aqui, a negatividade torna-se fundamental para a reflexão que reelabora uma ontologia a partir deste núcleo intuitivo. A *noite*³¹ bergsoniana será a saída da filosofia da reflexão e o olhar em torno da experiência mística como forma da expressão da realidade, embora Bergson ainda permaneça preso a um certo “estatuto positivo” que não lhe permitiu livrar-se totalmente do *constructo* filosófico no âmbito da polêmica com a psicologia do início do século. Mas o horizonte aporético é uma constante que permanece aberta em sua filosofia e que permite pensarmos o estatuto da negatividade a partir da via inusitada da experiência mística. Aqui pontua-se o que nos permitiu pensar o encontro, evidentemente não lógico-epistemológico, entre Bergson e São João da Cruz.

³⁰ “O problema da simbolização como característica da apreensão inteligente do mundo constitui a base necessária para pensar a relação entre método filosófico e *imagem*. Sendo o pressuposto do conhecimento analítico a divisão calcada no espaço e que possibilita decomposição e recomposição conceituais, a questão do método filosófico como possibilidade do conhecimento não simbólico nos envia à procura de procedimentos cognitivos que tendam a eliminar a mediação do conceito e proporcionar um conhecimento direto” (F. LEOPOLDO E SILVA, *op. cit.*, 95).

³¹ “La nuit évoque moins une chose qu’une fonction: elle résume un passage intérieur. Passage à travers les choses, à travers le luxe des images, des révélations et des visions dans l’obscur de toutes les appréhensions distinctes... Saint Jean de la Croix trouve dans la nuit et ses nuances d’ombre, le symbole d’une expérience humano-divine en son devenir” (BARUZI [1932], cit. por M. MANCHO DUQUE, *op. cit.*, 31).

Bibliografia

BERGSON, H. *Les deux sources de la Moral et de la Religion*. Paris: PUF, 1969.

_____. *O Pensamento e o Movente*. ("Os Pensadores"), São Paulo: Abril, 1974.

_____. *Introdução à Metafísica*. ("Os Pensadores"), São Paulo: Abril, 1974.

BARUZI, Jean. *Saint Jean de la Croix et le problème de la expérience mystique*. Paris: Aubier, 1932.

_____. *L'intelligence mystique*. Paris: Berg, 1985.

S. JOÃO DA CRUZ. *Subida del Monte Carmelo*. Madrid: Alianza, 1996.

_____. *Noche Oscura*. Madrid: Alianza, 1996.

PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental (consciência e negatividade na filosofia de Bergson)*. São Paulo: EDUSP, 1989.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson, intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

SALVADOR, Frederico Ruiz. *Introducción a San Juan de la Cruz*. Madrid: BAC, 1982.

DUQUE, M. J. Mancho. *El simbolo de la noche en San Juan de la Cruz (Estudio Léxico-Semantico)*.

BAÑO, José Servera. *En torno a San Juan de la Cruz*. Madrid: Júcar, 1986.

VV.AA. *Antropologia de San Juan de la Cruz*. Madrid: Monte Carmelo, 1987.

Endereço do Autor:
Avenida José Maurino, 230
18540-000 Porto Feliz — SP