



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

DIOGO MIGUEL MOTA CARMO GONÇALVES MACHADO

Esperança, Transposição e Glória
Uma abordagem temática à Escatologia de Clive Staples
Lewis

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Alexandre Coutinho Lopes de Brito Palma

Lisboa
2019

Resumo: a presente dissertação tem como objectivo dar a conhecer alguns temas relacionados com a teologia escatológica presente nas obras de Clive Staples Lewis. Neste sentido são expostos os temas da virtude da Esperança; o conceito lewisiano de Transposição, que descreve a relação entre as realidades naturais e as sobrenaturais; os dotes e qualidades aos quais a Criação é elevada na glória do Céu. A monografia expõe ainda uma biografia do autor e põe em relevo as suas influências literárias, filosóficas e teológicas. Desta forma, pretendemos mostrar a importância do pensamento de Lewis no contexto da antropologia escatológica.

Palavras-chave: Clive Staples Lewis, escatologia, vida eterna, transposição, imaginação, fantasia, desejo, esperança, corpo glorioso, Céu

Abstract: this dissertation aims to make known some themes related to the eschatological theology present in the works of Clive Staples Lewis. In this sense, the exposed themes are the virtue of Hope; the lewisian concept of Transposition, which describes the relationship between natural and supernatural realities; the gifts and qualities to which Creation is raised in the glory of Heaven. The monograph also exhibits a biography of the author and highlights his literary, philosophical and theological influences. Therefore, we intend to show the importance of Lewis's thinking in the context of eschatological anthropology.

Key-words: Clive Staples Lewis, eschatology, eternal life, transposition, imagination, fantasy, hope, glorious body, Heaven

«Eles não sabem, nem sonham,
que o sonho comanda a vida,
que sempre que o homem sonha
o mundo pula e avança
como bola colorida
entre as mãos de uma criança.»

A. Gedeão, *Pedra Filosofal*

«"Sim," disse Aslan, apesar de eles não terem falado.
"Enquanto ele dormia, o seu nome era Tempo.
Agora que está acordado, terá um nome novo."»

C. S. Lewis, *The Last Battle*

INTRODUÇÃO

«Vejam bem», canta José Afonso, «que não há só gaivotas em terra, quando o homem se põe a pensar». Com essa afirmação, declara-se a certeza da existência de outras dimensões do real que só podem ser descobertas no exercício intelectual. Na terra habitam muitas outras coisas que não são imediatamente evidentes aos nossos sentidos, e que exigem um certo esforço para serem vistas. Esse esforço, porém, não é feito pelos olhos, mas antes por uma instância superior que dê sentido a tudo o que pode ser avistado. É a realidade do alto que dá o pleno significado, pelo que apenas essa pode corresponder ao anseio do poeta que transparece no cântico. E quando o Homem finalmente descobrir todas as coisas que há na Terra, o que lhe resta ainda?

O que se apresenta nesta dissertação não é um grande manto de história. É, muito simplesmente, o fio de ouro que une os diversos retalhos dessa grande peça que é a vida de todos os artistas, sonhadores, intelectuais, e até das pessoas comuns mais discretas. Estas, escondidas no íntimo do seu coração, ou extravasando nos diversos processos culturais ao longo da história, desejaram viver a vida com tal radicalidade a ponto de descobrirem todas as coisas da Terra e ansiarem por mais.

E porque a história é incarnada e se faz de pessoas concretas, tivemos de eleger uma em particular: Clive Staples Lewis. Eis um homem que não temeu recuperar a imagética antiga, reescrever os mitos, inventar contos para crianças, para mostrar a adultos a credibilidade das realidades sobrenaturais que tanto desejava. Eis um homem que desejava saber o que havia além da Terra e ousou procurar com tal intensidade que chegou mesmo a vislumbrar, nas suas fantasias, o próprio Céu. Apesar de ser um teólogo amador, como ele próprio se descreve, e indigno de lugar no panteão dos grandes teólogos da história (num sentido mais academista de o que seja ser teólogo), escolhemos este autor por duas razões: utilidade e honestidade.

Pior que o ateísmo, parece ser mesmo o indiferentismo. No actual panorama humano, muitos vivem espiritualmente adormecidos, procurando somente a satisfação nas coisas da Terra ou olhando só para as gaivotas. A qualidade das imagens que Lewis apresenta com mestria literária parece ser de grande utilidade para despertar o intelecto e o desejo desses que dormem. Desengane-se o leitor que pensa nos contos de fadas como uma fuga à realidade: mesmo os textos mais fantasiosos de Lewis são ricos em teologia e doutrina cristã. Perfeitamente adaptados à capacidade de descodificação de cada leitor, tornam-se veículos de anúncio do *kérygma* cristão, catequeses em forma de parábolas modernas. Recorrendo a muitos personagens reais e fictícios, Lewis tem a capacidade de conduzir miúdos e graúdos através da sua própria história e de lhes abrir a imaginação à Graça de Deus.

Igualmente, a sua honestidade filosófica consegue fazer frente ao relativismo intelectual, moral e religioso a que hoje assistimos. Escrevendo para um público infantil, este académico de Oxford escreve simultaneamente para uma audiência mais madura. Estes, sequiosos de um sentido para o sofrimento, no meio das grandes tribulações que assolavam a Europa na primeira metade do século XX, exigiam (como ainda hoje) razões para a sua fé. Fruto da sua própria experiência de vida, Lewis desenvolve um estilo crítico penetrante, e recorre a uma lógica argumentativa clara e sólida.

São muitas as temáticas que se poderiam abordar neste autor tão rico e complexo. Impulsionados pelos dois vectores da fantasia e da lógica, gostaríamos de dar a conhecer Lewis e os seus escritos de uma forma geral. Contudo, dado que o seu próprio esforço se orienta na tentativa de tornar credível a fé na vida eterna, escolhemos a teologia escatológica como baliza para a reflexão desta monografia. Com base nisso, propomos desenvolver este trabalho em três capítulos.

No primeiro capítulo procuraremos apresentar a vida e as bases do pensamento de Clive Staples Lewis. Esta exposição será subdividida em três secções. Na primeira, de cariz mais biográfico, relataremos os eventos que sobressaem nos seus escritos autobiográficos. Na

segunda secção, daremos a conhecer as influências filosóficas e literárias do autor. Por fim, apresentaremos alguns dos temas principais que surgem, de uma forma ou de outra, ao longo dos diversos textos que analisaremos. Estes servirão como chave de leitura para o restante trabalho.

No segundo capítulo faremos um resumo comentado de algumas obras ou excertos que nos pareceram pertinentes para ilustrar o pensamento de Lewis. Procuraremos que sejam os mais variados possíveis, tanto em estilo literário como nas diferentes temáticas que poderão ser exploradas no âmbito da teologia escatológica. Assim, escolhemos cinco textos que abarcam, desde a fantasia ao ensaio, os temas que desejamos tratar no capítulo seguinte.

No terceiro capítulo faremos uma análise crítica mais aprofundada de alguns dos temas referentes à escatologia, apresentados já no título da dissertação. Este será dividido também em três secções. Na primeira faremos um estudo acerca do desejo natural de felicidade. Na segunda secção tentaremos definir um conceito inédito de Lewis – Transposição – e perceber a relevância deste para o discurso teológico, na relação entre a Natureza e a Sobrenatureza. Por fim, mostraremos o entendimento de Lewis acerca das realidades últimas, do estado de glória e da qualidade da materialidade gloriosa, tendo por base a imagética presente nas obras literárias e a singularidade do seu pensamento filosófico-teológico. Buscaremos, sempre que parecer apropriado, contrapor o pensamento de Lewis com outros teólogos ao longo da história.

Estamos conscientes de que o tema é vasto e o *corpus* literário do autor é muito extenso. Por isso procuramos evidenciar a escatologia de C. S. Lewis nos excertos e obras escolhidos. Contudo, não poderemos rejeitar completamente o restante dos seus textos, pelo que os usaremos sempre que parecer razoável fazer uma referência cruzada para ilustrar uma ideia. Quanto aos outros autores mencionados ao longo da dissertação, procuraremos sobretudo perceber a influência que tiveram em Lewis. Para não perdermos o foco no nosso autor, não explicaremos exhaustivamente o pensamento de cada um desses, tratando os textos citados pelo próprio Lewis segundo a sua própria interpretação. Também não daremos especial relevo a

outros comentários e estudos acerca de C. S. Lewis, para que o trabalho fuja ao perigo de se tornar uma repetição de ideias importadas e seja fruto da nossa própria reflexão.

Também é importante salientar que, de Lewis, foram sempre usados os textos na língua original, e igualmente nos restantes autores sempre que possível. Todas as citações são, assim, da nossa própria tradução, e seguem a grafia original no que respeita a caracteres e itálicos. Por esse motivo, encontramos em muitas delas “o homem” (com minúscula), ao paço que em quase toda a dissertação escrevemos o “Homem” (com maiúscula) quando nos referirmos à humanidade e algum caso com minúscula quando nos referirmos a alguém em particular. O mesmo se aplica aos termos natureza/Natureza. Da mesma forma, todos os nomes de personagens e lugares fictícios aparecem em itálico ou conforme o original quando são em citações.

Dada a facilidade que temos na língua inglesa, algum termo mais específico será explicado a partir do dicionário, mas os mais comuns não. Contudo, sempre que pareceu apropriado nalguma citação, incluímos o termo original dentro de parêntesis curvos e em itálico. Nos trechos em grego ou hebraico, optamos por transliterar, de acordo com a grafia mais comum. As citações bíblicas são feitas a partir da tradução da Difusora Bíblica, explicando algum vocábulo sempre que necessário.

Na bibliografia, que se encontra no final da dissertação, optámos por elencar as obras de Lewis por ordem cronológica da primeira publicação, indicando o respectivo ano no final de cada entrada, entre parêntesis. As restantes obras consultadas aparecem por ordem alfabética. Também preferimos apresentar as várias versões da Sagrada Escritura consultadas, antes de qualquer outra obra.

CAPÍTULO I

A VIDA DE CLIVE STAPLES LEWIS: BIOGRAFIA E PENSAMENTO

Antes de passarmos a qualquer análise literária, teológica e filosófica, devemos considerar o percurso da vida de Lewis. Temos consciência de que descrever, em absoluto, o génio literário que se nos apresenta, é tarefa impossível. No entanto, podemos procurar nos seus escritos muitas marcas que nos darão a conhecer quem é o homem por de trás de uma tão vasta coleção de obras, com os mais variados temas.

Assim, neste primeiro capítulo, começaremos por desenhar uma breve biografia dos primeiros anos da sua vida, aqueles sobre os quais o próprio autor mais escreve. Apresentaremos depois algumas das obras mais importantes, publicadas após o regresso ao Cristianismo. Junto com a biografia, parece também pertinente acrescentar uma nota história sobre as razões pelas quais Lewis nunca se converteu ao Catolicismo, apesar de se mover no ambiente académico de Oxford, bastante importante para o renascimento Católico de Inglaterra.

Num segundo momento, tentaremos fazer uma reconstrução do pensamento de Lewis até à sua conversão. Este ficará, certamente, bastante incompleto, dado um tão vasto conhecimento adquirido de influências muito variadas ao longo deste período, mas confiamos que fará o nosso edifício intelectual suficientemente sólido para aprofundarmos as suas obras com o mesmo espírito com que foram escritas. De todos os autores referidos, não podemos afirmar com absoluta confiança ser este ou aquele o que deixou maior marca. No entanto, considerando que a vida é narrada em retrospectiva, dos muitos escritores referidos pelo próprio, procuraremos destacar alguns dos apontados como influentes.

Por fim, exploraremos alguns dos temas mais marcantes da vida e obra de Lewis, que experimenta pessoalmente de diversas maneiras. Isto permitir-nos-á definir teologicamente os objectos referentes a uma possível escatologia lewisiana, sem os quais se torna difícil compreender o sentido de muitas das personagens, incluindo dele próprio.

1. Apontamentos biográficos de C. S. Lewis

1.1. Da infância à conversão ao Cristianismo

Clive Staples Lewis nasceu em Belfast, na Irlanda do Norte, a 29 de Novembro de 1898. Era o mais novo de dois irmãos, com uma diferença de três anos. O pai, como o próprio Lewis descreve, «pertencia à primeira geração da sua família que alcançara um posto profissional»¹, num contexto familiar de agricultores e operários. Era um grande amante de oratória, proveniente de uma linhagem de «verdadeiros galeses, sentimentais, apaixonados»².

Do lado materno, de onde provém o apelido Hamilton, destacam-se «muitas gerações de clérigos, advogados, marinheiros»³. A própria mãe era *baccalaureus artium* do Queen's College em Belfast e grande apreciadora de romances. Este ramo da família tinha um carácter mais frio, mentes críticas e irónicas.

O contraste entre a calma da mãe e os altos e baixos emocionais do pai marcaram o escritor, gerando nele, «muito antes de ter sequer idade para lhe dar um nome, uma certa desconfiança e aversão a emoções, como algo desconfortável e embaraçoso e mesmo perigoso»⁴. Por esta razão, os seus escritos (mesmo os mais oníricos) revelam uma tendência para a racionalidade e pontos de vista pragmáticos.

Nenhum dos progenitores contribuiu significativamente para alimentar no jovem Lewis o interesse pela fantasia no plano literário. Como o próprio autor afirma, nenhum deles tinha «o mínimo gosto para aquele tipo de literatura»⁵ à qual o jovem fielmente se entregou, «nem nunca escutaram as trompas de *elfland*»⁶.

¹ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy: The Shape of my Early Life*, William Collins, Londres, 2012, 1.

² C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 1.

³ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 1.

⁴ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 2.

⁵ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 3.

⁶ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 3.

Provavelmente a maior influência Lewis durante a infância foi o próprio irmão mais velho, Warren. Desde cedo, o seu universo fantasioso foi marcado pelos desenhos e histórias que os irmãos inventavam nas suas brincadeiras. De Warren destaca-se o imaginário da Índia colonial inglesa, com os seus «barcos e comboios e batalhas»⁷. O contributo do mais novo, nos jogos, era marcado pelos «“animais vestidos” – as bestas antropomorfizadas da literatura de berçário»⁸. O resultado foi chamado de *Animal-Land and India*.

A par disto, a experiência do Belo marcou a infância de Lewis e, como veremos, veio a influenciar os seus escritos. A beleza era praticamente inexistente no quotidiano, sem obras de arte ou arquitetura atrativa. As primeiras experiências estéticas «eram já incuravelmente românticas, não formais»⁹. Deste tempo, o autor destaca o episódio em que o irmão levou para casa uma tampa de um frasco de biscoitos onde crescera um pequeno jardim: o jardim de brincar «foi a primeira beleza»¹⁰ que conheceu. «O que o verdadeiro jardim falhara em despertar, o jardim de brincar conseguira»¹¹. Fê-lo «consciente da natureza – não, de facto, como um armazém de formas e cores, mas como algo frio, orvalhado, fresco, exuberante»¹².

A memória do jardim de brincar do irmão, a par da imagem das Colinas Verdes de Castlereagh, que se avistavam da janela do infantário, não só animaram imaginário de Lewis como também despertaram um certo tipo de “anseio” ou “desejo”, ao qual o próprio se refere com o vocábulo alemão *Sehnsucht* (em inglês, *longing*), que poderíamos traduzir por “saudade”. Este sentimento adquire relevância, na medida em que afeta um sujeito tendencialmente racional, deixando bastante transparentes as manifestações emocionais.

Pela educação religiosa, Lewis afirma nunca ter demonstrado grande interesse. Foi criado na Igreja da Irlanda, uma província autónoma da Igreja Anglicana e a segunda maior da Irlanda,

⁷ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 4.

⁸ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 4.

⁹ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 5.

¹⁰ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 5.

¹¹ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 5.

¹² C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 5.

de forma bastante ordinária. O pai pode caracterizar-se como um praticante *tout court* e a mãe, apesar de filha do Rev. Thomas Hamilton (capelão da *Royal Navy*¹³), não chegou a deixar memória na religiosidade do filho. C. S. Lewis escreve que a sua infância «não foi minimamente do outro mundo (*other-worldly*)»¹⁴. A catequese em casa não foi de modo algum puritana; esta deve-se mais ao «anglo-catolicismo da igreja de Belsen»¹⁵, durante o tempo do internato.

Dos primeiros anos da sua vida em Belfast¹⁶, destacar-se-ão três acontecimentos que, não obstante terem três temáticas distintas, estão profundamente interligados nas suas consequências. Em primeiro lugar, durante os primeiros anos e a época escolar primária, os longos tempos de solidão, intercalados com o regresso a casa do irmão Warren e, mais tarde, nas próprias férias, Lewis começa a escrever as suas primeiras obras e a desenvolver o universo de *Animal-Land and India*. A simples fantasia evolui para a história e geografia, a par da leitura dos romances de cavalaria das utopias modernas.

O segundo aspecto é a morte da mãe. Este evento marcou não apenas o jovem, mas toda a família. O pai nunca recuperou da perda, potenciando os extremos dos seus altos e baixos emocionais, com as devidas consequências para os dois irmãos. Pelo mesmo motivo, Lewis aprendeu o sentido da dor e do luto. O autor conta também como este foi o pretexto para a sua primeira experiência religiosa: rezar pela cura e depois por um milagre. No entanto, não é de estranhar que o episódio tenha uma leitura racionalizada e que aponte já para a visão que Lewis tem sobre a morte em geral. Como o próprio afirma,

«Fui levado ao quarto onde a minha mãe jazia morta; como eles disseram “para vê-la” (*to see her*), na realidade, como eu soube imediatamente “para ver aquilo” (*to see it*). [...] Até hoje não

¹³ W. HOOPER, “Apêndice biográfico: a família Hamilton”, in C. S. LEWIS, *Collected Letters: Family Letters 1905-1931*, Vol. I, ed. Walter Hooper, HarperCollins Publishers, Londres, 2000, 996-998.

¹⁴ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 7.

¹⁵ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 37.

¹⁶ Cf. C. S. Lewis, *Surprised by Joy*, 1-22 e *Collected Letters*, Vol. I, 1-14.

sei o que querem dizer quando chamam os corpos de belos. O homem vivo mais feio é um anjo de beleza comparado com o mais belo dos mortos»¹⁷.

O terceiro ponto consiste nos episódios de surpreendente Alegria¹⁸ que dão o título à autobiografia. Por agora, importa apenas apontar três momentos durante a infância: a memória do jardim de brincar do irmão; a Ideia de Outono, termo que designa o estado de enamoramento despertado pela leitura de *Squirrel Nutkin* de Beatrix Potter¹⁹; a elevação «às enormes regiões do céu do norte»²⁰, sentida na leitura do poema épico nórdico *Tegner's Drapa*, um lamento pela morte do personagem Balder.

Em 1908, após a morte da mãe em Agosto do mesmo ano, é enviado pelo pai para Londres, a fim para prosseguir os estudos. O tempo na escola de Wynyard, em Watsford, revela-se perturbador e esta é referida em retrospectiva como o campo de concentração de Belsen²¹. Nas cartas ao pai, Lewis raramente se queixa de si, mas frequentemente desculpa o irmão das querelas com o reitor. A crítica mais significativa é para com a obrigação de participar no culto, na Igreja de São João, devido à semelhança da liturgia com o catolicismo.

A partir dos 13 anos de idade, entre 1911 e 1914, Lewis estuda nas escolas públicas, no Cherbourg College, em Malvern, Inglaterra²², e posteriormente na Malvern College, ou Coll, na mesma localidade. A primeira escola é apelidada de Chartres em referência à fase de Renascimento que ali experimentou, de suma importância para a apostasia. Após o declínio na criatividade do jovem, assiste-se, por um lado, a um interesse crescente pelo ocultismo provocado pela matrona da escola, pessoa de grande afeição por parte dos rapazes e sobre quem Lewis afirma que

¹⁷ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 20-21.

¹⁸ Sempre que se tratar da *Joy*, escreveremos com maiúscula, tal como o autor, para distinguir do mero sentimento. Uma descrição fenomenológica e da natureza da Alegria encontra-se na secção 3.2 deste capítulo.

¹⁹ Helen Beatrix Potter (1866-1943), escritora inglesa, sobretudo de fábulas infantis.

²⁰ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 18.

²¹ Cf. C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 23-46 e *Collected Letters*, Vol. I, 6-14.

²² Cf. C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 63-94 e *Collected Letters*, Vol. I, 15-66.

«chafurdava em [...] toda a tradição Ocultista Anglo-Americana. Nada estava mais longe das suas intenções que destruir a minha fé; não poderia dizer que a sala para a qual trouxe esta vela estava cheia de pólvora. [...] Isso começou em mim [...] um desejo pelo preternatural, ou simplesmente, a paixão pelo Oculto»²³.

Mas talvez a experiência mais marcante deste tempo foi a redescoberta da literatura mitológica nórdica (irlandesa e celta), e com ela a Alegria que desaparecera totalmente durante a época à qual chamou simplesmente de Inverno. A Primavera emerge ao ver uma edição ilustrada da ópera *Götterdämmerung*²⁴ de Richard Wagner. O jovem descreve como nesse momento o envolveu «uma pura “Setentrionalidade (*Northernness*)”²⁵» e como soube imediatamente que a tinha encontrado antes, «há muito, muito tempo no Tegner’s Drapa»²⁶.

Ao tempo passado na segunda escola, o Coll²⁷, Lewis chama-o de sangria (*bloodery*) devido à estratificação social que se lhe apresentava, ao ambiente de “alpinismo social” mundano, pretensioso, pedante, e até aos recorrentes fenómenos de pederastia entre alunos. Sobre o sistema educacional inglês, Lewis afirma que

«esta é a dignidade das nossas escolas públicas, cortesia e hospitalidade que sempre ouvimos falar! Estas são as instituições pelas quais todos os outros países civilizados nos invejam, e que imitariam se pudessem. Bah! Ficarei feliz por me livrar de todas elas, e gostaria de ver o dia em que serão abolidas»²⁸.

²³ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 67.

²⁴ *O Crepúsculo dos Deuses*, trata-se da última parte da ópera wagneriana *O Anel de Nibelungo*. obra épica de mitologia nórdica.

²⁵ Trata-se de uma junção do adjetivo *northern* (do norte) e do sufixo *-ness* (a qualidade de algo, usado para transformar o adjetivo em substantivo). Pode traduzir-se por “Lugar Nórdico” mas no contexto literário mitológico de Lewis melhor seria adoptar “Setentrionalidade” ou “Borealidade” (do Setentrão celeste ou Bóreas, o vento norte, irmão do vento leste que despedaça as naus de Társis). De qualquer modo, não tem um sentido locativo terrestre mas celestial.

²⁶ C. S. Lewis, *Surprised by Joy*, 83.

²⁷ Cf. C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 95-136 e *Collected Letters*, Vol. I, 15-66.

²⁸ C. S. LEWIS, “Carta ao Pai: 13 de Julho de 1914”, in *Collected Letters*, Vol. I, 67.

Perante o descontentamento de C. S. Lewis, o pai enviá-lo-á para um tutor particular, de grande importância na sua vida: William Kirkpatrick²⁹, descrito como «quase totalmente lógico, [...] ateu, [...] racionalista do século XIX, [...] excelente em *The Golden Bough* e Schopenhauer»³⁰. Nas férias entre o fim de Coll e o início dos estudos com Kirkpatrick, Lewis conhece o seu primeiro e grande amigo, Arthur Greeves, com quem partilha o interesse pelas mesmas divindades nórdicas e os grandes clássicos da Antiguidade, e com quem aprende a simplicidade do romantismo quando comparado com a mitologia. Este tempo decorrerá até Março de 1917³¹, com um interregno em Dezembro de 1916, quando Lewis viaja até Oxford para os exames de admissão à universidade. Apesar do interesse pelo ocultismo na mitologia, a vida do adolescente caracteriza-se mais pelo realismo popular, o ateísmo materialista.

Nesse ano é admitido no University College, em Oxford³², com uma bolsa de estudos. Porém, no auge da I Guerra Mundial, em Novembro de 1917, Lewis é enviado para a frente de batalha em França, no dia do seu décimo nono aniversário, forçando-o a interromper os estudos. Após ser ferido em Mont-Bernanchon, em Abril de 1918, regressa a Inglaterra desmobilizado³³. Entre o início dos estudos com Kirkpatrick e o regresso a Oxford após o serviço militar, escreve os poemas que darão origem às suas primeiras publicações.

Sob o pseudónimo Clive Hamilton, publica a coletânea *Spirits in Bondage* (Março de 1919), onde o ateísmo do autor é bastante perceptível³⁴. Ao mesmo tempo trabalha na redação da sua segunda obra, *Dymer* (Setembro de 1926), um poema fantástico distópico. Ao longo dos dez anos seguintes, ocupar-se-á de terminar os estudos e assume a docência de Literatura

²⁹ Cf. C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 153-171.

³⁰ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 161-162. *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion* é um estudo comparado entre a religião e mitologia, do antropologista escocês James Frazer (1854-1941).

³¹ Cf. C. S. LEWIS, *Collected Letters*, Vol. I, 69-294.

³² Cf. C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 211-227 e *Collected Letters*, Vol. I, 295-373.

³³ Cf. C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 217-218 e C. S. LEWIS, “Carta ao Secretário do Departamento de Guerra: 18 de Janeiro de 1919”, in *Collected Letters*, Vol. I, 424.

³⁴ Cf. C. S. LEWIS, *Collected Letters*, Vol. I, 443, nota 44.

Inglesa no Magdalen College, em 1925. Este é o período designado por *New Look* intelectual³⁵, de grande progressão filosófica e teológica, que permitirá recuperar a fé: o xeque-mate ao Idealismo e a passagem ao Teísmo³⁶. A década terminará com a morte do pai, a 25 de Setembro de 1929³⁷.

Em 1931 dá-se a mais importante viragem na vida de Clive Staples Lewis: a conversão ao Cristianismo³⁸. A princípio, o problema é a compreensão da doutrina da Redenção. As conversas com John Tolkien e Henry Dyson, sobretudo no campo da crítica literária e da reflexão acerca da *mythopoesis*, trazem ao autor uma nova compreensão da literatura bíblica e da importância da Encarnação do Verbo³⁹.

1.2. Da conversão ao Cristianismo até à sua morte

No tempo que se seguiu, até 1952, não se registaram grandes alterações na vida de Lewis, tendo-se mantido na leccionação em Oxford, dando palestras e entrevistas na rádio, muitas das quais viriam a ser publicadas. Todas elas apresentam já um teor profundamente cristão e apologético. Assim passaremos a elencar apenas os títulos e datas de algumas das obras mais importantes desta época.

The Pilgrim's Regress (1933), trata-se uma alegoria à sua vida posterior à conversão ao Cristianismo, escrito durante uns dias de férias em casa de Arthur Greeves; *The Allegory of Love* (1936), sobre o tema do amor na literatura medieval; *Out of the Silent Planet* (1938), o

³⁵ Cf. C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 229-245 e *Collected Letters*, Vol. I, 424-821.

³⁶ Cf. C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 266.

³⁷ Cf. C. S. LEWIS, *Collected Letters*, Vol. I, 822.

³⁸ Cf. C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 267-277 e *Collected Letters*, Vol. I, 972-977.

³⁹ Uma década após a conversão ao Cristianismo, Lewis escreverá: «O que devo a todos eles [aos Inklings] é incalculável. Dyson e Tolkien foram as causas humanas imediatas da minha própria conversão. Haverá na terra algum prazer tão grande quanto um círculo de amigos cristãos junto a uma boa fogueira?» (C. S. Lewis, “Carta a Dom Bede Griffiths, O.S.B.: 21 de Dezembro de 1941”, in *Letters of C. S. Lewis*, ed. W. H. Lewis – Walter Hooper, HarperOne, São Francisco, 2017, 467).

primeiro volume do que viria a compor a *Space Trilogy*, uma obra de ficção científica e viagens interplanetárias; *The Personal Heresy* (1939), é um conjunto de ensaios com a coautoria de Eustace Tillyard, professor em Cambridge, sobre a personalidade do poeta; *The Problem of Pain* (1940), ensaio sobre o sofrimento; *The Screwtape Letters* (1942), uma fantasia sobre a acção do demónio, dedicado a John Tolkien; *A Preface to Paradise Lost* (1942), uma análise à obra de John Milton; *Perelandra* (1943), o segundo volume da *Space Trilogy*; *The Abolition of Man* (1943), ensaio sobre o ensino do subjectivismo moral e da lei natural; *The Great Divorce* (1945), uma fantasia ao estilo de Dante; *That Hideous Strength* (1945), o terceiro volume da *Space Trilogy*; *Miracles* (1947), um estudo substancialmente metafísico sobre a possibilidade e implicações de acontecimentos sobrenaturais; *Transposition and Other Addresses* (1949), trata-se de uma colectânea de pequenos ensaios, palestras e sermões; *The Lion, the Witch and the Wardrobe* (1950), o segundo volume de *The Chronicles of Narnia*, uma fantasia infanto-juvenil sobre vários temas cristãos, desde a criação do mundo ao apocalipse; *Prince Caspian* (1951), o quarto volume da obra de *Narnia*.

Em 1952, após trocar alguma correspondência, encontra-se com a autora americana Joy Davidman. Esta, influenciada pelas obras de Lewis e, convertendo-se ao Cristianismo, é forçada a divorciar-se e mudar para Inglaterra. A amizade entre ambos foi crescendo e acabaram por se casar em 1956. O casamento durou apenas quatro anos: Joy morre de cancro em 1960⁴⁰. O tema chegou a ser adaptado diversas vezes ao teatro e ao grande ecrã, com o título *Shadowlands*.

Durante estes anos são publicadas as obras *Mere Christianity* (1952), uma apologia do Cristianismo que inclui muitos dos ensaios escritos anteriormente; *The Voyage of the "Dawn Treader"* (1952), o quinto volume de *Narnia*; *The Silver Chair* (1953), sexto volume de *Narnia*; *The Horse and His Boy* (1954), terceiro volume de *Narnia*; *Surprised by Joy* (1955), uma

⁴⁰ Uma breve descrição da relação entre os dois pode ser lida na introdução, escrita pelo enteado de Lewis e filho de Joy, Douglas Gresham, à obra *A Grief Observed* (cf. D. GRESHAM, "Introduction", in C. S. LEWIS, *A Grief Observed*, HarperSanFrancisco, Nova Iorque, 2001, xix-xxxi).

autobiografia dos anos anteriores à conversão ao Cristianismo, publicada após assumir o cargo de professor regente de Literatura Medieval; *The Magician's Nephew* (1955), o primeiro volume de *Narnia*; *The Last Battle* (1956), o sétimo e último volume de *Narnia*; *Reflections on the Psalms* (1958); *The Four Loves* (1960), sobre a natureza do amor; *A Grief Observed* (1961), escrito após a morte de Joy Davidman, com base nas memórias registadas no seu diário; *They Asked for a Paper* (1962), uma recompilação e revisão de alguns ensaios e palestras publicados anteriormente; *Letters to Malcolm* (1964), escrita no ano anterior, uma ficção em forma epistolar acerca da oração. Foram ainda publicadas postumamente outras obras e muitos ensaios e apresentações, sermões, entrevistas e palestras, compiladas ao longo do tempo.

Lewis morre repentinamente a 22 de Novembro de 1963, deixando o acervo ao cuidado do seu secretário pessoal, Walter Hooper. Talvez tivessem sido possíveis mais publicações póstumas, sobretudo dos escritos da infância que ficaram entregues à família. Todavia, apesar de o irmão Warren ter queimado uma parte e o tempo se ter encarregue de fazer desaparecer outra, é certo que o património intelectual de Clive Staples Lewis permanecerá como um marco na história da literatura Ocidental⁴¹.

1.3. A resistência de C. S. Lewis à Igreja Católica Apostólica Romana

É um facto que Lewis nunca se converteu ao Catolicismo, apesar de se ter movimentado abundantemente pelos lugares onde nasceu o Movimento de Oxford⁴². Se, por um lado, a

⁴¹ As versões manuscritas e datilografadas, bem como as impressões mais recentes encontram-se na Coleção Marion E. Wade no Wheaton College, Ilinóis, Estados Unidos da América, e na Bodleian Library da Universidade de Oxford, Inglaterra. O resto não pôde ser salvo por Walter Hooper, como ele mesmo refere (*cf.* W. HOOPER, “The History of Boxen”, in C. S. LEWIS – W. H. LEWIS, *Boxen: Childhood Chronicles Before Narnia*, HarperCollins Publishers, Londres, 2010, 348-368).

⁴² Movimento doutrinal e espiritual, iniciado em 1833 por alguns membros da *High Church* inglesa, cuja primeira finalidade era a apologia da Igreja Anglicana como o ramo inalterado da Igreja Apostólica, *via media* entre os outros dois: Romanos Católicos (papistas que haviam feito acrescentos ao *depositum fidei*) e os Protestantes (que haviam subtraído algo à doutrina). Os percursores, também chamados de Tractarianos, quase todos membros de diversos *Colleges* da Universidade de Oxford, influenciaram sobretudo os meios anglo-católicos e muitos

principal preocupação depois de a conversão foi pela apologia cristã simples, por outro, não deixou de apresentar os seus argumentos contra Roma, particularmente contra a autoridade papal⁴³ e o sistema de dogmas, sobretudo a obrigação de os papistas (os Católicos) aceitarem *a priori* acrescentos ao *depositum fidei* feitos pelo Papa⁴⁴. Sabemos que Lewis tomou contacto com os textos do movimento (os seus argumentos são também aqueles que os Tractarianos se esforçam por clarificar ao início), mas não podemos deduzir que tenham tido alguma influência no autor, mantendo-se na posição que ele mesmo considerava a *via media* entre o Catolicismo Romano e o Protestantismo, até à sua morte.

Dirigindo-se a uma plateia de Católicos, Lewis refere que a razão pela qual não podia estar em comunhão com Roma não era a reprovação de alguma doutrina em particular (excepto a da autoridade papal, sobre a qual assenta o magistério da Igreja Católica e a repulsa lewisiana), «mas que aceitar a Igreja significa, não aderir a um dado corpo de doutrina, mas antes concordar previamente com qualquer doutrina que a Igreja produza daqui para a frente»⁴⁵.

converteram-se posteriormente à Igreja Católica. Dentre eles destaca-se o Beato John Henry Newman. Na *Apologia*, Newman refere que aprende do bispo Joseph Butler uma ideia que aplica à filosofia de Orígenes: «A primeira [das ideias de Butler] foi o que se pode chamar, no sentido lato da palavra, o sistema sacramental; isto é, a doutrina de que os fenómenos materiais são ao mesmo tempo os símbolos e os instrumentos de realidades invisíveis, [...] [As filosofias de Orígenes e Clemente de Alexandria] baseavam-se no princípio místico ou sacramental e tratavam das várias *economias* ou *dispensações* do Eterno. [...] O mundo exterior, físico ou histórico, era apenas a manifestação aos nossos sentidos das realidades maiores do que ele próprio. A natureza era uma parábola, a Escritura uma alegoria; a literatura, a filosofia e a mitologia pagãs, devidamente compreendidas, eram apenas uma preparação para o Evangelho» (J. NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua*, trad. Manuela Praça, Editorial Verbo, Lisboa, 1974, 38-47). Um estudo mais profundo pode ser lido em C. DAWSON, *The Spirit of the Oxford Movement*, Sheed & Ward, Londres, 1933.

⁴³ O dogma da Infalibilidade Papal fora declarado em 1870 pelo Papa Pio IX.

⁴⁴ Por exemplo, sobre o dogma da Assunção de Nossa Senhora em Corpo e Alma ao Céu, declarado em 1950 pelo papa Pio XII, Lewis não considerava existirem argumentos bíblicos suficientes para fundamentar os dogmas marianos (cf. C. S. LEWIS, “Christian Reunion: An Anglican Speaks to Roman Catholics”, in *Christian Reunion and Other Essays*, ed. Walter Hooper, Collins Fount Paperbacks, Londres, 1990, 17-21).

⁴⁵ C. S. LEWIS, “Christian Reunion”, in *Christian Reunion and Other Essays*, 19. Uma argumentação mais detalhada, bem como a sua refutação, pode ser encontrada na correspondência com Hart Lyman Stebbins, em M. F. STEBBINS, “The Boldness of a Stranger: Correspondence between C. S. Lewis and H. Lyman Stebbins”, *Lay Witness* (11/1998), 4-7.

2. Percurso intelectual de Lewis até à conversão ao Cristianismo

Na tentativa de reconstruir o pensamento de Lewis, filosófico e de fé, «desde o “realismo popular” ao Idealismo Filosófico; do Idealismo ao Panteísmo; do Panteísmo ao Teísmo; e do Teísmo ao Cristianismo»⁴⁶, seguiremos o mesmo caminho de *John*, o personagem principal de *The Pilgrim's Regress*, preenchendo as lacunas com alguns outros textos e cartas.

Neste itinerário é possível distinguir duas vias paralelas: a filosófica e a romântica. A primeira procura a possibilidade de existência (ontologia) e conhecimento (epistemologia) de Deus e do Céu; a segunda refere-se a uma forma particular do percurso humano para os alcançar. Os caminhos não são absolutamente indissociáveis: a primeira via também é a dos filósofos de todos os tempos, e que se pode definir como o discurso do sujeito finito que se relaciona com um Objecto Infinito; a segunda, com uma matiz mais literária, prende-se igualmente com a definição mais ou menos fantasiosa do próprio Objecto Infinito⁴⁷.

Nesta análise, devemos ter em conta a interpenetração das duas vias no mesmo sujeito; idealmente, dever-se-iam ler as vias romântica e filosófica em paralelo. Não sendo possível, depois de concluir a primeira, seremos forçados a voltar ao ponto de partida para expor a segunda.

A alegoria desenrola-se ao longo de um mundo ficcional que se divide ao meio por uma estrada que liga directamente o Este e o Oeste. A Norte da estrada, encontra-se tudo o que são sistemas rígidos, de matriz autoritária; a Sul, o que parece ser libertinagem, sentimentalismo e

⁴⁶ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, in *Selected Books*, HarperCollins Publishers, Londres, 2002, 5.

⁴⁷ O estilo literário da peregrinação circular é bastante usado no movimento romântico que influencia Lewis. Um breve estudo sobre o tema pode ser encontrado em M. ABRAMS, “Spiritual Travelers in the Literature of the West”, in *The Fourth Dimension of a Poem: And Other Essays*, Norton & Company, Nova Iorque, 2012, 195-212 e *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, Norton & Company, Nova Iorque, 1973, III-V.

atração desmedida pelo oculto. O protagonista percorre o mundo em busca de uma Ilha que avista ao longe, a Oeste⁴⁸.

A peregrinação tem início no reino da *Puritania*⁴⁹, situado a Este, à sombra da montanha onde habita o *Landlord*. O personagem incarna as vivências de Lewis nos primeiros anos, em casa dos pais e sobretudo nos colégios por onde vai passado, marcado por uma observância estrita de determinadas regras escolares e dinâmicas sociais a que o jovem está obrigado. A obediência é motivada sobretudo pelo medo do suposto castigo ao qual leva o incumprimento das Regras. O primeiro avistamento da Ilha (Objecto Infinito) é o motivo para iniciar a caminhada. Dada a certeza espontânea da sua existência, a dúvida só surgirá posteriormente. Assim, optamos com começar pela via romântica, dado o seu carácter experimental, e deixaremos a reflexão filosófica ser feita *a posteriori*.

2.1. Via romântica

Antes de mais, é necessário compreender que este itinerário começa com a experiência da Ilha que motiva um certo desejo de a rever, antes mesmo de se tornar um percurso artístico em geral e literário em particular. Na alegoria, ao avistar a Ilha pela primeira vez, *John* é imediatamente tomado por esse anseio, com tal força que o protagonista «quebraria todas as regras do cartão [...], desceria ao buraco negro [o castigo do *Landlord*]»⁵⁰ se pudesse ver a Ilha. O narrador afirma que

«o anseio por aquela visão da Ilha e o doce vento soprando a partir dela sobre a água, embora estes [a visão da Ilha, o odor do vento, o som da música] apenas tivessem dado o desejo, tornou-se tão terrível que John pensou que morreria se não os possuísse em breve»⁵¹.

⁴⁸ Para uma melhor compreensão, pode visualizar-se o mapa em anexo.

⁴⁹ Termo inspirado no Puritanismo, movimento de origem calvinista com uma concepção rigorista da fé cristã.

⁵⁰ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 27.

⁵¹ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 27.

A procura pela Ilha começa na interioridade do sujeito, onde a experiência ocorre pela primeira vez, onde o Belo se manifesta primeiramente. Não há ainda a compreensão de que o Objecto Infinito seja absolutamente um outro relativamente ao sujeito, nem sequer uma distinção.

Com a entrada de Lewis no mundo escolar, e seguindo o percurso da alegoria, *John* entra primeiro no reino da *Aesthetica*⁵² e na cidade de *Thrill*⁵³, situada a Sul. Neste período, o autor desenvolve um gosto por todo o género de ficção sobre a Antiguidade clássica e a mitologia, científica e romântica. Na autobiografia destacam-se as obras de Henry Rider Haggard⁵⁴ e Beatrix Potter, provavelmente pela empatia gerada à correspondência com o imaginário de *Boxen*, e de Herbert George Wells⁵⁵ e Arthur Conan Doyle⁵⁶. Neste âmbito as duas influências mais marcantes na experiência estética de Lewis são a mitológica e o romantismo, fortemente interligadas.

A primeira vai despertar os anseios imortais pela Ilha, ou a sua consciência, e apontar um sentido na via da exterioridade: o Objecto Infinito fica associado à Setentrionalidade dos deuses da mitologia nórdica, experimentada primeiramente através do *Götterdämmerung* de Richard Wagner. Mas, se a primeira aproximação de Lewis aos deuses nórdicos vem através da música, a associação com o romantismo medieval vem de William Morris⁵⁷, cujo nome tem «uma magia pelo menos tão potente quanto Wagner»⁵⁸, e que lhe chega por via da amizade com Arthur Greeves. Da literatura mitológica, Lewis apresenta diversas referências nas várias obras:

⁵² Expressão inspirada no latim, estética.

⁵³ Do inglês, a excitação emocional.

⁵⁴ Henry Rider Haggard (1856-1925), escritor inglês de romances de aventura.

⁵⁵ Herbert George Wells (1866-1946), escritor inglês de ficção científica. O pai de Lewis oferece-lhe o *The First Man in the Moon* em 1909 (cf. C. S. LEWIS, “Carta ao Pai: 28 de Fevereiro de 1909”, in *Collected Letters*, Vol. I, 11).

⁵⁶ Sir Arthur Conan Doyle (1859-1930), escritor inglês, famoso pela ficção sobre detetives como Sherlock Holmes. É conhecido por Lewis, pelo menos desde 1908 (cf. C. S. LEWIS, “Carta ao Pai: 22 de Novembro de 1908”, in *Collected Letters*, Vol. I, 9).

⁵⁷ William Morris (1834-1893), poeta inglês.

⁵⁸ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 190.

Charles Dickens, Walter Scott, a família Brontë, Jane Austen, John Keats, George Byron, Percy Shelley, William Blake⁵⁹.

Aprofundado o tema do Romantismo, percebemos a relação entre a mitologia nórdica e os resultados artísticos deste movimento⁶⁰. Podemos apontar Samuel Johnson⁶¹ como um dos iniciadores desta correspondência. Das suas viagens à Escócia, é dito que

«*Romantic* eram as paisagens, que, longe de despertar ideias praticas e sadias de fertilidade, fartura e trabalho, inspiravam uma saudade de paz inviolável, de eterna beatitude ou duma melancolia celestialmente suave; ou então aquellas que, como as *Highlands* e as ilhas da Escocia seduziam a imaginação com a sua rudeza montanhosa e o mysterio das suas brumas célticas povoadas por phantasmas de bardos e druidas. *Romantic* eram as sombras cheias de recolhimento e segredo, os edificios e as ruinas ante as quaes se exhalava um vago suspiro de aspiração a uma existencia estranha, phantastica, a uma libertação das inflexíveis condições da realidade, a uma existencia de *romance*, palavra que em inglês significa quasi exclusivamente a narrativa de aventuras maravilhosas (sic)»⁶².

Em Inglaterra, o romantismo é bastante marcado pelas obras de cavalaria do Ciclo Arturiano, a par dos ciclos Carolíngio e Romano, oriundos da França e da Grécia e Império Romano do Ocidente, respectivamente. Estes aparecem sobretudo ao longo da Alta Idade

⁵⁹ Charles Dickens (1812-1870), inglês, autor de *Oliver Twist* e *A Christmas Carol*; Walter Scott (1771-1832), escocês, autor de *Ivanhoe* e *The Lady of the Lake*; as irmãs Brontë, Charlotte (1816-1855), Emily (1818-1848) e Anne (1820-1849); Jane Austen (1775-1817), autora de *Pride and Prejudice*; John Keats (1795-1821), poeta inglês; George Byron (1788-1824), poeta inglês, autor de *Don Juan*; Percy Shelley (1792-1822), autor de *Prometheus Unbound*; William Blake (1757-1827), notável pelas ilustrações e autor de *The Marriage of Heaven and Hell*.

⁶⁰ O estudo do movimento romântico na literatura inglesa pode ser aprofundado na obra de Carlos Mesquita, que descreve a época como «um momento da historia da mentalidade ocidental, simultaneamente religioso e quasi atheu; revolucionario até ao anarchismo e conservador até ao ponto de ver manifestações dum espirito em todas as instituições sociaes; apaixonado pela idade media, na architectura, nos costumes cavalleirescos, nos trages, mas por vezes hellenico; desdenhoso da realidade e da vida moderna e burguesa contra que buscava refugio no passado ou nos sonhos chimericos, e ao mesmo tempo apaixonado pelos aspectos mais prosaicos da actualidade, a ambição da grandeza social, a febre do dinheiro, o crime, e descobrindo uma intensa poesia occulta nos mais humildes aspectos deste mundo (sic)» (C. MESQUITA, *O Romantismo Inglês*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1911, 8).

⁶¹ Samuel Johnson (1709-1784), escritor inglês com bastante influência na Universidade de Oxford.

⁶² C. MESQUITA, *O Romantismo Inglês*, 13.

Média. Já por volta de 1760, desenvolve-se também o ciclo Ossiano, com a influência da mitologia irlandesa. Não é de estranhar, portanto, que a Escócia seja o destino de Johnson. Carlos Mesquita, ao tratar de um trecho de Henry Pye, autor romântico também formado em Oxford, refere também que

«com esta inclinação irresistível para os ermos soturnos, natural era que a musa aproveitasse para seu retiro o que tanto abunda em toda a Gran-Bretanha, as ruínas de castelos e de abbas gothicas. Assim sucedeu, com effeito; e ahí, por crepusculos extaticos e luars mysticos, tanto mergulhou os olhos de *Contemplation*, absortos e vagos como os das estatuas, que acabou por descobrir lá no fundo a Edade Media (sic)»⁶³.

Um aspecto importante a salientar é que a religiosidade subjacente neste género literário não se refere a objectos tão irreais quanto o que popularmente se atribui. Muita da imagética presente na literatura romântica é colhida, tanto da mitologia como da apocalíptica, sobretudo a referente às núpcias entre o mundo terreno e o divino: o desfecho é o aniquilamento do humano e a manifestação da força divina numa nova criação – consumação, morte, ressurreição, eternidade⁶⁴. Por isso, não são só as ruínas a alimentar este tipo de sentimento religioso. Mesmo onde abunda o racionalismo clássico, estéril de imaginação e sentimento, a arquitetura gótica do *Magdalen College* em Oxford descobre-lhe a Idade Média: o esforço da construção encerra uma tentativa de tocar o Céu, tanto quanto a mitologia de revelar os deuses olímpicos, e o romantismo literário de alcançar o Mito⁶⁵. O mistério oculto pelas brumas célticas e a vida

⁶³ C. MESQUITA, *O Romantismo Inglês*, 80.

⁶⁴ Os sentidos apocalíptico e escatológico, as imagens de um Homem Novo, de uma Nova Criação ou de realidades definitivas como o Céu e o Inferno, acompanham a literatura mitológica e romântica e podem ser encontrados em vários dos autores aqui referidos e noutros citados por Lewis, uma linha na qual ele mesmo se insere e que exploraremos no capítulo seguinte. Para um aprofundamento da relação entre o romantismo e a apocalíptica, cf. M. ABRAMS, *Natural Supernaturalism*, VI.

⁶⁵ Nas narrativas da antiga Grécia, mito e religião vêm lado a lado: a mitologia não é mera fantasia mas a narrativa dos deuses, uma forma de catequese. Esta relação é alvo de estudo de um importante poeta, filósofo e teólogo inglês, Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), por vezes considerado o pai do movimento romântico. A sua filosofia do conhecimento, baseada no transcendentalismo kantiano, está na base das teorias do inconsciente que aparecem na psicologia da época de Lewis: descreve a razão pura como um centro espiritual de conhecimento

escondida no monumento em ruínas podem ser alcançados por uma habilidade conquistada no romantismo literário: a iluminação interior, ou a Alegria de Lewis, para quem a imaginação é somente uma sombra da verdadeira Contemplação⁶⁶, transporta da Setentrionalidade uma nova luz sobre a realidade. Sobre esta epifania estética, Abrams afirma que

«muitos escritores românticos testemunharam uma experiência profundamente significativa, na qual um instante de consciência, ou então um objeto ou evento comum, de repente resplandece em revelação; o momento insustentável parece deter o que está passando e é frequentemente descrito como um cruzamento da eternidade com o tempo»⁶⁷.

É curioso notar, a par da investigação do romantismo, como na alegoria de Lewis se designam os personagens habitantes de *Thrill*, a primeira cidade da *Aesthetica: Mr. Halfways* e os respectivos filhos *Media* e *Gus Halfways*. Se o apelido se referir à própria época medieval, o pai pode associar-se ao romantismo clássico; a filha, a um romantismo tardio, mais ligado à experiência estética em si mesma do que a um sentimento divino; o filho, aos novos movimentos do início do século XX que, como o próprio nome do personagem indica, são *disgusting* (nojentos ou repugnantes).

Se autores como William Morris se inserem na época *Media*, evoluem inevitavelmente para *Gus*. Assim também sucedeu com Lewis, levando-o a afirmar que é um erro pensar que «se todos os adolescentes tivessem suas amantes adequadas, não ouviríamos mais falar de “anseios imortais”»⁶⁸. Adverte ainda que, apesar de não se poder passar facilmente da Setentrionalidade à fantasia erótica sem perceber a diferença, «quando o mundo de Morris se tornou o meio frequente da Alegria, essa transição tornou-se possível»⁶⁹. Quando se procura o

apriorístico, um órgão do super-sentido, mais do que o mero pensamento discursivo. Para um estudo mais aprofundado, cf. K. RAINE, “Coleridge”, in B. DOBRÉE – T. BEACHCROFT, *Writers and Their Work*, Vol. 43, The British Council, Longmans, Green & Co., Londres, 1953.

⁶⁶ Cf. C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 181.

⁶⁷ M. ABRAMS, *Natural Supernaturalism*, 385.

⁶⁸ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 196.

⁶⁹ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 196.

romantismo pela emoção que ele desperta e não pelo Objecto Infinito a que se refere, o resultado revela-se ser uma “menina castanha”⁷⁰, símbolo da luxúria.

O próprio nome da cidade, *Thrill*, sugere a forte natureza emocional do que lá é experimentado. A reflexão de Lewis avança no sentido de distinguir entre a curiosidade pelas leituras de ficção, caracterizada por um arrebatamento semelhante à luxúria, e aquela pela verdadeira visão da Ilha: o primeiro caso acaba por ser aceite como uma «força grosseira específica, um sinal de que o interesse que a gera é psicológico, e não espiritual»⁷¹. Assim, a via romântica evolui também em direção à transcendência, embora não chegando a identificar-se com qualquer experiência de natureza religiosa.

Talvez tenha sido a advertência desta distinção a impedir que Lewis se entregasse às artes literárias do início do século XX. Na alegoria, *John* prossegue para Norte, até ao reino de *Zeitgeistheim*⁷² e à cidade de *Eschropolis*⁷³, onde os *Clevers* interpretam os «idiotas, obscenos e lunáticos anos vinte»⁷⁴, de onde é expulso por não aceitar a irracionalidade desses movimentos artísticos. Na introdução à alegoria, Lewis refere a título de exemplo, as obras de David Herbert Lawrence e Edgar Alan Poe⁷⁵, entre outros. Numa primeira leitura, pode parecer estranho que *Eschropolis* se situe no hemisfério norte deste mundo, dada a aparência sulista dos seus habitantes: libertinagem e paixões desregradas, inovação artística, abertura de mente a tudo o que é moderno, etc. No entanto, os *Clevers* balançam entre os seus desejos desmedidos e um sistema de pensamento rígido que não aceita coisa alguma que não seja novidade: não aceitam qualquer interpretação da realidade (digamos, por exemplo, de uma obra de arte) que não seja

⁷⁰ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 47.

⁷¹ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 39.

⁷² Baseado nos vocábulos alemães, *Zeit* (tempo), *Geist* (espírito) e *Heim* (casa), é o lugar onde habita o espírito dos tempos, as modas da época.

⁷³ Do grego *aischrós* (asco, feio) e *pólis* (cidade).

⁷⁴ Conforme os subtítulos do Livro III, capítulos I, II e III, páginas 53, 55 e 57, respectivamente.

⁷⁵ David Herbert Lawrence (1885-1930), autor inglês. Edgar Alan Poe (1809-1849), escritor americano. «Lawrence e os Surrealistas alcançaram talvez um ponto mais “Sul” do que a humanidade jamais alcançou antes» (C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 11).

a sua própria. O personagem *John* é acusado de ser «incapaz de distinguir arte de pornografia»⁷⁶ por aqueles que o próprio autor apelida de «apóstolos do instinto e do sem-nexo»⁷⁷.

As experiências literárias precedentes de Lewis, quando comparadas com estas artes modernas com as quais também contacta, contribuem para que se mantenha no campo do romantismo estético, da *Media Halfways*, Além disso, sentir-se atraído pelo que se lê, sabendo que não é real, dá uma certa segurança ao jovem ateu pessimista e materialista: a literatura arrebatada e faz experimentar a Alegria por ela mesma, dado não existirem deuses nórdicos nem fadas nem coisas semelhantes.

No entanto, alguns dos autores românticos a quem atribui autoridade acreditam que os mundos sobre os quais escrevem são reais, *i.e.*, admitem a possibilidade de existência de um mundo sobrenatural, pensamento que o incomoda. Dentre outros, Lewis destaca William Yeats e Maurice Maeterlinck⁷⁸, ambos escritores de temas relacionados com as artes mágicas e o ocultismo, o misticismo e o simbolismo. Importa salientar que estas obras abrem uma brecha no materialismo ateu de Lewis, «uma gota de uma dúvida perturbadora [...]. Era apenas um “Talvez”. Talvez (oh quanta alegria!) houvesse, afinal, “outra coisa”; e (oh, reafirmação!) talvez não tivesse nada que ver com a Teologia Cristã»⁷⁹.

Na alegoria, após uma reaproximação à estrada central pelo auxílio da filosofia dialética, a peregrinação de *John* prossegue para Norte. A forte atração para com a mitologia nórdica e a Alegria que com ela experimenta, aliado à aversão pelo sentimentalismo, conservam o desejo por reencontrar a Ilha e remetem ainda mais a busca, necessariamente, para a exterioridade. O itinerário romântico irá culminar quando o sujeito finito atinge de alguma forma o Objecto

⁷⁶ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 56.

⁷⁷ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 10.

⁷⁸ William Yeats (1865-1939), poeta irlandês, e Maurice Maeterlinck (1862-1949), escritor belga.

⁷⁹ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 203.

Infinito. Para Clive, esse momento acontece com a leitura da obra *Phantastes, a faerie Romance*, de George MacDonald⁸⁰.

Como afirma C. S. Lewis, *Phantastes* contém os mesmos elementos românticos das obras de muitos outros autores, alguns referidos anteriormente, mas diferente em certo sentido: o personagem principal, Anodos, deve renunciar a si próprio para encontrar o que deseja. A abnegação é algo ausente da generalidade da literatura romântica, que se pauta mais pela busca de um ideal, mas em MacDonald, Lewis descobre uma distinção fundamental: «o nome da nova qualidade, a sombra brilhante, que pairava sobre as viagens de Anodos [...] era a Santidade»⁸¹. Lewis não teve qualquer dúvida sobre a natureza desta nova qualidade. O encantamento que pairava sobre as cenas da narrativa não brilhava apenas nos elementos do conto, mas no cotidiano.

As imagens que encontrava em *Phantastes* revelavam-se como falsas, mas não tinham «o mesmo poder desencantador no pão sobre a mesa ou nas brasas na lareira»⁸². Esta experiência permitiu-lhe observar a realidade de uma perspectiva radicalmente nova: a fantasia, longe de se opor ao real, assume-o; não é o real que assume a fantasia. Por este motivo, Lewis descreve esta experiência como um “baptismo da imaginação”, referindo-se a uma

«sombra brilhante saindo do livro para o mundo real e depositando-se aí, transformando todas as coisas comuns e, no entanto, ela mesma inalterável. Ou, mais precisamente, [...] atraídas para a sombra brilhante»⁸³.

Importa notar que este “baptismo” se não trata de uma conversão de fé mas, fundamentalmente, da reconciliação entre a realidade e a imaginação, divorciadas no romantismo de Lewis. Por um lado, anseia pelos deuses nórdicos, por outro crê na matéria das

⁸⁰ George MacDonald (1824-1905), escritor escocês.

⁸¹ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 207.

⁸² C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 209.

⁸³ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 209.

ciências experimentais. A leitura da obra de George MacDonald permite-lhe uma síntese destes dois elementos. *Phantastes* é religioso: revela-lhe como a fantasia pode ter um significado objectivo, uma veracidade, uma relação real e não apenas simbólica com o mundo. Admitir esta relação acarreta o aceitar de uma metafísica. Para Lewis, esta descoberta implica deixar cair o antigo “talvez” que Yeats introduzira e admitir que existe um universo sobrenatural além do natural.

A conclusão inevitável deste percurso ao longo do romantismo é que o Objecto Infinito seja associado a Deus, e mais tarde ligado à pessoa de Jesus Cristo. Lewis conclui que os “anseios imortais” têm o carácter protológico da origem em Deus e a marca escatológica de só poderem ser satisfeitos por Ele mesmo: a Ilha, o desejo romântico, presente de uma forma ou de outra, em quase todos os personagens da alegoria, não existe *per se* mas como manifestação do início e fim último do Homem⁸⁴. Este é o momento em que, na alegoria, *John* descobre que a Ilha que avistava ao longe não é mais que o lado oculto da montanha onde habita o *Landlord* e que se avista de *Puritania*.

«“[As montanhas do *Landlord* e a Ilha] Não têm apenas a mesma forma. São as mesmas.” / “Como pode isso ser?”, perguntou John com o coração a apertar-se. “É que essas montanhas [do *Landlord*] eram no extremo Este e nós temos viajado para Oeste desde que saímos de casa.” / “Mas o mundo é redondo,” disse o guia “e tu quase deste a volta. A Ilha é as Montanhas: ou, se quiseres, a Ilha é o outro lado das Montanhas, e não, na verdade, uma Ilha”»⁸⁵.

Para Lewis, a questão religiosa manter-se-á no percurso literário, intensificando a consciência da diferença fundamental entre os autores crentes e pagãos. Sobre eles, afirma que

⁸⁴ Recordemos a afirmação de Santo Agostinho: «porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós.» (AGOSTINHO, *Confissões*, Livraria Apostolado de Imprensa, Braga, 2008, I, 1).

⁸⁵ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 192.

«Aqueles escritores que não sofriam de religião [...] pareciam todos um pouco ténues; o que, em rapazes, chamávamos “pequenino” (*tinny*). [...] A aspereza e densidade de vida não apareciam neles. [...] Os únicos não-Cristãos que pareciam saber alguma coisa eram os Românticos; e muitos deles estavam perigosamente tingidos com algo semelhante a religião, por vezes até Cristianismo»⁸⁶.

A posterior conversão ao Cristianismo deveu-se sobretudo à leitura de *The Everlasting Man*, escrito por G. K. Chesterton⁸⁷. O primeiro contacto com este acontece durante o tempo de convalescência no hospital de campanha, depois de ferido nas trincheiras da I Guerra Mundial. A atração inicial é circunstancial: o bom humor e a virtude moral; mas veio a considerá-lo o «homem vivo mais sensato, “independentemente do seu cristianismo”»⁸⁸. Todavia, foi nesta obra que leu «pela primeira vez todo o traço cristão da história desenhado de uma forma que [...] parecia fazer sentido»⁸⁹. Da mesma forma, a relação com alguns amigos, tanto *Inklings*⁹⁰ como outros, crentes e pagãos, bem como a leitura de muitas outras obras, contribuíram para este processo de cristianização de Lewis, assumido volta de 1930.

O facto de todas as suas obras, excepto os poemas de *Spirits in Bondage* e a alegoria distópica *Dymer*, terem sido publicadas depois da conversão, faz que sejam marcados pela presença de figuras cristológicas ou terem um cariz profundamente apologético. Para uma compreensão mais profunda do pensamento de Lewis, deveremos, portanto, passar à análise do percurso filosófico e teológico.

⁸⁶ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 249-250.

⁸⁷ Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), escritor inglês, filósofo e teólogo leigo.

⁸⁸ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 260.

⁸⁹ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 260.

⁹⁰ Tratava-se de um grupo de amigos, quase todos ligados ao ensino em Oxford, composto por alguns dos mais notáveis escritores contemporâneos de Lewis. Para uma exposição pormenorizada, cf. H. CARPENTER, *The Inklings: C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams And Their Friends*, HarperCollins Publishers, Londres, 2006.

2.2. Via filosófica e teológica

Voltamos agora ao início da peregrinação. O primeiro passo coincide com a saída do reino de *Puritania*, quando *John* toma o primeiro contacto com o racionalismo inglês do século XIX, personificada no *Mr. Enlightenment*⁹¹. Este personagem suscita as primeiras dúvidas acerca da existência da Ilha e do próprio *Landlord*. Lewis designa esta primeira relação com o mundo por “realismo popular”: uma visão pragmática sobre a vida em geral, de matiz materialista experimentável, mais ou menos generalizada na sociedade.

Em Inglaterra, esta forma de empirismo remonta a Francis Bacon⁹². Desta, desenvolve-se o método indutivo das ciências modernas, que advoga a primazia do facto experimentável no conhecimento da realidade. As consequências que trouxeram para a Modernidade foram bem mais vastas do que uma mera categorização naturalista da epistemologia. O efeito baconiano, associado à crescente especialização dos métodos de produção artificiais, conduziu a um positivismo tecnológico de orientação antimetafísica: o conhecimento empírico é a única forma de conhecimento verdadeiro. Como constata Lewis, sendo marcado por diversos medos infantis, esta filosofia entrou na sua vida pela “segurança” que oferece, mais do que pela razoabilidade dos seus argumentos: «para tal cobarde, [...] tinha o fortíssimo atrativo de oferecer responsabilidades limitadas. [...] A morte punha fim a tudo»⁹³.

Na alegoria, ao chegar a uma bifurcação na estrada principal, o *Mr. Enlightenment*, propõe a *John* que se mantenha “realista” em relação à não existência do *Landlord*, e siga para Norte, para a cidade de a *Claptrap*⁹⁴. Esta é descrita como «planície plana sem árvores, uma enorme

⁹¹ Do inglês, o Iluminismo, embora Lewis associe explicitamente ao Racionalismo mencionado.

⁹² Francis Bacon (1561-1626), filósofo inglês, considerado o pai do empirismo.

⁹³ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 198.

⁹⁴ *Claptrap* é o nome da cidade construída a Norte pelo *Mr. Enlightenment*, onde habitam exactamente 12.400.361 pessoas (note-se a ironia de tal precisão), «que incluem [...] a maioria dos nossos influentes publicistas e divulgadores científicos» e onde «a invenção da imprensa foi mais importante do que qualquer outra» para o desenvolvimento da cidade. De acordo com o dicionário de língua inglesa da Universidade de Oxford, o termo significa um recurso retórico ou um equipamento usado nos teatros para simular o som das palmas, de forma a

coleção de cabanas de ferro ondulado, a maioria das quais parecia velha e enferrujada», referida à sociedade pós-revolução industrial. Pode ainda notar-se que este personagem não pode ser associado a Kirkpatrick, o grande mentor de Lewis. O ateísmo de Lewis já estava formado antes de os dois se conhecerem e a paisagem de *Claptrap* em nada se assemelha à de Great Bookham. Também foi graças a este tutor que se capacitou para uma dialética lógica sólida, que o viria a salvar de muitas falácias.

O racionalismo empirista marcou tanto as ciências naturais quanto as humanas, e o método científico veio a ser aplicado ao próprio Homem, em todas as suas dimensões. Não é de estranhar, portanto, que o primeiro sistema de pensamento a “aprisionar” Lewis tivesse sido o de Freud. Este é personificado pela figura do *Mr. Sigismund Enlightenment*⁹⁵, fruto do casamento entre o *Mr. Enlightenment* e a *Επιχαιρεκακία*⁹⁶. O freudianismo procura explicar os fenómenos psicológicos à luz de um modelo que se opõe ao dualismo cartesiano corpo-mente: uma tentativa de justificar os estados da *res cogita* (mente) como manifestações naturais da *res extensa* (cérebro), usando os termos da epistemologia cartesiana. Como vimos na via romântica, a primeira experiência religiosa da Ilha é interior. Ora, se o *alter* se procura exclusivamente no interior do *ego*, o que se encontra não passa de um *alter ego*, e com isso um egoísmo⁹⁷. As sucessivas incursões ao bosque da fantasia, numa procura desregrada pela revisão da Ilha, conduzem à luxúria, ao autoerotismo e à conseqüente concupiscência⁹⁸.

incitar a audiência ao aplauso (cf. “Claptrap”, in J. MURRAY (ed.), *The Oxford English Dictionary*, Vol. II, The Clarendon Press, Oxford, 1978, 461).

⁹⁵ Sigmund Freud (1856-1939), psicólogo e psicanalista de origem austríaca.

⁹⁶ Pode traduzir-se por sadismo, tratando-se da aglutinação dos vocábulos gregos *epichairō* (regozijar-se com) e *kakía* (o mal sofrido) (cf. “ἐπιχαιρεκακία”, in H. LIDDELL – R. SCOTT (compil.), *A Greek-English Lexicon*, Vol. I, 9ª ed., The Clarendon Press, Oxford, 1968, 672). À data de escritura da alegoria, Lewis tinha já assumido um grande descrédito pela psicanálise, definindo-a como a uma ciência do sofrimento alheio.

⁹⁷ Lewis resume essa dedução de outra forma, quando a propósito da morte da esposa afirma que apaixonar-se pela memória dela, por uma imagem na sua própria mente, «seria uma forma de incesto» (C. S. LEWIS, *A Grief Observed*, 20).

⁹⁸ A associação ao pecado de natureza sexual, além comum na literatura romântica, é clara na alegoria. O próprio título do capítulo IV do livro I, «tomar Lia por Raquel», refere-se à passagem bíblica de Gn 29, 25 (cf. C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 28-29).

Para o psicanalista, o impulso erótico é o móbil de toda a acção humana, consciente ou inconsciente. A premissa é validada pela simplicidade da experiência da Ilha, na interioridade do sujeito, mesmo contrastando com as mais variadas formas de manifestação na exterioridade (veja-se a diversidade de linhas literárias expostas anteriormente). A peregrinação tem a marca concreta e uniforme de submeter todos os sujeitos a um único fio condutor que são os “anseios imortais”. Por outras palavras, a experiência religiosa tem um carácter objectivo que aponta para uma origem única, mesmo manifestando-se de diversos modos. Freud associa a fonte do desejo à pulsão sexual reprimida, e daqui procedem duas teorias: o Complexo de Castração e o Complexo de Édipo. Talvez seja a primeira, a que mais influenciou pensamento de Lewis, ao unir a culpabilidade pelo incumprimento das regras puritanas, o narcisismo infantil, o desejo de encontrar a Ilha e os pecados da sexualidade. *Sigismund* descreve a Ilha como um sonho, um *Wunscherfüllung*⁹⁹ (*wish-fulfillment*, satisfação do desejo), fruto de uma inclinação luxuriosa que conduz sempre às “meninas castanhas”. Assim, convida *John* a abandonar a peregrinação por o seu objectivo ser um construto mental alimentado por sentimentos reprimidos na infância, dizendo-lhe que

«o que querias era tê-las [as “meninas castanhas”], e com elas, a satisfação de te sentires bom. Daí a Ilha. [...] É o desejo fingido que colocaste em ti mesmo, para esconder de ti mesmo, as tuas próprias luxúrias».

Se a religião é para Freud uma neurose colectiva, o freudianismo veio a ser para Lewis a neurose do século, uma doença infecciosa semelhante à dos papagaios¹⁰⁰, onde as mentes ficam

⁹⁹ Expressão cunhada por Freud na obra *Die Traumdeutung* (A Interpretação dos Sonhos), em 1899, para se referir aos sonhos como uma “satisfação do desejo” reprimido. Lewis usará diversas vezes a tradução inglesa, *wish-fulfillment*, ao longo da alegoria.

¹⁰⁰ Em *The Pilgrim's Regress*, os aprisionados sobrem de psitacose, *Parrot Disease*, doença infecciosa encontrada nos papagaios. Esta associação pode ser entendida de duas formas: por um lado, o estado físico provocado pela doença, com sintomas semelhantes à pneumonia, incapacita o hospedeiro de lutar por si só contra doença; por outro, muitos dos que aderem aos ideais do Espírito da Época repetem as mesmas ideias sem saber o que significam, como fazem os papagaios que repetem o que ouvem.

aprisionadas como que numa gruta escura: um Homem, sem qualquer “anseio imortal”, onde todos os desejos se referem ao inconsciente do *id*, cai no desespero. Em tom jocoso, o autor afirma que mesmo se a Ilha fosse um *wish-fulfilment*, não seria certamente o seu, pois estava desejoso de se afastar da fé em que fora educado.

A crítica poderia ser apenas a Freud ou até ao grupo dos artistas *Clevers*, caso não se estendesse à generalidade dos intelectuais da época, fundantes do pensamento secular e que preconizaram certos movimentos contemporâneos, e que Lewis congrega sob o nome de Ezekiel Bulver: deste personagem ficcional vem o nome de Bulverismo, falácia lógica que se caracteriza por afirmar que a interlocutor está errado antes de começar a explicar porquê¹⁰¹. Além disso, a passagem por *Eschropolis*, na via romântica, já possibilitara a distinção entre o arrebatamento da Alegria e o do prazer sexual. Apesar de ter lidado vários anos com os seus medos e pecados do narcisismo infantil, com o avançar da idade, Lewis não encontra grande resposta na psicanálise da época que reduz o Homem apenas a um “entrançado de complexos” naturais (*bundles of complexes*)¹⁰².

A lógica incisiva, assimilada de Kirkpatrick, descobre a inconsistência filosófica desta corrente psicanalista. *Mestre Parrot*, ao afirmar que «o argumento, [...] é a tentativa de

¹⁰¹ Lewis escreve: «Eu chamo-lhe Bulverismo. Um dia hei de escrever a biografia do seu inventor imaginário, Ezekiel Bulver, cujo destino fora determinado aos cinco anos de idade quando ouviu a mãe dizer ao pai – que mantinha que dois lados de um triângulo somados eram maiores que o terceiro – “oh, dizes isso porque és homem”. “Naquele momento”, assegura-nos Bulver, “brilhou através da minha mente que se abria, a grande verdade de que a refutação não é parte necessária do argumento. Assume que o teu oponente está errado, só então explica o seu erro, e o mundo estará aos teus pés” [...] Foi assim que Bulver se tornou um dos criadores do séc. XX» (C. S. LEWIS, “Bulverism”, in *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*, ed. Walter Hooper, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2014, 299-306).

¹⁰² A visão reducionista do naturalismo obriga a que o conhecimento da realidade seja, para um freudiano, também manchado pelo seu “entrançado de complexidades” inconscientes. Lewis retoma este raciocínio no seu ensaio sobre o bulverismo: «Se descobrir que minha aritmética está correta, então qualquer conversa pomposa (*vapouring*) sobre minha condição psicológica não pode ser senão uma perda de tempo. Se achar minha aritmética errada, então pode ser relevante explicar psicologicamente como cheguei a ser tão mau em aritmética, e a doutrina do desejo escondido tornar-se-á relevante – mas somente depois fazer a soma e descobriu que estou errado em bases puramente aritméticas» (C. S. LEWIS, “Bulverism”, in *God in the Dock*, 301). Mas a falácia está já presente na alegoria, no diálogo entre o carcereiro e um dos reclusos: «“Qual a resposta ao argumento sobre a crença de que dois mais dois é igual a quatro?” “A resposta é: ‘Dizes isso porque és matemático’»». (C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 67).

racionalização dos desejos do arguente»¹⁰³, deve necessariamente admitir a possibilidade de o seu raciocínio ser também uma racionalização dos seus desejos. Nem a psicanálise nem qualquer outro modelo empirista ou mecanicista puramente natural podem ter qualidade epistemológica absoluta, sobretudo no domínio do pensamento e da fantasia, como pretendia Freud. Uma refutação possível surge da razão, personificada por uma cavaleira resplandecente chamada *Reason*, que retira *John* do cárcere e conduz a peregrinação ao longo do reino de *Dialectica*. Neste contexto, surgem dois argumentos bastante importantes no âmbito epistemológico e ontológico da Ilha, que irão marcar muitas das histórias fantásticas de Lewis: o binómio Arquétipo-Éctipo e a doutrina *Esse est percipi*.

Os termos do primeiro argumento aludem à reflexão de John Locke¹⁰⁴ sobre o conhecimento¹⁰⁵. Este filósofo, depois de postular a inexistência de ideias inatas¹⁰⁶, deduz «uma verdade certa e evidente: existe um Ser eterno, todo poderoso e todo ciente, [...] imaterial»¹⁰⁷, deixando clara a necessária existência e transcendentalidade de Deus relativamente à Criação *ex nihilo*. Neste momento, o pensamento materialista lewisiano ainda não alcançara a ideia de um ser não-contingente, atendo-se ao mundo material, mas começando a considerar a hipótese de as ciências naturais serem insuficientes para alcançar um conhecimento seguro no domínio da fantasia: não dão certeza de qual seja o arquétipo e o ectipo, a Ilha ou a visão dela. «As suas ciências não estão preocupadas, de todo, com as relações gerais deste país com qualquer coisa

¹⁰³ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 67.

¹⁰⁴ John Locke (1632-1704), filósofo inglês de grande importância para o Iluminismo e considerado o pai do Liberalismo. Foi bastante influenciado pelo empirismo de Francis Bacon.

¹⁰⁵ Esta hipótese encontra-se na nota da página 59 de *The Pilgrim's Regress: Wade Annotated Version*. No grego, o termo *éktypos* refere-se a uma representação ou impressão, fantástica ou inadequada, do *archétypos*. John Locke escreve: «[...] *Fantásticas* ou *quiméricas* [...] não têm fundamento na natureza, nem têm nenhuma conformidade com aquela realidade de ser às quais tacitamente se referem, como aos seus arquétipos. [...] *Ideias inadequadas* são tais, que são apenas uma representação parcial ou incompleta dos arquétipos aos quais são referidas» (J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Raymond Wilburn, J. M. Dent & Sons Ltd., Londres, 1947, II, XXX-XXXI).

¹⁰⁶ Cf. J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, I.

¹⁰⁷ J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, XX.

que possa estar a Este ou a Oeste»¹⁰⁸, pois assumem que nada existe além da matéria e concluem que a ideia da Ilha é o éctipo deste mundo¹⁰⁹.

O segundo argumento parte da expressão de George Berkeley¹¹⁰, que desenvolve a tese designada por Idealismo Subjectivo. Este afirma não existirem substâncias materiais, que isso é a base do cepticismo, e tudo o que existe são as ideias das coisas quando percebidas por um espírito: *esse est percipi*¹¹¹. Do discurso de *Reason* deduz-se a aplicação desta tese à fantasia: a Ilha pode ou não existir e, se existir, pode nem ser da mesma forma como é vista, mas a ideia dela e o desejo de a alcançar existem certamente, pois são experimentados por *John*. O argumento é aplicado para refutar Freud: o inconsciente e os seus complexos, o *wish-fulfilment*, não são percebíveis, logo, não se garante a sua existência.

Mas o bispo de Cloyne declara também que a experiência sensitiva se trata de uma participação ou infusão de determinada ideia no sujeito, a partir do Espírito onde a ideia é. Ao tempo de Lewis, o Idealismo era a corrente predominante em Oxford, com ele próprio afirma¹¹².

¹⁰⁸ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 75.

¹⁰⁹ Apesar de a alegoria não conter qualquer referência explícita, podemos apontar a tese do Inconsciente Colectivo, de Carl Jung (contemporâneo e correspondente de Freud), como a fonte deste binómio, mantendo-nos ainda no campo da psicologia. Mesmo desconhecendo o momento em que Lewis tomou contacto com Jung, sabemos que era apreciador das suas teorias: «uma interpretação muito mais civilizada e humana do mito e das imagens é, no entanto, apresentada por Jung, [...]. Na verdade, por vezes deixei-me levar por ela. [...] Mitos, ou pelo menos os maiores e mais antigos, são essas imagens recuperadas do inconsciente coletivo. Pode ser chamado de doutrina das Imagens Primordiais ou Padrões Arquetípicos» (C. S. LEWIS, “Psycho-analysis and Literary Criticism”, in *They Asked for a Paper*, Geoffrey Bles, Londres, 1962, 120-138).

¹¹⁰ George Berkeley (1685-1753), filósofo irlandês e bispo de Cloyne. O Inconsciente Colectivo de Jung permite admitir a existência de uma fonte imaterial que dê origem, ao menos, à *res cogita*, estabelecendo-se uma ponte com o argumento ontológico de Berkeley.

¹¹¹ «As ideias impressas nos sentidos são coisas reais ou existem realmente; não o negamos, mas negamos que existam fora do espírito percipiente ou que sejam semelhanças de arquétipos exteriores ao espírito, pois uma sensação ou ideia consiste em ser percebida, e uma ideia só pode assemelhar-se a uma ideia. Insisto em que as ideias dos sentidos podem chamar-se *externas* quanto à origem, visto não serem geradas pelo espírito, mas nele impressas por um Espírito diferente daquele que as percebe. Os objectos sensíveis também pode considerar-se “fora do espírito” em outro sentido, o de existirem em outro espírito; assim, quando fecho os olhos as coisas que vejo existem mas só pode ser em outro espírito» (G. BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, trad. Vieira de Almeida, Editora Atlântida, Coimbra, 1958, 90).

¹¹² Cf. C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 243. Seria, provavelmente, o Idealismo de Hegel, do tipo panteísta. Berkeley, por seu lado, não era de modo algum panteísta: «Como já mostrámos, a doutrina da matéria ou substância corpórea foi verdadeiro pilar ou suporte do cepticismo e sobre a mesma base assentaram os sistemas do ateísmo e da irreligião. Tão grande era a dificuldade em conceber a matéria produzida do Nada, que os mais célebres filósofos

Ademais, tinha o atrativo de responder às questões de natureza religiosa do nosso autor, mantendo-o eticamente irresponsável e garantindo a segurança do desfecho niilista (do ponto de vista do sujeito pessoal) semelhante ao materialismo.

Continuando o percurso da alegoria, *John* volta-se para Sul e entra no reino de *Wisland*, onde conhece o anfitrião *Wisdom*, que coincide com a passagem de Lewis do “realismo popular” ao Idealismo. Depois do exposto anteriormente, podemos ainda apontar sucintamente dois momentos importantes, ocorridos durante o período que designa por *New Look* intelectual¹¹³, adotado com o regresso a Oxford, vindo do intervalo da I Guerra Mundial. Estes deitam por terra, finalmente, o materialismo.

O primeiro momento ocorre quando o seu amigo Owen Barfield, considerado imune a todas as superstições, adere à Antroposofia, corrente que repugna a Lewis pelo carácter ocultista, esotérico e gnóstico¹¹⁴. Em segundo lugar, em resposta ao fatalismo materialista, Henri Bergson¹¹⁵ desperta em Lewis um optimismo em relação à vida, ao apresentar o argumento do *Élan Vital*¹¹⁶: um ímpeto evolucionista e criativo, mais espiritual que mecanicista e material. C. S. Lewis assume-o como «uma refutação da velha ideia [...] de Schopenhauer, de que o universo “pode não ter existido”. Por outras palavras um atributo divino, o da

antigos, até os crentes em Deus, pensavam ser a matéria incriada e coeterna com Ele» (G. BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 92).

¹¹³ «Não deveria haver mais pessimismo, nem mais autopiedade, nem namoricos com qualquer ideia de sobrenatural, nem ilusões românticas, [...] sempre julgando e agindo no futuro com o maior bom senso» (C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 234).

¹¹⁴ A antropologia esotérica fundada por Rudolf Steiner (1861-1925) defendia uma natureza espiritual do cosmos acessível à experiência humana. Lewis afirma que «a razão é totalmente inadequada para a riqueza e espiritualidade das coisas reais. [...] O cepticismo começa quando as pessoas tentam oferecer relatos explícitos do super-inteligível e o fazem usando todas as categorias do intelecto. [...] Em todos os casos, se estiver por vir mais conhecimento, deverá ser o conhecimento infável e irrefletido dos místicos: não as estatísticas celestiais de Swedenborg, a história lemuriana de Steiner ou a demonologia dos platonistas. Tudo isto me parece apenas uma tentativa de conhecer o super-inteligível *como se fosse uma nova fatia do inteligível*» (C. S. LEWIS, “Carta a Cecil Harwood: 28 de Outubro de 1926”, in *Collected Letters*, Vol. I, 671).

¹¹⁵ Henri-Louis Bergson (1859-1941), filósofo francês judeu, para quem a experiência e a intuição são as vias mais seguras para conhecer a realidade. Ao distanciar-se do racionalismo e do materialismo, Lewis começa a ponderar os dados experimentais, mesmo aqueles para os quais não tem explicação. Note-se que quando refuta a antroposofia, dá importância aos dados dos sentidos, chamando-lhes «verdades sentidas nos ossos» (C. S. LEWIS, “Carta a Cecil Harwood: 28 de Outubro de 1926”, in *Collected Letters*, Vol. I, 671).

¹¹⁶ Cf. H. BERGSON, *L'Évolution Créatrice*, 108^o ed., Presses Universitaires de France, Paris, 1966, 88-98.

necessária existência»¹¹⁷, aplicando-o ainda às substâncias materiais. Perante o enfraquecimento dos argumentos a favor do materialismo, tornava-se necessário buscar um sentido para a existência e admitir que

«a mente não era um epifenómeno tardio; que todo o universo era, como último recurso, mental; que a nossa lógica era participação num *Logos* cósmico. [...] o nosso pensamento discursivo movia-se apenas ao nível da “Aparência”, e a “Realidade” deveria estar em qualquer outro lugar. E onde, senão, obviamente, no Absoluto? [...] mas não havia perigo de Aquilo fazer algo em nós. Estava “lá”. [...] Não havia coisa alguma a temer; melhor ainda, nada a obedecer»¹¹⁸.

A associação entre Deus e o Absoluto idealista mantém-se¹¹⁹, definindo-se melhor a fase Panteísta de Lewis. Ao mesmo tempo, Ralph Emerson¹²⁰, citado abundantemente em diversos

¹¹⁷ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 237. Trata-se do argumento da “vontade de viver”, tensão entre a dor do desejo e da necessidade, e o tédio da satisfação. O aniquilamento da vontade, que implica a morte, é a versão de Schopenhauer para a tese de Freud: libido (dor) – neurose (tédio). Por sua vez, o argumento de Bergson assemelha-se mais ao de Viktor Frankl. É bastante improvável que Lewis tivesse conhecido a logoterapia, mas as conclusões de um e outro são concordantes: Lewis descobre que os “anseios imortais” não podem ser um *wish-fulfilment* do adolescente que se aparta da fé, muito menos de desejos por “meninas castanhas” reprimidos, muito embora o puritanismo possa contribuir para a sua frustração existencial e levá-lo à luxúria. Durante a fase do *New Look* intelectual, Lewis adormece a busca de sentido, mas a experiência na I Guerra Mundial despertá-la-á. Só numa Ilha real é que John pode operar a sua «autotranscendência da existência humana»; é a tensão neodinâmica (poder-se-ia chamar escatológica?) que o leva a vencer a homeostasia da *Parrot Disease* zeitgeistheimiana. Para aprofundar esta tese, cf. V. FRANKL, *O Homem em Busca de um Sentido*, Lua de Papel – LeYa, Alfragide, 2012.

¹¹⁸ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 243-244.

¹¹⁹ Para desgosto de Lewis, ele mesmo estabelece uma analogia desta relação Sujeito-Objecto: se fosse possível um encontro entre Hamlet e Shakespeare, seria, certamente, iniciativa deste último (cf. C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 264).

¹²⁰ Ralph Waldo Emerson (1803-1882), filósofo e poeta dos Estados Unidos da América, importante pelo movimento Transcendentalista. Referindo-se a Emerson, Lewis afirma: «leio-o frequentemente, durante um estranho quarto de hora, e saio cheio de ideias novas. Cada frase é pesada: ele coloca em parágrafos o que outros, procurando o charme, expandem em ensaios ou capítulos inteiros. Ao mesmo tempo, a sua concentração frásica (*tense concentration*), torna-o doloroso de ser lido: ele não dá descanso. [...] parece-me admirável» (C. S. LEWIS, “Carta a Arthur Greeves: 12 de Setembro de 1918”, in *Collected Letters*, Vol. I, 398). Em Emerson encontramos uma filosofia do tipo Idealista e Panteísta, à luz da qual a natureza é descrita como a expansão de esferas concêntricas, ideia que poderá ter influenciado Lewis: «Aprendemos que Deus é; que ele está em mim; que todas as coisas são sombras dele. O idealismo de Berkeley é apenas uma cruel afirmação do idealismo de Jesus, e este é, novamente, uma crua afirmação de que toda a natureza é o rápido efluxo da bondade, executando-se e organizando-se a si mesma» (R. EMERSON, “Circles” in *Emerson’s Essays and Representative Men*, Collins’ Clear-Type Press, Londres, 1910, 183). Este autor apresenta também uma síntese da filosofia de Emanuel Swedenborg e a sua doutrina da Correspondência, abundantemente criticada em diversas obras de Lewis (cf. R. EMERSON, “Swedenborg; or the Mystic” in *Emerson’s Essays and Representative Men*, 420-454).

escritos de Lewis (ainda que não na autobiografia), pode ser tido como uma grande influência nesta etapa, sobretudo pela sua filosofia Transcendentalista. No entanto, como afirma Lewis, «o Idealismo pode ser discutido, e até sentido; mas não pode ser vivido»¹²¹ por desprezar a natureza teleológica da ética à qual Lewis se apegava. A abertura do Homem à existência de um mundo sobrenatural, necessário, transcendente e ético implica admitir a presença de uma entidade concreta, autora do movimento cósmico e legisladora: um Deus único e pessoal.

A descoberta do cristianismo é identificável no diálogo entre *John* e o *Father History*¹²². A peregrinação termina quando o personagem, seguindo pelo único caminho na encosta escarpada, chega ao fundo do desfiladeiro *Peccatum Adae* e encontra a *Mother Kirk*, abandonando-se *nella sua voluntate* e mergulhando num lago através do qual poderá passar para o outro lado do desfiladeiro e chegar à Ilha¹²³. Para um recém-converso ao Teísmo, procurar o modo concreto de se relacionar com Deus é uma necessidade. Para Lewis, havia duas possibilidades: o Cristianismo que já conhecia sobejamente; o Hinduísmo que conhecera, provavelmente, através da filosofia Transcendentalista de Emerson, e com o qual o seu pupilo Bede Griffiths se veio a apaixonar. Por isso afirma que,

«A questão já não era encontrar a única religião simplesmente verdadeira entre mil religiões simplesmente falsas. Era antes: “onde é que a religião atingiu a verdadeira maturidade? Onde é que as sugestões de todo o paganismo foram cumpridas, se é que o foram?”»¹²⁴

Por um lado, já vimos como a leitura de *The Everlasting Man*, de Chesterton, ajudou a clarificar a veracidade e historicidade do Cristianismo. Por outro, a religião verdadeira só poderia ser aquela onde o Mito se fizera Carne, Deus em Homem, onde os Evangelhos

¹²¹ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 264.

¹²² O eremita chamado Pai (*Father*) História. Cf. C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 164-171.

¹²³ Uma clara referência ao Baptismo.

¹²⁴ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 273.

apresentavam um Cristo numinoso¹²⁵. Um grande contributo foi o encontro com Tolkien e Dyson em Outubro de 1931, a partir do qual afirma que

«A história de Cristo é, simplesmente, um mito verdadeiro: um mito que trabalha em nós da mesma forma que os outros, mas com a tremenda diferença de que *este realmente aconteceu*: [...] as histórias Pagãs são Deus a expressar-se a Si próprio através das mentes dos poetas, usando as imagens que Ele aí encontra, enquanto o Cristianismo é Deus a expressar-se a Si mesmo através do que chamamos de “coisas reais”. Portanto, é *verdade*, não no sentido de ser uma “descrição” de Deus [...] mas no sentido de ser a maneira como Deus escolhe aparecer às nossas faculdades. As “doutrinas” que *tiramos* do verdadeiro mito são, portanto, *menos* verdade: são a tradução para os nossos *conceitos* e *ideias* daquilo que Deus já expressara numa linguagem mais adequada, aquela da encarnação, crucificação e ressurreição»¹²⁶.

O mesmo é dito a *John* pela voz ouvida a Oeste do desfiladeiro, quando afirma que

«As palavras de Wisdom também são mito e metáfora: mas como não se conhecem pelo que são, nelas, o mito escondido é mestre onde devia ser servo: e não passa de uma invenção humana. Mas esta é a Minha invenção, o véu sob o qual escolhi aparecer, desde o primeiro até agora. Para este fim criei os teus sentidos e a tua imaginação, para que pudesses ver a Minha face e viver. Como poderia ser senão assim? Não ouviste, entre os Pagãos, a história de Semele¹²⁷? Ou houve algum tempo, nalguma terra, em que os homens não sabiam que o milho e o vinho eram o sangue e o corpo de um Deus morrente e, mesmo assim, vivo?»¹²⁸

¹²⁵ Cf. C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 274.

¹²⁶ C. S. LEWIS, “Carta a Arthur Greeves: 18 de Outubro de 1931”, in *Collected Letters*, Vol. I, 977. O encontro já havia sido mencionado na carta anterior, datada de 1 de Outubro de 1931, e encontra-se registado na obra de Humphrey Carpenter referida, *The Inklings*. Perante o cepticismo de Lewis, Tolkien dirige-lhe um poema em defesa das narrativas fantásticas intitulado *Mythopoeia*. A ideia central do poema (o mitógrafo é um *sub-creator* e o *wish-fulfilment* uma falácia) só seria desenvolvida no famoso ensaio de Tolkien, *On Fairy Stories*, de 1947 (cf. J. TOLKIEN, “On Fairy Stories”, in *The Monsters and the Critics: and Other Essays*, HarperCollins Publishers, Londres, 2006, 109-161). Trata-se de uma verdadeira epifania e Lewis aplica o tema ao Cristianismo no ensaio de 1944, o «Mito fez-se Facto» (cf. C. S. Lewis, “Myth Became Fact” in *God in the Dock*, 54-60).

¹²⁷ Na mitologia grega, a mortal Semele (terra) pede para ver Zeus em todo o seu esplendor. Zeus, sabendo que isso levaria à morte de Semele, começa por se manifestar apenas em nuvens e trovões. Semele insiste e Zeus acaba por se manifestar, levando à morte de Semele. O mesmo acontece com Moisés (Ex 33, 18-23), mas neste “mito verdadeiro”, Deus só se mostrará plenamente em Jesus Cristo. Lewis, Tolkien e Dyson aprofundaram o tema da mitologia como verdadeira revelação divina, conceptualizando-o como uma espécie de *mythos spermatikos*.

¹²⁸ C. S. LEWIS, *The Pilgrim’s Regress*, 190.

Com a chegada ao destino de *John*, terminamos também o percurso filosófico e teológico ao longo dos primeiros anos da vida de Lewis, naquelas que são as suas relações com o mundo, o transcendente, Deus e Cristo.

2.3. Duas considerações de índole religiosa e sociopolítica

São ainda dignos de apreciação outros dois aspectos da vida de Lewis. Na alegoria é apresentada uma caricatura de três estilos de religiosidade. O primeiro corresponde aos três *Pale Men*¹²⁹, habitantes de *Tableland*¹³⁰, que se caracterizam pela rigidez e contra-romantismo. Destes, destaca-se o *Mr. Neo-Angular*: um escolástico puramente dogmático e abstrato, desprovido de humanidade e com tendência para o extremo-norte, para quem toda a comunicação com Deus deve ser feita exclusivamente através dos seus ministros¹³¹ – nada de Alegria ou *Sehnsucht*. O segundo estilo é o da religiosidade modernista: um progresso reformista que não adere a qualquer proposta, uma necessidade constante de reinterpretação, relativização e construção de “ideal” de Igreja, o *Mr. Broad*¹³² que habita o reino de *Naughtstown*¹³³ – tudo pela novidade. Um terceiro, diametralmente oposto ao anterior, é o parasita que vive do que outros disseram antes, importador de todas as ideias sem radicalidade existencial, um colecionador de respostas, o *Mr. Sensible* – tudo é ligeiro e inconsistente. A rebeldia lewisiana, longe de o aproximar de qualquer sistema organizado ou de o atirar para o relativismo, reage contra estas três perspectivas sociais e sintetiza-se num meio termo.

¹²⁹ Homens pálidos.

¹³⁰ «O Planalto (Tableland) representa *todos* os altos e estereis estados de mente, dos quais o Alto Anglicanismo parecia ser um – a maioria dos representantes que encontrei eram pessoas bastante ásperas, que se chamavam a si mesmos escolásticos, e pareciam ser inspirados mais pelo ódio à religião dos pais do que a qualquer outra coisa» (C. S. LEWIS, “Carta a Ir. Penelope, C.S.M.V.: 8 de Novembro de 1939”, in *Letters of C. S. Lewis*, 419).

¹³¹ Cf. C. S. LEWIS, *The Pilgrim’s Regress*, 112-113.

¹³² Cf. C. S. LEWIS, *The Pilgrim’s Regress*, 130-132.

¹³³ «*Naughtstow* é “um lugar que não é bom, de todo”» (C. S. LEWIS, *The Pilgrim’s Regress*, 12). O nome deriva, provavelmente, do inglês *naught* (nada) ou *naughty* (maldoso) e *town* (cidade).

A segunda consideração é de ordem ética, social e política. A vida de Lewis até à conversão dá-lhe uma excelente capacidade de introspeção, possibilitando percorrer mais facilmente o que na alegoria é a estrada central da virtude. Da mesma forma, torna-o apto para discernir os sinais dos tempos. O ponto mais a norte, onde *John* não se aventura, mas o companheiro *Vertue* sim, é o reino de *Cruel Island*, diametralmente oposto aos reinos de *Anthroposophia* e *Occultica*. Aí habitam *Savage* e seus vassalos, as subespécies de anões *Marxomanni*, *Mussolimini* e *Swastici*, que vivem segundo os princípios do Heroísmo, a Moral-Mestre e a Violência¹³⁴. No prefácio à terceira edição, Lewis apresenta uma chave de leitura: tudo o que é nocivo ao Homem é simbolizado tanto mais a Sul ou a Norte conforme o dano que provoca. Desta forma, os polos

«são males iguais e opostos, continuamente fortalecidos e tornados plausíveis pela crítica que fazem um do outro, [que] entram em nossa experiência em muitos níveis diferentes. [...] Os habitantes do Norte são homens de sistemas rígidos, sejam cépticos ou dogmáticos, Aristocratas, Estóicos, Fariseus, Rigoristas, membros inscritos e selados de “Partidos” altamente organizados. Os sulistas são, por natureza, menos definíveis; almas moles (*boneless*) cujas portas se abrem dia e noite a quase todos os visitantes, mas sempre com o maior acolhimento para aqueles [...] que oferecem algum tipo de intoxicação. O delicioso sabor do proibido e do desconhecido atrai-os com atração fatal; o desvanecer de todas as fronteiras, o relaxamento de todas as resistências, sonhos, ópio, escuridão, morte e o retorno ao útero. Todo sentimento é justificado pelo simples facto de que é sentido: da mesma forma, para um nortenho, todo sentimento é suspeito. Uma seletividade arrogante e apressada baseada nalguns [conceitos] limitados *a priori* corta-o das fontes da vida. Em teologia também há um norte e um sul. [...] Um exagera a distinção entre a Graça e a Natureza em uma pura oposição e, vilipendiando os níveis mais elevados da Natureza (a verdadeira *praeparatio evangelica* [...]) dificulta o caminho àqueles que querem entrar. O outro faz desaparecer a distinção, adula a simples bondade para se pensar que é caridade, e optimismos vagos ou panteísmos para se pensar que são Fé, e abre caminho [...] para a apostasia. Os dois extremos não coincidem com o Romanismo (ao norte) e o Protestantismo (ao sul). Barth

¹³⁴ Os conceitos de Heroísmo, de Thomas Carlyle, a Moral-Mestre, de Friedrich Nietzsche, e a Violência, de Georges Sorel, são algumas das bases dos sistemas fascistas e nacional-socialistas que emergiam no tempo de Lewis. Daí que os anões tenham nomes derivados de Marx (comunistas russos), Mussolini (fascistas italianos) e Suástica (nazis).

seria melhor colocado entre meus Homens Pálidos, e Erasmus encontrar-se-ia em casa com o Mr. Broad.»¹³⁵

Além disso, «os males opostos, longe de se equilibrarem, agravam-se mutuamente»¹³⁶. Podemos observar como ao longo da história da Europa, o resultado da oscilação entre os extremos do Norte e do Sul foi catastrófico: no início de 1933, ano da primeira publicação do *The Pilgrim's Regress*, Hitler começara a tomar o controlo da Alemanha. Dez anos depois, no prefácio à terceira edição, Lewis considera esse tempo como sendo predominantemente do Norte, por isso afirma que

«São dois grandes poderes “do Norte” que se estão rasgando um ao outro no Don¹³⁷ [...]. Mas a questão é complicada, pois o sistema rígido e implacável dos nazis tem no seu centro elementos “do Sul” semelhantes a pântanos; e quando a nossa época é “sulista”, é-o excessivamente.»¹³⁸

Até 1963, Lewis ainda viveu o suficiente para começar a presenciar as revoluções sociais da segunda metade do século XX e advertir para o rumo que os acontecimentos apontavam¹³⁹.

¹³⁵ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 10. Lewis refere-se ao teólogo suíço, Karl Barth. Embora não se sabendo com precisão a que escritos alude, certo é que Lewis afirma: «[os cristãos] têm lido todos um homem terrível chamado Karl Barth, que parece o oposto de Karl Marx» (C. S. LEWIS, “Carta ao irmão: 18 de Fevereiro de 1940”, in *Letters of C. S. Lewis*, 435-436).

¹³⁶ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 11.

¹³⁷ Batalha de Estalinegrado, junto ao rio Don, entre os Nazis e os Sovietes, que terminou com a rendição das forças alemãs a 2 de Fevereiro de 1943.

¹³⁸ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 11.

¹³⁹ Numa entrevista dada poucos meses antes de morrer (7 de Maio de 1963), Lewis afirma: «Trato este desenvolvimento [obscenidade na literatura] como um sintoma, um sinal de uma cultura que perdeu a fê. O colapso moral segue o colapso espiritual. Olho para o futuro próximo com grande apreensão» (cf. C. S. LEWIS, “Cross-Examination”, in *Christian Reunion and Other Essays*, 81-94).

3. Temas centrais nas obras de C. S. Lewis

Depois de termos visto de forma breve o percurso biográfico e intelectual de Lewis, estamos capacitados para identificar alguns dos temas presentes na maioria das suas obras. Não se trata aqui de fazer uma lista exaustiva de cada um nem de os analisar em detalhe, mas apenas de expor sucintamente aqueles que, pela sua natureza e recorrência, parecem ser os mais importantes. Ao fazer uma revisão sistemática da escatologia nalgumas das suas obras, veremos novamente estes temas, que ficam apresentados aqui como chave de leitura.

3.1. Morte

Um pouco por todo o *corpus* lewisiano o tema da morte é bastante recorrente. Não se trata do acto de falecer nem de um sentido personificado, de capa preta e foice. O falecimento da mãe, quando Lewis tinha apenas dez anos de idade, marcam certamente a sua visão da morte: quanto entra no quarto e sabe imediatamente que é para ver “aquilo”, significa que “ela” não está ali para ser vista. Também por influência da literatura mitológica e de ficção científica descobre que, no instante em que o corpo desliga as suas funções biológicas, a pessoa entra numa dimensão que não pertence a este mundo. Assim, a morte adquire, para o jovem, um significado de passagem: «o VIDENTE (*the SEEING ONE*) sai para a impensável alegria e felicidade, onde os olhos aborrecidos e sem sentido do mundo apenas vêem destruição e morte»¹⁴⁰. Com este sentido transcendente, Lewis encara a questão da morte humana com um horizonte de eternidade, como um evento necessário para entrar no mundo novo. Não é uma

¹⁴⁰ C. S. LEWIS, “Carta a Arthur Greeves: 26 de Setembro de 1914”, in *Collected Letters*, Vol. I, 71. Lewis escreve, referindo-se à obra *The Door in the Wall*, de H. G. Wells, cuja imagem da porta que se atravessa para um novo mundo pode ter sido inspiração para *The Chronicles of Narnia*.

mera circunstância das criaturas mortais, e muito menos um fatalismo niilista; antes um lugar, essencialmente escatológico e verdadeiramente humano, um Novíssimo.

Nos escritos de natureza ensaística, sobretudo nos mais tardios, a reflexão teológica é já bastante avançada, marcada por uma fé firme na vida eterna, desenvolvendo-se especialmente do ponto de vista da *Communio Sanctorum*. A morte é apresentada como um *eschata*, que pode, no entanto, em certa medida, ser atravessada em ambas as direções. Em *A Grief Observed*, uma compilação de reflexões acerca da morte de Joy Davidman, mais do que pensar no evento em si, Lewis concentra-se na relação com a falecida esposa. Em sentido lato, descreve-se uma ligação entre os vivos e os mortos de índole intelectual mais que emocional: a experiência de «uma sociedade, uma comunhão de inteligências puras»¹⁴¹.

Esta relação entre os mortais e a eternidade (não apenas os defuntos) tem lugar numa experiência transcendental, para a qual Lewis apresenta duas características. Estas deverão ser consideradas se quisermos fazer uma leitura teológica mais completa.

3.2. Alegria (*Joy*) e Desejo (*Sehnsucht*)

Nem sempre é fácil distinguir quando é que o autor se refere realmente à morte ou a um vislumbre da eternidade. Por exemplo, em *The Last Battle*, o leão *Aslan* tem de explicar aos demais personagens que todos eles morreram¹⁴²; ao contrário, em *The Great Divorce*, o peregrino do Céu descobre, apenas no fim, que tudo era um sonho. A experiência da visão do Céu (e do inferno) é descrita frequentemente com os mesmo termos do evento da morte.

¹⁴¹ C. S. LEWIS, *A Grief Observed*, 74-75. A experiência que faz da falecida esposa é muito semelhante à que William Wordsworth faz da filha, descrita no poema *Surprised by Joy* (1812) e que dará o título à autobiografia de Lewis.

¹⁴² Talvez um leitor adulto perceba certamente que, durante o apocalipse de *Narnia*, passar à direita do leão e atravessar a porta do estábulo para chegar a um prado verdejante, seja uma imagem da morte. A certeza é abalada quando os pais de alguns personagens, que se encontravam em *Inglaterra* e não em *Narnia*, aparecem no mesmo cenário. Mas para uma criança, é necessário que seja o leão a explicar.

Em suma, aqueles a quem de alguma forma é levantado o véu da morte provam a Setentrionalidade: um espaço «frio, amplo, severo, pálido e remoto»¹⁴³, a que se segue a consolação da «quente luz do dia, o céu azul acima deles, flores a seus pés, e o riso nos olhos de Aslan»¹⁴⁴ e, no final, a insatisfação¹⁴⁵.

Esta dinâmica é abundantemente designada por Lewis como Alegria (*Joy*). São momentos que aparecem sem aviso, vêm de uma profundidade de séculos, são inefáveis sensações de «“enorme êxtase” de Éden (dado o total, antigo sentido de “enorme”)¹⁴⁶ e, da mesma forma que aparecem, dissipam-se. «A Alegria é distinta não apenas do prazer em geral, mas mesmo do prazer estético. Tem de ter a punhalada, a pancada, o inconsolável anseio (*longing*)»¹⁴⁷. Ademais, esta experiência não é grosseira e forte como aquela que a leitura das obras de ficção científica suscitava, «voraz, como uma luxúria, [...] psicológica, não espiritual»¹⁴⁸. «A Alegria não é um substituto para o sexo; o sexo é, frequentemente, um substituto para a Alegria»¹⁴⁹.

Por outras palavras, além de ser nitidamente distinta de outros prazeres, a Alegria requer *Sehnsucht*. Lewis duvida de que «alguém que já a tenha provado, [...] alguma vez a trocasse por todos os prazeres do mundo»¹⁵⁰. Esta não é imanente, mas transcendente. A experiência de Alegria «nunca está em nosso poder e o prazer geralmente está»¹⁵¹, «nunca é uma posse, [mas] sempre um desejo por algo anterior no tempo ou mais longe no espaço ou ainda “prestes a ser”»¹⁵².

¹⁴³ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 18.

¹⁴⁴ C. S. LEWIS, *The Chronicles of Narnia: The Last Battle*, HarperCollins Publishers, Nova Iorque, 2005, 195.

¹⁴⁵ Lewis refere como detestava voltar do mundo fantástico para o real, devido à divergência entre ambos, como «cada visita da Alegria deixara, por momentos, o mundo comum num deserto – “o primeiro toque da terra era de morte”» (C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 209). Recordemos as palavras de São João da Cruz ao “voltar” do êxtase: «vivo sem viver em mim / e de tal maneira espero / que morro porque não morro» (JOÃO DA CRUZ, *Obras completas*, Edições Carmelo, 2005, 6ª edição, 73).

¹⁴⁶ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 16. Enorme, do latim *ex norma*.

¹⁴⁷ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 82.

¹⁴⁸ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 39.

¹⁴⁹ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 197.

¹⁵⁰ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 18.

¹⁵¹ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 18.

¹⁵² C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 89.

Sendo a Alegria um desejo, Lewis constata que «o desejo não se volta para si mesmo, mas para seu objecto [...]. Todo o valor residia naquilo de que a Alegria era o desejador». Por essa razão, a Alegria não é um estado da mente ou do corpo, mas antes «uma estrada que [mesmo na mais profunda solidão] conduz para fora do *self*, um comércio com algo que se autoproclama totalmente objectivo»¹⁵³ e que tem valor apenas de sinalização, na medida em que aponta o caminho para «algo outro e exterior»¹⁵⁴, para Deus.

Toda esta descrição revela-se importante pois dá a conhecer como o *Sehnsucht*, em Lewis, coincide com a Esperança escatológica. Esta servirá de mote para as acções dos mortais e para a relação destes com a eternidade, experimentada ainda na terra, por muitos dos personagens nas fantasias do autor¹⁵⁵.

3.3. Imagens de outros mundos

Ao ler as obras de C. S. Lewis, sobretudo as de ficção e fantasia, deparamo-nos com muitas descrições de outros mundos. Trata-se de um tema recorrente no romantismo fantástico que muito influenciou o nosso autor. Desde planetas distantes a mundos ocultos e sobrenaturais, aos quais se chega através de formas mirabolantes, os personagens dos contos lewisianos devem percorrer sempre um certo caminho para chegar ao lugar que lhe está destinado desde sempre.

Para Lewis, a relação entre os mundos não é, regra geral, meramente accidental, já que todos foram criados por Deus, ou pela figura que O representa, e são o destino último da narrativa. A dimensão escatológica da *peregrinatio vitae* é bastante marcada em quase todas as obras de Lewis: em *The Chronicles of Narnia*, trata-se do país de *Aslan*, a montanha para onde

¹⁵³ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 257.

¹⁵⁴ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 276.

¹⁵⁵ Um exemplo, a que voltaremos mais adiante, que ilustra bem o sentido escatológico da Alegria e do Desejo é a afirmação do unicórnio *Jewel* após entrar na eternidade: «esta é a terra que procurei toda a minha vida, apesar de nunca a ter conhecido até agora» (C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 211).

vão todos aqueles que, no juízo final, olham para o Leão e o amam; em *The Pilgrim's Regress*, a Ilha que desperta o anseio em *John* é, na verdade, a Montanha do Landlord vista de longe; em *The Great Divorce*, o viajante deve aceitar ser guiado do *Vale da Sombra da Vida* até às montanhas distantes de onde o sol está prestes a nascer. O personagem reconhece o mundo onde chega como o seu destino por encaixar nele perfeitamente, como uma «chave para destrancar uma das portas na casa com muitas moradas»¹⁵⁶. Estas imagens não são fruto da imaginação de Lewis, mas colhidas da literatura bíblica¹⁵⁷.

O mesmo se passa com as representações do Céu e do inferno. Contudo, deve notar-se que não há qualquer simetria na relação destes: o que existe num, só existirá no outro de forma analógica, ou não existirá de todo. Nas narrativas que se referem aos Novíssimos, é importante manter esta premissa: o que existe no Céu não se opõe ao inferno. Este último, longe de se apresentar como um lugar de não-ser, é antes um estado onde se perdeu qualquer manifestação de ser, uma existência caótica, sem qualquer solidez. Lewis apresenta sempre estes mundos metafísicos revestidos de materialidade, e aplica-lhes os atributos celestiais e infernais: o inferno é de tal forma débil e reduzido que poderia ser engolido por um inseto celeste sem que este sentisse qualquer gosto, «é mais pequeno que um átomo *deste* mundo»¹⁵⁸.

Assim, os mundos são classificados como reais ou arreais (e não irrealis), conforme o grau de semelhança com a realidade última da qual procedem, *i.e.*, do Criador e do Céu. Apesar da categorização, não se pode dizer que os mundos ocupem posições exclusivas na escala: *Narnia* não é mais nem menos real que *Inglaterra*, simplesmente representa uma dimensão diferente do universo de Lewis.

¹⁵⁶ C. S. LEWIS, *The Problem of Pain*, William Collins, Londres, 2012, 152.

¹⁵⁷ «Quem poderá subir à montanha do Senhor» (Sl 24, 3); «guia-me por caminhos rectos... ainda que atravesse vales tenebrosos» (Sl 23, 4); «na casa de meu Pai há muitas moradas» (Jo 14, 2); «sou morena, mas formosa» (Ct 1, 5); «o Vale de Acor será como porta de esperança» (Os 2, 17).

¹⁵⁸ C. S. LEWIS, *The Great Divorce: A Dream*, HarperSanFrancisco, Nova Iorque, 2001, 138.

Ainda neste contexto, devemos assinalar que apesar da imagética abundante e detalhada que Lewis faz das realidades metafísicas, o próprio autor adverte que a linguagem é sempre analógica e o leitor não deverá nunca repousar na imagem em si. As narrativas não têm sequer o intuito de ser especulativas nem de ser «uma nova fatia do inteligível»¹⁵⁹. Por mais que as mestrias linguísticas, poéticas e prosaicas permitam imprimir nas mentes dos leitores alguma percepção, o mesmo autor reconhece a inefabilidade das realidades últimas, para quem ainda se encontra neste nosso mundo. Assim, mesmo o que se assemelha mais a uma entrada no Céu, termina com a asserção da incapacidade descritiva: «enquanto Ele falava, não mais lhes parecia como um leão; mas as coisas que começaram a acontecer depois disso eram tão grandes e belas que não as posso escrever»¹⁶⁰.

Após percorrermos o itinerário intelectual e espiritual de Clive Staples Lewis, e de termos apresentado de forma concisa alguns dos motivos teológicos centrais da sua vida e obra, estamos habilitados para aprofundar cinco excertos das obras que consideramos mais relevantes para um estudo e compreensão da escatologia lewisiana. Teremos sempre presente como chaves de leitura os temas da Alegria, da relação entre a terra e o Céu, e da matéria gloriosa.

¹⁵⁹ C. S. LEWIS, “Carta a Cecil Harwood: 28 de Outubro de 1926”, in *Collected Letters*, Vol. I, 671.

¹⁶⁰ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 227-228.

CAPÍTULO II

A OBRA DE CLIVE STAPLES LEWIS: OS TEXTOS DA ESCATOLOGIA

Para aprofundar o estudo de alguns temas da escatologia presente nas obras de Clive Staples Lewis, devemos começar por selecionar, de entre a vasta bibliografia, quais os textos que melhor descrevem os objectos apresentados no capítulo precedente, sobre os quais a nossa investigação incide: a Esperança escatológica, os Novíssimos e a relação entre este mundo e o próximo.

Sendo o *corpus* lewisiano demasiado extenso para espaço disponível nesta dissertação, e dado que nem tudo concerne à escatologia, postas de lado as questões de crítica textual e recursos estilísticos linguísticos, que critérios podemos ter em consideração na restrição das fontes? Primeiro, optamos por selecionar aquelas que ilustram fenomenologicamente as realidades celestes. Um segundo parâmetro será escolher aqueles textos que referem alguma interface entre a física e a metafísica, tal como entendida por Lewis. Por fim, para que o estudo seja suficientemente completo, devemos incluir obras dos vários géneros do autor.

Assim, selecionamos os seguintes trechos, apresentados por ordem cronológica: a parte final da alegoria autobiográfica *The Pilgrim's Regress* (1933), do capítulo V do Livro IX em diante; toda a narrativa fantástica *The Great Divorce* (1945); a versão aumentada do sermão *Transposition* (apresentado em 1944 e aumentado em 1961); os capítulos XIV a XVI da coletânea de ensaios teológicos *Miracles* (1947); e os capítulos finais, XIV a XVI, do último volume de *The Chronicles of Narnia: The Last Battle* (1956).

O restante do *corpus* será certamente muito útil para iluminar ou dissipar alguma dúvida que surja no decorrer do estudo, mas por agora bastará um resumo alargado das obras ou capítulos selecionados sobre os quais a análise à escatologia de Lewis recairá. No final, teremos material suficiente para uma análise sistemática dos temas.

1. *The Pilgrim's Regress* (1933)

No capítulo precedente examinámos com profundidade as partes que se referem explicitamente à vida de Lewis e ao percurso filosófico de união entre o objecto desejado e o sujeito do desejo, nas circunstâncias do autor. Agora, mostraremos alguns conteúdos dos capítulos finais que possam ser interpretados de um ponto de vista fenomenológico, tendo como chave de leitura uma possível antropologia e cosmologia escatológica.

Na segunda metade do capítulo V do Livro IX, o autor relata como, após o baptismo do personagem principal, *John* e *Vertue* saem da terra e encontram as florestas verdes de além do desfiladeiro *Peccatum Adae*, onde se podem ouvir o farfalhar das folhas das árvores e o canto dos pássaros. Aí são recebidos na companhia de milhares de outros peregrinos, de todos os tipos, incluindo *Reason*, que agora lhes fala constantemente e não em momentos intermitentes. Todos se dirigem para o extremo Oeste do mundo, onde chegam, pela manhã, às praias brancas e ao mar: «um lugar muito antigo, guardado muitas milhas dentro do silêncio de florestas; um lugar que, de alguma forma, permanece antes no início do mundo»¹⁶¹.

Todos permanecem junto à margem a olhar para Oeste. *John* consegue ver a Ilha, de onde o vento sopra trazendo o cheiro doce e rarefeito dos pomares e da maresia. A dor e o desejo do primeiro avistar da Ilha, descritos no início da obra como selvagens, orgulhosos, solitários e secretos, aparecem agora misturados com a humildade, doçura, simplicidade caseira, tristeza das sepulturas e frescura matinal; medo e esperança. O capítulo termina afirmando-se que, para *John*, «a Ilha deveria ser diferente dos seus desejos, e de tal modo diferente que, se ele a tivesse conhecido, não a teria procurado»¹⁶².

No capítulo VI introduz-se um novo personagem, nascido na Montanha, chamado *Slikisteinsauga*, «porque a sua visão era tão nítida (*sharp*) que a visão de quem viajasse com

¹⁶¹ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 191.

¹⁶² C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 191.

ele seria aguçada pela sua companhia»¹⁶³. *John* pergunta se é daquela praia que se toma o barco para a Ilha, mas o guia mostra a coincidência desta com a Montanha a Este, porque o mundo é redondo e eles deram a volta.

O condutor explica que para lá chegar é necessário fazer a viagem toda para trás e atravessar o riacho no limite da *Puritania*. *Vertue* afirma que ao atravessar a água e a terra do *Peccatum Adae* já lhe parecia ter atravessado o ribeiro. *Slikisteinsauga* esclarece que na Montanha chamam ao riacho de Morte e que os peregrinos o encontrarão várias vezes ao longo da vida, e parecerá até que o atravessaram, até que passem definitivamente.

Ao regressar a casa, todo o mundo parece diferente, e essa descrição começa no início do Livro X: uma estrada estreita e recta estende-se ao longo de todo o mundo, desde o lugar onde primeiro tinham encontrado a *Mother Kirk*; de um lado, penhascos com gelo e névoa; do outro, pântanos e selvas que se afundam imediatamente; além dos penhascos e dos pântanos avistam-se nuvens pretas e os árticos onde habita *Enemy*.

No capítulo II começam as exposições dos países por onde passou *John*, mas agora sem qualquer semelhança, vistos como realmente são: «os teus olhos estão mudados. Agora não vês nada a não ser realidades»¹⁶⁴. O primeiro é *Dialectica*, com a solidez humana que os personagens aparentavam ter, mas que apenas herdaram de outros tempos¹⁶⁵.

¹⁶³ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 192.

¹⁶⁴ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 199.

¹⁶⁵ Por exemplo, no regresso, *John* apercebe-se que o *Mr. Sensible* estava perto de ser um não-ente, apesar do seu vasto conhecimento e aparência de solidez intelectual. «Toda aquela solidez», disse o Guia, “pertencia, não a ele, mas aos seus predecessores na casa. Havia uma aparência de temperança, mas vinha de Epicuro. Havia uma aparência de poesia, mas vinha de Horácio. Um traço de antigas dignidades Pagãs pairava na casa – era de Montaigne. O seu coração parecia quente, por um momento, mas o calor era emprestado de Rabelais. Era um homem em farrapos e remendos, e quando lhe tiraste o que não era dele, o restou era nada”» (C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 199). O capítulo tem o próprio título de *The Synthetic Men*, termo aprendido provavelmente de Tolkien: «Certa vez comentou comigo que [...] nós, naturalmente, que vivemos em uma dieta padrão internacional (diariamente podemos ter farinha canadiana, carne inglesa, aveia escocesa, laranjas africanas e vinho australiana) somos realmente seres artificiais que não têm nenhuma ligação (excepto sentimental) com qualquer lugar na terra. Somos homens sintéticos desenraizados. A força das colinas não é nossa» (C. S. LEWIS, “Carta a Arthur Greeves: 22 de Junho de 1930”, in *Collected Letters*, Vol. I, 909).

Nos capítulos III e IV, é descrita a natureza do inferno. *John* avista uma ilha de salgueiros no meio dos pântanos, onde se sentam homens suspirantes cobertos de mantos pretos. É o que resta de *Wisland*, onde os habitantes «mantêm vivo e puro o desejo profundo da alma»¹⁶⁶ sem nunca o chegarem a realizar: «é a sua desgraça, viver para sempre em desejo sem esperança»¹⁶⁷, uma condenação que infligem a si mesmos. O guia chama a este estado de *Limbo*, e Lewis, no subtítulo, compara-o à misericórdia de Deus para com o desespero filosófico.

O guia revela-se incapaz de compreender o sofrimento humano, já que não é essa a sua natureza. Afirma ainda que o desejo sem esperança cai em falsas satisfações, e que algumas almas o seguem de livre vontade até regiões mais fundas que o buraco negro. *John* conclui que «mesmo o querer (*the wanting*), apesar de ser também dor, é mais precioso do que qualquer outra coisa que experimentamos»¹⁶⁸. Daí se deduz que o inferno seja uma escolha livre e consciente: Deus assume o risco de que os seres livres comam as maçãs da Montanha.

Da descrição do inferno no capítulo IV, destacam-se duas características: é irreversível, pois as maçãs produzem a «vontade vermiculada»¹⁶⁹ de comer mais, até que se torne impossível uma cura; seria expansivo e disforme em si mesmo, se Deus não agisse para o travar. Por isso o guia canta como «Deus, na sua misericórdia, fez fixas as dores do Inferno. Para que a miséria possa ser detida, [...] fez limites eternos, e ordenou que suas ondas não inchassem»¹⁷⁰. Na reflexão que se segue, acrescenta que

«Um buraco negro é escuridão fechada, limitada. [...] o mal é físsiparo e nunca poderia, em mil eternidades, encontrar uma maneira de prender a sua própria reprodução. Se pudesse, já não seria mal: pois Forma e Limite pertencem ao bem. As paredes do buraco negro são o torniquete na ferida através da qual a alma perdida sangraria até à morte que ela nunca atingiria»¹⁷¹.

¹⁶⁶ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 200.

¹⁶⁷ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 200.

¹⁶⁸ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 200.

¹⁶⁹ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 203. Vermiculada, do latim *vermicule*, cheio de larvas.

¹⁷⁰ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 201.

¹⁷¹ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 203.

No capítulo V, o guia revela que os três *Pale Men* são uma manifestação de *Superbia*, filha de *Enemy*, descrita como uma criatura de pele e osso e olhos flamejantes, que canta um poema, orgulhosa, sobre como se libertou da imundice da carne através da ascese e mortificação rigorosas. O guia adverte para o erro da insensibilidade, excesso de temperança que pretende anular a dimensão corporal, e, parafraseando o hino litúrgico *Te Deum*, de como isso contraria a ordem natural assumida pelo Filho do *Landlord*: «Tu, assumindo o Homem para o libertar, não tiveste horror do útero da Virgem». O guia acrescenta que a encarnação do Filho é um caso especial por ser «arquetipo»¹⁷² da criação, e que toda a terra, apesar de impura e corrompida, se exprimiu através dos lábios de *Lady*,

«que falou e agiu em nome de tudo o que carrega (*for all that bears*), na presença de tudo o que gera (*of all that begets*): por este país diante (*as against*) das coisas a Este e Oeste: pela matéria diante (*as against*) da forma e a paciência diante (*as against*) da agência»¹⁷³.

A carne não pode ser desprezada, por muito maculada que esteja, já que se faz representar pela humildade da Senhora diante de Deus, adquirindo alguma pureza natural.

No capítulo VI, destacamos três temas. Primeiro, o declinar do ensino do paganismo clássico leva os habitantes do Norte não só a *Ignorantia*, como também a buscar no progresso científico e histórico a solução para as necessidades materiais mais imediatas. A razão está em que a literatura pagã antiga, impregnada do desejo de eternidade inato ao Homem, apontava-o para novas realidades supramundanas e motivava a buscar a Ilha, coisa que já não acontece nos

¹⁷² C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 205.

¹⁷³ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 205. A expressão *as against* pode assumir vários sentidos: em oposição a, como contrariedade de, em contacto com, na proximidade de. Na primeira parte da frase, parece que Lewis se aproveita da ambiguidade: primeiro, para enfatizar o facto de *Lady* falar diante de, em nome de, à frente de todas as criaturas, mesmo as mais pervertidas a Este e Oeste; segundo, que fala contra essas realidades corrompidas. Na segunda parte da frase, emprega-se a mesma expressão para indicar que o seu discurso faz a união entre realidades matéria-forma, repouso-acção. Esta última pode adoptar uma leitura em favor da carne, contra o discurso de *Superbia*, e no contexto da explicação do guia, pode referir-se à união hipostática de Cristo. A referência a Maria, mãe de Jesus, é explicitada pela paráfrase do *Magnificat* de Lc 1, 46-55.

ignorantes. Segundo, que aqueles que fogem para o Norte se tornam anões, manifestando uma mutação física proporcional à distância a que os seres se encontrem da estrada principal. Em terceiro, que a evolução tecnológica, além de bastante falível e inútil, acabará por desaparecer. O canto do guia, no final do capítulo, é um hino de esperança e confiança na Providência Divina: no final de cada uma das três sextilhas, que descrevem o mundo coberto de florestas metálicas e maquinaria, sem a beleza do verde e do som dos pássaros ou da luz do sol, o poeta fecha com três dísticos em chave de ouro:

«Quando Adão comeu a maçã irrevogável, / vistas além da morte a ressurreição dos mortos. [...] Quando Israel desceu para o Egito, / designastes tanto o cativo como a saída. [...] Mesmo que aplanem as montanhas e sequem o mar, / mudaríeis, como se Deus fosse um deus?»¹⁷⁴

No capítulo VII é apresentada uma descrição dos efeitos de *Luxuria*. Destacamos apenas estas palavras de Lewis: «não significa apenas prazer proibido, mas perda de unidade humana»¹⁷⁵. No caminho, os Homens avistados por *John* padecem de um vício que lhes transforma os membros dos corpos em vermes, à medida que bebem de uma taça de vinho¹⁷⁶.

No último capítulo, a narrativa rapidamente evolui de um sentimento de alegria pueril para tristeza, quando *John*, ao avistar a casa paterna, descobre que já todos morreram e ele mesmo deverá atravessar o riacho definitivamente. Não é dada qualquer descrição do cenário além do ribeiro, pois o pensamento mortal falha e o narrador apenas vê trevas.

Lewis termina com uma reflexão poética sobre a vida e a morte humana, onde transparece ainda um sentimento de angústia, sofrimento e encarceramento, consequências de uma condição divina apegada ao contingente. Assim, *John* canta sobre a conversão moral como os

¹⁷⁴ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 208.

¹⁷⁵ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 209.

¹⁷⁶ Os vermes como símbolo da luxúria são uma imagem recorrente nas obras de Lewis. Interessa-nos expor esta ideia porque mais adiante veremos a transformação que estes desejos humanos sofrem na escatologia.

«breves anos curaram a ferida que fora / destapada, [...] Acreditei, louco, que ultrapassara a ferroada local e única. [...] Mas Vós, Senhor, destes ao Homem / a trela e o tormento do particular [...] que incorpora e torna amarga, e transforma toda a água doce dos espíritos em alma adstringente. [...] Deuses somos, Vós o dissestes: e pagamos caro»¹⁷⁷.

O sentimento de esperança que surge nos personagens não é ainda definitivo, não tem como objecto um bem futuro, e assemelha-se mais a um conformismo para com o *post-mortem* desconhecido: a linguagem manifesta fastídio e pessimismo em relação ao mundo e às circunstâncias contingentes da vida humana.

Todavia, o novo credo de Lewis é apenas o início do aprofundar da vivência da fé cristã, cingindo-se ainda à dimensão ético-moral. Mesmo identificando-se uma certa esperança escatológica, o regresso do peregrino sintetiza apenas o combate espiritual e não uma entrada no Céu, como ocorre noutras obras. Com a conversão, a visão de Lewis sobre a vida adquire um sentido sobrenatural, mas as questões últimas ainda se restringem à Montanha, à casa do *Landlord* e ao buraco negro.

Este último, o inferno, cuja natureza é sobejamente traçada, está ainda associado analogicamente aos sofrimentos experimentados nesta vida. As marcas da liberdade e permanência que se deduzem do texto referem-se, provavelmente, mais ao vício moral que à condenação eterna, mesmo que a primeira aponte para a segunda.

Quanto aos outros *éschata*, sobretudo o Céu, o texto não assinala uma imagem clara. Dessa ausência de qualquer experiência de beatitude além da Alegria, percebemos como a vida cristã e a participação na vida da Igreja (o caminhar ao longo da estrada da *Mother Kirk* e a luta contra os dragões de *Enemy*, a Norte e a Sul) ainda se limitam a um culto simbólico e a uma conduta ético-moral tendencialmente heterónoma. A solução só será dada pelas ilustrações das

¹⁷⁷ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 220.

paisagens ultraterrenas, das realidades celestes e dos personagens que as experimentam nas obras posteriores, à medida que o próprio autor siga a sua *peregrinatio vitae*.

2. *Transposition* (1944)

De entre os muitos escritos e alocuções de Lewis, destacamos um sermão proferido a 28 de Maio de 1944 na capela do Mansfield College, Oxford, por ocasião da festa do Pentecostes. O texto reveste-se de importância, não apenas pela originalidade do conteúdo, mas sobretudo pelo acrescento feito em 1961. Esta clarificação necessária denota a grande preocupação do autor pelo tema: «a continuidade entre coisas que são admitidas como naturais e coisas que são, alegadamente, espirituais»¹⁷⁸, designada por Transposição.

O mote para a reflexão é o episódio pós-pascal em que os apóstolos, reunidos em cenáculo, recebem o Espírito Santo e começam a falar várias línguas (*cf.* Act 2, 1-12). São Paulo explicará o fenómeno da *glossolalia* na primeira Carta aos Coríntios (*cf.* 1Cor 14).

No entanto, antes de considerar a relação Natural-Espiritual, Lewis procura uma analogia que inclua diferentes níveis de Natureza. Desta feita, o autor descobre nos fenómenos sensoriais, que se referem a objectos emocionais, a manifestação de uma continuidade entre o corpo e a mente. Além da correspondência entre os dois polos, a finalidade das emoções dá sentido às sensações, pelo que afirma que

¹⁷⁸ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory: And Other Essays*, HarperSanFrancisco, Nova Iorque, 2001, 94. O tema da vida gloriosa começa a desabrochar em certo momento da vida de Lewis, e está já bem sedimentado em 1941 (*cf.* “The Weight of Glory”, in *The Weight of Glory*, 25-46). Optamos por expor o *Transposition*, pois, ao estreitar o objecto de estudo, permite-nos compreender melhor as obras seguintes.

«[a vibração interna no estômago] não é apenas um sinal de alegria ou angústia: torna-se o que significa. Quando a alegria assim flui para os nervos, esse transbordar é a sua consumação; quando a angústia assim flui, esse sintoma físico é a coroação do horror»¹⁷⁹.

Com esta argumento, Lewis pretende afirmar que uma realidade superior (a vida emocional) corresponde a uma inferior (a sensibilidade), sendo «mais rica, mais variada, mais subtil»¹⁸⁰. Assim, a relação entre um sistema rico e um pobre não pode ser de um-para-um, de contrário não se poderiam expressar todas as realidades do primeiro¹⁸¹. No ensaio seguem-se diversos exemplos de Transposição: a tradução entre duas línguas, a escrita fonética com alfabetos simples, a adaptação de uma peça de música orquestral para piano, a arte do desenho tridimensional numa folha de papel¹⁸².

A primeira observação de Lewis ao seu conceito de Transposição é que a discrepância entre uma instância e outra faz que a compreensão da realidade expressa pelo meio inferior só seja possível a quem conheça, ao menos em certa medida, o meio superior. Seguindo um dos exemplos anteriores, afirma que

«a versão para piano significa uma coisa para o músico que conheça a partitura original para orquestra, e outra coisa para um homem que simplesmente a ouve como uma peça de piano. Mas o segundo homem estaria numa desvantagem ainda maior se nunca tivesse ouvido outro instrumento que não o piano»¹⁸³.

Uma segunda constatação é que a transposição entre o sistema rico e o pobre deve tratar-se de uma relação não apenas «simbólica, mas sacramental»¹⁸⁴. No primeiro modo há uma

¹⁷⁹ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 98.

¹⁸⁰ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 98.

¹⁸¹ Lewis teria já rejeitado a correspondência unívoca num outro contexto, na crítica à Antroposofia. Cf. n. 114.

¹⁸² Este último exemplo assemelha-se à sátira *Flatland: A Romance of Many Dimensions*, do autor inglês Edwin Abbott, publicado em 1884 (cf. E. ABBOTT, *Flatland: uma aventura em muitas dimensões*, trad. Helder Pereira, Assírio & Alvim, Lisboa, 2006).

¹⁸³ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 100.

¹⁸⁴ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 102.

completa descontinuidade, ultrapassada apenas por regras convencionais, como por exemplo entre os caracteres escritos e as palavras faladas; no segundo, «a coisa significada, está realmente presente de certo modo»¹⁸⁵, tal como os raios de luz desenhados numa imagem que fazem brilhar a tela, ou a emoção que «desce corporalmente [...] até à sensação e digere-a, transforma-a, transubstancia-a, de modo que o mesmo tremor nos nervos é gozo ou é agonia»¹⁸⁶.

Depois deste preâmbulo, Lewis volta-se novamente para a relação entre a Natureza e o Espírito. Das duas observações anteriores, o autor recorda, por um lado, que os elementos da vida natural devem estar presentes, de algum modo, na vida espiritual, por outro, que esta Transposição só pode ser compreendida por quem se abeira da questão partindo de cima, e não de baixo como fariam os materialistas: «o homem bruto nunca pode, por análise, encontrar algo além de luxúria no amor»¹⁸⁷.

Sabemos que, de modo confuso, as actividades naturais apontam para a um desejo espiritual; temos um certo conhecimento empírico do sistema sobrenatural que se transpõe em nós. Mas «as coisas espirituais são discernidas espiritualmente»¹⁸⁸, segundo o mesmo Espírito Santo que as opera, não se confundindo a contemplação com a mera introspecção. Assim, Lewis afirma ser horrível a tentativa de descobrir a condição espiritual através de análise introspectiva,

«que revela, na melhor das hipóteses, não os segredos do espírito de Deus e do nosso, mas as suas transposições no intelecto, emoções e imaginação, e na pior das hipóteses pode ser o caminho mais rápido para a presunção ou o desespero»¹⁸⁹.

¹⁸⁵ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 102.

¹⁸⁶ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 103.

¹⁸⁷ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 104.

¹⁸⁸ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 105.

¹⁸⁹ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 106-107.

Ao longo das páginas seguintes surge o acrescento redigido em 1961¹⁹⁰. Não se sabe o motivo pelo qual Lewis introduziu estes parágrafos no meio do texto original. Certo é que o sermão original, apesar de proferido ainda durante a II Guerra Mundial, não tem grande matiz escatológica, contrariamente a outros da mesma época¹⁹¹. Por isso, o autor pode ter visto o texto original como aquém das suas expectativas por tornar o Céu credível. O amadurecimento pessoal dos 17 anos seguintes acabou por se manifestar na afirmação de que

«a doutrina da Transposição fornece, para a maioria de nós, um pano de fundo muito necessário para a virtude teologal da Esperança. Apenas podemos esperar o que desejamos. O problema é que qualquer [...] noção do Céu que podemos formar é forçada a negar, desse estado, a maioria das coisas que a nossa natureza deseja. [...] Envolve perpétuas negações: não há comida, bebida, sexo, movimento, alegria, eventos, nem tempo nem arte»¹⁹².

Contra essa ideia negativa, Lewis coloca a Visão Beatífica como a satisfação que «supera infinitamente a realidade das negações»¹⁹³. Em contraste com algumas das obras anteriores, a antropologia presente é menos moralista: a visão de Deus não anula a Natureza, mas sim aperfeiçoa-a. Onde o pensamento moderno separa o natural do sobrenatural, a Transposição une. Por isso afirma que

«esta fantasia sombria subjaz frequentemente no nosso uso de palavras como “santo” ou “puro” ou “espiritual”. Não podemos permitir que isso aconteça [...] Temos de acreditar – e em algum grau imaginar – que todas as negações serão apenas o lado inverso do cumprimento, [...]

¹⁹⁰ Poderá parecer anacrónico apresentar o acrescento de 1961 nesta secção, não respeitando a ordem cronológica. Não sabemos realmente quais as motivações de Lewis para o fazer. Longe de incluir argumentos novos, pela sua tonalidade positiva e interpretação escatológica, o apêndice ajuda a clarificar o exposto em *The Great Divorce* (de alguma forma a Transposição acontece já), bem como o que se seguirá em *Miracles* e *The Last Battle* (a Transposição realizar-se-á plenamente no fim dos tempos).

¹⁹¹ Veja-se, por exemplo, os ensaios *Learning in War-Time*, de 22 de Outubro de 1939, ou *The Weight of Glory*, de 8 de Junho de 1941 (cf. C. S. LEWIS, *The Weight of Glory*, 25-63).

¹⁹² C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 107.

¹⁹³ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 108.

precisamente da nossa humanidade, não da nossa transformação em anjos nem a absorção na Divindade»¹⁹⁴.

Desta forma, a negação, a *kénōsis*, torna-se um verdadeiro sacrifício e permite alcançar um nível superior, nesta realidade concebida com vários andares. Para explicar em que medida a doutrina da Transposição pode ajudar a explicar a glorificação humana, Lewis constrói um conto, bastante semelhante à alegoria platónica da Caverna. Na narrativa lewisiana, uma mulher grávida é presa numa masmorra sem visibilidade para o exterior, apenas com um caderno e um lápis. Quando o filho nasce, a mãe procura instruí-lo acerca do mundo através de desenhos. A certa altura, dá-se uma crise na criança, quando a mãe lhe explica que a realidade fora da prisão não tem os contornos do lápis. O narrador explica que

«as linhas, pelas quais ele imaginava [o mundo], foram-lhe negadas. Ele não tem qualquer ideia daquilo de que [...] as linhas eram uma mera transposição. A criança ficará com a ideia de que o mundo real é, de alguma forma, menos visível que os desenhos da mãe. Na realidade, faltam-lhe linhas, porque é incomparavelmente mais visível»¹⁹⁵.

Da mesma forma que na alegoria, também conosco. No início do ensaio, Lewis explicava como as mesmas sensações manifestavam diversas emoções. Agora, adianta que as nossas experiências naturais são fenómenos da vida nova, transposta; o Homem velho é a projeção do Homem Novo: «se [as sensações, emoções e imaginação] desaparecerem na vida ressuscitada, desaparecerão apenas como as linhas de lápis desaparecem da paisagem real»¹⁹⁶.

Tal como os vislumbres do pintor, descritos em *The Great Divorce*, provinham do Céu e eram contemplados nas paisagens terrestres, também as «bênçãos celestes, por Transposição, são incarnadas durante esta vida, na nossa experiência temporal»¹⁹⁷. Por outro lado, «se a carne

¹⁹⁴ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 108-109.

¹⁹⁵ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 110.

¹⁹⁶ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 111.

¹⁹⁷ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 111.

e o sangue não podem herdar o Reino, não é por serem demasiado sólidos, brutos, distintos, “ilustres com ser”. São demasiado frágeis, transitórios, fantasmagóricos»¹⁹⁸. Com esta afirmação termina o acrescento de 1961, e o que se segue pertence novamente ao texto original.

Nos parágrafos sucessivos, Lewis indica quatro lugares de aplicação da Transposição. Primeiramente, distingue a sua doutrina de uma certa corrente evolucionista, que se pode resumir na expressão: «as paisagens reais entram nas pinturas, não que as pinturas irão um dia brotar em árvores e erva reais»¹⁹⁹. O acto de comer não evolui para o sacramento da Eucaristia, mas «a Realidade Espiritual, que existia antes de haver criaturas que comessem, dá ao acto natural um novo significado»²⁰⁰.

Em segundo lugar, a Transposição pode ajudar, analogicamente, a compreender a Encarnação: Deus não se converte em Homem, mas assume a Natureza carnal, tal como a emoção assume e eleva a sensação. A «humanidade, permanecendo ela mesma, não é apenas contada como (*counted as*), mas atraída (*drawn into*)»²⁰¹ à Divindade. Lewis reconhece, no entanto, que esta reflexão pode ser já demasiado ousada.

Terceiro, o materialismo permanecerá enquanto a realidade não for abordada de forma catabática, começando na instância superior que dá significado à inferior. Para o Homem bruto, o «mundo é todo facto e nenhum significado. [...] Ignorar voluntariamente o sentido e concentrar-se no facto, terá sempre a mesma plausibilidade»²⁰².

¹⁹⁸ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 111. Relembramos que este trecho do sermão é posterior ao *The Great Divorce*, razão pelo qual remetemos esta afirmação para os Fantasmas do conto que, como veremos adiante, não podiam chegar à Montanha sem aquela transformação por que passam no *Vale da Sombra da Vida*.

¹⁹⁹ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 112. É precisamente este fenómeno que encontramos no conto *Leaf by Niggle*, de Tolkien: o pintor esforça-se exaustivamente por pintar as folhas de uma árvore que visualiza na sua imaginação, mas morre antes de conseguir completar a pintura. Mais tarde encontra a mesma árvore no Céu, perfeitamente definida e gloriosa (cf. J. TOLKIEN, “A Folha de Niggle”, in *As aventuras de Tom Bombadil e outras histórias*, 6ª ed., Europa-América, Mem Martins, 2002, 147-167).

²⁰⁰ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 112.

²⁰¹ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 113.

²⁰² C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 114.

Por fim, Lewis aplica a tese ao corpo ressuscitado. A Transposição aproxima o éctipo do arquétipo. Assim, da mesma forma que uma gravura bem desenhada de neve provoca frio a quem a vê, também na ressurreição da carne, a experiência sensorial poderá adquirir uma nova expressão, «pela incrível inundação dessas mesmas sensações que agora temos com um significado, uma transvaloração da qual não temos aqui qualquer palpíte»²⁰³.

Neste texto, Lewis limita-se a expor a doutrina da Transposição, referindo a sua possibilidade, mas sem aprofundar o modo como uma realidade superior se manifesta na inferior. Esse será o objecto de estudo nas obras seguintes, embora já manifestado, pelo acrescento de 1961.

3. *The Great Divorce* (1945)

No ano seguinte à pregação de *Transposition*, Lewis procura ilustrar a sua tese. Num estilo semelhante ao primeiro texto analisado, a obra é composta por um conto visionário, no qual o narrador, em sonho, é levado a visitar o inferno, o purgatório e o Céu. A história apresenta a mesma estrutura de outros textos de natureza semelhante, ao estilo da *Divina Commedia*, de Dante Alighieri.

A verdadeira motivação para a composição textual é exposta no prefácio. Inspirado nas visões de Emanuel Swedenborg, William Blake escrevera sobre uma relação de casamento entre o Céu e o inferno, *The Marriage of Heaven and Hell*²⁰⁴. Lewis propõe-se mostrar como tal união é impossível, já que a realidade oferece ao Homem escolhas opções antagónicas: o mal não evolui para ser tornar bem, a escolha pelo bem pode implicar deixar para trás «a mão

²⁰³ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 115.

²⁰⁴ Cf. C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, vii.

direita e o olho direito»²⁰⁵. Nesta perspectiva, a vida desenrola-se como uma árvore de decisões e não como o fluxo de um rio. Mesmo ao nível biológico, o sujeito amadurece da unicidade para a diversidade – poder-se-ia dizer, da imperfeição da potência à perfeição do acto. Um erro no percurso não se corrige evoluindo no mesmo caminho, mas voltando atrás, quando tal é possível. Para entrar no Céu não se podem guardar

«nem sequer os mais pequenos e íntimos souvenirs do inferno. [...] Qualquer Homem que alcance o Céu descobrirá que o que foi abandonado não foi perdido: o núcleo do que ele realmente procurava, mesmo nos seus desejos mais depravados, estará lá, acima das expectativas»²⁰⁶.

Além da incompatibilidade absoluta entre estes dois *éschata* – Céu e inferno –, a obra apresenta também muitas imagens de grande utilidade para uma reflexão sobre as realidades e os corpos celestes. Lewis reconhece bastante mérito à fonte da sua teoria sobre materialidade gloriosa, embora saliente que não se aplicava de modo algum ao mesmo objecto: na história *The Man who Lived Backwards*, de Charles Hall, o personagem principal, ao viajar para trás no tempo, vê-se incapaz de deformar a matéria e manipular objectos, por o passado ser absolutamente inalterável²⁰⁷.

O conto tem início numa cidade cinzenta e sem beleza, na qual o personagem principal²⁰⁸ vagueia «por ruas igualmente medianas (*mean streets*), sempre debaixo de chuva e sempre no

²⁰⁵ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, viii. Referência a Mt 5, 29-30.

²⁰⁶ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, viii-ix.

²⁰⁷ Lewis escreve: «Primeiro, devo reconhecer a minha dívida a um autor cujo nome me esqueci e que li há muitos anos numa revista Americana muito colorida, que eles chamam “Scientification”. A qualidade indobrável e inquebrável da minha matéria celeste foi-me sugerida por ele, embora usasse a fantasia para um propósito diferente e muito engenhoso» (C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, ix-x). O autor a que se refere é Charles Hall, cujo conto foi publicado na revista britânica (e não americana) *Tales of Wonder*, em 1938 (cf. C. HALL, “The Man Who Lived Backwards”, in D. ANDERSON, *Tales Before Narnia: The Roots of Modern Fantasy and Science Fiction*, Ballantine Books, Nova Iorque, 2008, 283-300).

²⁰⁸ No capítulo IX percebe-se como o personagem principal é o próprio Lewis, quando no diálogo com o George MacDonald celeste afirma: «procurei dizer como uma certa tarde gelada na estação de Leatherhead, quando comprei um primeiro exemplar de *Phantastes* (tendo então cerca de dezasseis anos), foi para mim o que a primeira visão de Beatriz foi para Dante: “Aqui começa a Vida Nova”» (C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 66). Sobre o episódio de Leatherhead, cf. C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 206-209.

crepúsculo do ocaso. O tempo parecia ter parado naquele triste momento»²⁰⁹. As únicas pessoas visíveis são as que aguardam na paragem do autocarro voador, e que progressivamente a vão abandonando, conforme desistem da espera pelas mais diversas razões. No mesmo lugar, os telhados das casas espalham-se «ininterruptamente tanto quanto a vista alcançava»²¹⁰. A cidade cresce ao ritmo das desavenças entre os habitantes, que em menos de vinte e quatro horas se movem para zonas a «distâncias Astronómicas»²¹¹, deixando progressivamente mais ruas vazias: «os mais antigos vivem a milhões de milhas»²¹² da paragem do autocarro. Um importante contributo desta descrição é o facto de apresentar noções de espaço e de tempo diferentes daqueles que os habitantes experimentam na Terra, antes de chegarem à cidade cinzenta.

Outro aspecto a destacar é a natureza intelectual dos objectos na cidade cinzenta. Para os habitantes construírem casas, basta pensarem²¹³; para satisfazer todas as necessidades, só precisam de imaginar os bens que desejam²¹⁴. Todavia, tudo é de fraca qualidade, sugerindo uma certa falsidade material nos produtos, por oposição às «mercadorias *reais*»²¹⁵ que se encontram no lugar de destino do autocarro. A negação da materialidade contra uma perspectiva espiritualista, por parte de autores contemporâneos de Lewis, cristaliza-se na afirmação de que

«é espantoso como essas superstições primitivas ainda permanecem. [...] Não há qualquer farrapo de evidência de que este crepúsculo alguma vez se tornará noite. Houve uma revolução na opinião sobre esse assunto nos círculos mais cultos [...]. Todos os pesadelos fantasiosos dos nossos antepassados estão a ser varridos. O que vemos agora nesta meia-luz suave e delicada é a promessa da alvorada: a lenta viragem de uma nação inteira para a luz. [...] E essa paixão pelas

²⁰⁹ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 1. O adjectivo *mean*, associada a *streets*, pode significar a medianidade das ruas, como também a malvadez, pobreza, fealdade.

²¹⁰ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 5.

²¹¹ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 11.

²¹² C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 11.

²¹³ Cf. C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 10.

²¹⁴ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 13.

²¹⁵ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 13. Até dentro de casa chove, porque os telhados não são *reais* e apenas dão um sentimento de protecção e segurança para quando cair a noite.

coisas “reais” de que o nosso amigo fala é apenas materialismo. É retrógrado! Terreno (*Earth-bound*)! Uma ânsia por matéria. Mas nós vemos esta cidade espiritual – porque apesar de todos os seus defeitos, é espiritual – como uma creche, na qual as funções criativas do homem, agora liberto das obstruções da matéria, começam a experimentar as suas asas»²¹⁶.

O autocarro em si, é celeste, maravilhoso, «ardente de luz dourada, colorido heraldicamente»²¹⁷, guiado por um motorista de aparência angelical, luzente, «de aspecto autoritário e aparente vontade de cumprir o seu trabalho»²¹⁸. Com a aproximação ao destino, o veículo «flutuando no puro vácuo»²¹⁹ torna-se mais luminoso e as cores lamacentas da cidade são substituídas pelo azul brilhante. «Não havia terras, nem sol, nem estrelas à vista: apenas o abismo radiante. [...] uma frescura deliciosa»²²⁰. A claridade é apresentada como cruel e dolorosa, reveladora dos rostos «desfigurados e desvanecidos»²²¹ dos passageiros que então se reconhecem como Fantasmas.

O destino do autocarro é apresentado como um prado verde-esmeralda, fresco como uma aurora de Verão, no cimo de um penhasco que desce vertical até ao abismo, com características de uma dimensão espacial ilimitada e extraterrena. O sentimento do personagem principal é de uma livre e perigosa exposição ao ambiente circundante. Com a chegada ao destino advém, portanto, o primeiro confronto entre os passageiros e a planície. Para reforçar a imagética literária, Lewis faz uso do contributo de Charles Hall. O narrador refere que

«[Os passageiros eram] manchas com forma de Homens. [...] a erva não se dobrava sobre os seus pés: nem as gotas de orvalho eram perturbadas. [...] Os Homens eram como sempre foram [...] a luz, a erva, as árvores, é que eram diferentes: feitas de alguma substância diferente, muito mais sólida que as coisas no nosso país, que os Homens eram fantasmas por comparação. [A flor que

²¹⁶ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 16. O contexto geral é a da crítica lewisiana à teologia espiritualista e heterodoxa da *Low Church* Anglicana, ilustrada pelo monólogo do personagem *Intelligent Man*.

²¹⁷ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 3.

²¹⁸ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 4.

²¹⁹ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 17.

²²⁰ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 17.

²²¹ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 17.

o personagem tenta arrancar do chão] era dura, não como madeira ou ferro, mas como diamante. Havia uma jovem e macia folha de faia [...] mais pesada que um saco de carvão»²²².

Novamente, o imaginário de Lewis liga-se intimamente às imagens bíblicas para descrever o Céu²²³. Do prado, o personagem principal pode avistar ao longe «um grande banco de nuvens ou uma cadeia de montanhas»²²⁴, onde existem «cidades montanhosas empoleiradas em cumes inacessíveis»²²⁵, nos quais «a luz pairava no seu topo: daí se inclinava, projetando longas sombras por trás de todas as árvores na planície»²²⁶.

Analogamente à cidade cinzenta, a temporalidade deste novo espaço não coincide com passagem cronológica de acontecimentos, antes com a mudança no estado de ser dos Fantasmas. Apesar do devir espacial e ontológico dos personagens, o espaço circundante é imutável, «a promessa do nascer do sol permanecia imóvel»²²⁷ numa aurora eterna.

O resto da história descreverá o processo de ajuste dos seres ao meio envolvente contrastante, de como a materialidade fraca e informe que os compõe se irá gradualmente harmonizar com aquele lugar. Quando o personagem se afasta para explorar, desenvolve-se a descrição do lugar: «relva, dura como diamantes [...] como rocha enrugada»²²⁸. Do mesmo modo, o rio de água verde-clara cristalina, tão suave como o Tamisa, mas ligeiro como um riacho na montanha²²⁹, apresenta uma materialidade forte, quando comparado com o do Fantasma. O personagem pode, assim, caminhar sobre a sua superfície lisa e fria sem se afundar, embora seja arrastado: «a água, embora [...] sólida, não era o menor em movimento rápido (*not*

²²² C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 20-21.

²²³ Como referimos na secção 3.3. do Capítulo I.

²²⁴ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 23.

²²⁵ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 23.

²²⁶ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 23.

²²⁷ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 23.

²²⁸ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 25.

²²⁹ Cf. C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 33.

the less in rapid motion)»²³⁰ e a espuma assemelha-se a pedras²³¹. Ainda no âmbito do esboço espacial, Lewis coloca o personagem junto a um lago «pequeno e pulsante, para o qual, de sobre rochas multicolores, jorrava uma cascata»²³² que provocava um ruído titânico que não poderia ser ouvido por alguém na Terra.

O conflito entre o personagem e o espaço vai sendo progressivamente ultrapassado, à medida que a sua sensibilidade aceita a natureza desta nova realidade e começa a «receber impressões que por norma excediam a sua capacidade»²³³. No decorrer da história torna-se claro como a mutação é proporcional ao tempo passado no prado e à aproximação às montanhas.

Após o choque com o espaço, dá-se um símile confronto com os habitantes. À chegada, os Fantasmas encontram-se com seres angelicais, as Pessoas Sólidas, cuja missão é acolhe-los e convence-los a seguir até às montanhas. A vinda destes anfitriões é precedida por «uma bruma ligeira e um odor doce»²³⁴ da erva e do orvalho e o som dos passos que fazem estremecer a terra. «Alguns estavam nus [mas] não pareciam menos adornados, as vestes não disfarçavam [...] a grandeza massiva dos músculos e a radiosa maciez da carne»²³⁵, sendo impossível definir as idades. Vivem apenas para chegar mais perto das montanhas, mas interrompem a jornada e retrocedem ao prado na expectativa de salvar algum Fantasma²³⁶. Regra geral, ao longo do conto, percebe-se como as Pessoas Sólidas tiveram uma relação terrena com o respetivo personagem que acolhem.

O convite das Pessoas Sólidas é sempre o mesmo: abnegação e seguimento, tornar-se como criança²³⁷. Até ao final do conto, após longos diálogos, quase todos os Fantasmas rejeitam

²³⁰ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 44.

²³¹ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 45.

²³² C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 45-46.

²³³ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 46.

²³⁴ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 23.

²³⁵ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 23-24.

²³⁶ Cf. C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 74.

²³⁷ Cf. C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 41. Referência a Mt 18, 3.

a solicitação. Neste contexto, emergem traços de uma teologia escatológica de matriz menos ético-moral, como os referidos na obra anterior.

A ideia chave consiste na retroactividade do bem e do mal, que plenamente desenvolvidos no Céu ou no inferno respetivamente, influem sobre o presente. Do mesmo modo, a vida na Terra antecipa os estados de salvação ou condenação finais. Por isso, o anfitrião do personagem principal – o que MacDonald é para Lewis – afirma que aquele lugar se designa por *Vale da Sombra da Vida ou da Morte* (*Valley of the Shadow of Life / of Death*) e não é ainda o *Céu Profundo* (*Deep Heaven*). Assim, aquela viagem é apenas um *Refrigerium* para os que decidem voltar à cidade cinzenta, a cidade cinzenta é o inferno para os que não querem de lá sair e apenas um Purgatório para os que entrarem no Céu. Do mesmo modo, MacDonald afirma como

«não só este vale, mas todo o seu passado terreno terá sido o Céu para os que são salvos. Não apenas o crepúsculo naquela cidade, mas também toda a sua vida na terra, será então vista pelos condenados como tendo sido o Inferno. [...] O passado do homem bom começa a alterar-se a ponto de os seus pecados perdoados e sofrimentos recordados assumirem a qualidade de Céu: o passado do homem mau conforma-se à sua maldade e é preenchido apenas com tristeza»²³⁸.

Ainda neste sentido, podemos destacar a referência à visita de Jesus à mansão dos mortos, após a Sua morte na cruz, quando «todos os momentos que já foram ou virão a ser, estavam lá, ou estão, presentes no momento da Sua descida»²³⁹.

MacDonald continua explicando que «o inferno é um estado de espírito»²⁴⁰, mas «o Céu é a própria realidade»²⁴¹, indicando assim que a matéria, criada por Deus e por isso boa, tem qualidade ontológica, tanto mais real quanto mais próxima do Criador; ao passo que o mal

²³⁸ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 69.

²³⁹ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 139-140.

²⁴⁰ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 70.

²⁴¹ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 70.

metafísico não tem qualidade de ser, reduzindo-se ao estado espectral, e não um anti-bem.

Analogicamente, afirma que

«o bem bate nos condenados incessantemente, como as ondas sonoras batem nos ouvidos dos surdos, mas não o podem receber. Têm os punhos e dentes cerrados, e os olhos bem fechados. No início não quererão, no fim não poderão abrir as mãos às dádivas, nem a boca ao alimento, ou os olhos para ver»²⁴².

Com o intuito de materializar o tema, MacDonald apresenta a ilustração da borboleta, para reforçar a qualidade do bem do «menor de todos no Céu»²⁴³, diante da fraqueza do mal do maior de todos no inferno, sobre o qual afirma ser

«mais pequeno do que uma pedrinha do vosso mundo terreno, mas ainda menor que um átomo deste mundo, o Mundo Real. Se [a borboleta celeste] engolisse todo o inferno, o inferno não seria grande o suficiente para causar qualquer mal ou ter qualquer sabor»²⁴⁴.

Na reflexão antropológica, não é só ao corpo material que Lewis dá importância nesta obra. O agir humano global não pode ser compreendido sem a influência das potências sensitivas internas, nomeadamente a imaginação. É neste contexto que se podem identificar, no julgamento do passageiro pintor²⁴⁵, outros elementos da relação entre o Céu e a Terra. O anfitrião Sólido acusa-o de preferir o objecto da sua fantasia à fonte do qual o objecto procede, de desejar mais a arte do Senhor do que o Senhor da arte, dizendo-lhe que

²⁴² C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 139.

²⁴³ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 138. Referência a Mt 11, 11.

²⁴⁴ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 138.

²⁴⁵ Ao longo da narrativa são apresentados diversos personagens, cada um com uma característica particular a ser julgada: um homem que tentar encher os bolsos com maçãs do Céu, um pintor que deseja continuar a pintar no Céu, uma mãe que procura o falecido filho, um homem que carrega um lagarto ao ombro, um gigante que segura um anão por uma trela, entre outros.

«quando pintavas na terra – pelo menos nos primeiros dias – era porque captavas vislumbres do Céu nas paisagens terrestres. O sucesso das tuas pinturas devia-se ao facto de permitir a outros ter os vislumbres. [...] É daqui que as mensagens eram enviadas»²⁴⁶.

O pintor acaba por se condenar, à semelhança da mãe que deseja o filho mais que a Deus, a tal ponto de preferir tê-lo consigo no inferno a deixá-lo ficar sozinho no Céu²⁴⁷, e de muitos outros Fantasmas que progressivamente regressam ao autocarro com o espectro diminuído ou irreconhecível. No entanto, apesar do tom catastrófico do conto, nem todos os personagens se condenam.

Aos que se salvam, Lewis acrescenta-lhes algumas mutações físicas, mesmo neste vale de pré-eternidade. Como ilustração das renovações das realidades terrestres em celestes, o autor apresenta o episódio do espectro, «negro e oleoso»²⁴⁸, que carrega ao ombro um lagarto que lhe sussurra ao ouvido, tentando convencê-lo a abandonar o local. Por vontade sua e acção do anjo que o acompanha, deixa que o lagarto seja queimado e morra, transformando os dois. O narrador descreve como

«se tornavam mais sólidos, o braço e o ombro de um homem. [...] mais brilhantes e mais fortes, as pernas e as mãos. O pescoço e a cabeça dourada materializaram-se, [...] um homem realmente a completar-se – um homem imenso, nu, pouco menor que o Anjo. [...] Ao mesmo tempo, alguma coisa parecia acontecer ao Lagarto. [...] surgiu o maior garanhão jamais visto, branco como prata mas com crinas e cauda de ouro. [...] A Natureza ou Arquinatureza daquela terra rejubilava por ter sido mais uma vez dominada, e portanto consumada»²⁴⁹.

²⁴⁶ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 83. Anteriormente, em 1941, Lewis já apresentara este conceito, ao escrever: «Um cientista pode argumentar que, dado que a maioria das coisas que chamamos de belas são inanimadas, não é surpreendente que não reparem em nós. Isso é, obviamente, verdade. Não é dos objectos físicos que falo, mas daquele algo indescritível do qual eles se tornam, momentaneamente, os mensageiros» (C. S. LEWIS, “The Weight of Glory”, in *The Weight of Glory*, 40).

²⁴⁷ Cf. C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, XI.

²⁴⁸ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 106.

²⁴⁹ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 111-113.

Parafrazeando São Paulo, MacDonald afirma que o Homem «é semeado corpo natural, é erguido corpo espiritual»²⁵⁰, acrescentando que «a carne e o sangue não podem vir para as Montanhas. Não porque sejam demasiado viçosas, mas porque são demasiado fracas»²⁵¹. O conto termina com o nascer do sol, que coincide com o acordar do personagem principal. Envolto no canto de *Maranathá* de toda a floresta e seus habitantes, o fictício Lewis vislumbra apenas a projeção dos raios solares, a aurora «que aniquila o Tempo com flechas de ouro e afugenta todas as formas espectrais»²⁵². «A luz, como blocos sólidos, de arestas e peso intoleráveis, caiu estrondosamente»²⁵³ sobre a sua cabeça, acordando-o do sonho.

Além das temáticas ilustradas, podemos observar como Lewis faz uso de uma adjetivação que só analogicamente se pode aplicar a estas realidades: a solidez da água e da erva, ou as quinas da própria da luz, só podem ser entendidas num contexto de uma realidade forte em confronto com a condição de fraqueza actual.

São ainda de notar dois temas. Primeiramente, tal como a companhia do guia *Slikisteinsauga* aguçava a visão de *John*, no *The Pilgrim's Regress*, também a permanência no *Vale da Sombra da Vida* qualifica o corpo dos defuntos, não em sentido puramente espiritual, mas no contexto de uma antropologia integral, para que o corpo entre também no Céu. Segundo, ao acrescentar a ideia da retroatividade, possibilita-se uma leitura positiva e global do mundo e da história, e não apenas aquela fatalista e pessimista, meramente ético-moral, da alegoria anterior. A relação real entre os diversos mundos deverá ser objecto de estudo mais adiante, conforme o pensamento de Lewis também evolua.

²⁵⁰ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 70. Referência a 1Cor 15, 44.

²⁵¹ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 114.

²⁵² C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 145.

²⁵³ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 145.

4. *Miracles* (1947)

Numa forma e contexto radicalmente diferentes, Lewis apresenta uma reflexão eminentemente filosófica acerca da possibilidade da existência de milagres. A obra começa por definir os termos do debate: *Naturalismo* e *Sobrenaturalismo*. Após demonstrar a possibilidade de uma metafísica, argumentando que a razão transcende a carne, mostra como esse Facto sobrenatural (o pensamento) tem o poder de interferir na Natureza (o cérebro), que aparece nesta obra como sinónimo de matéria física. Por fim, o autor preocupar-se-á com a categorização e explicação de alguns milagres de Cristo, à luz das suas próprias premissas.

Visto não se tratar do âmbito do nosso estudo, deixaremos de lado toda a secção introdutória correspondente à crença de Lewis no *Sobrenaturalismo*. Acreditamos que o conhecimento elementar de uma metafísica cristã será suficiente para compreender toda a segunda secção da obra. Assim, abordaremos sobretudo o último capítulo onde se trata da categoria dos milagres da Nova Criação.

Começando por definir os dois grupos de fenómenos milagrosos, Lewis afirma que

«cada milagre escreve-nos, em letras pequenas, algo que Deus já escreveu ou escreverá, em letras demasiado grandes para serem notadas, ao longo de toda a tela da Natureza. [...] Quando reproduzem operações que já vimos em larga escala, são milagres da Antiga Criação; quando se concentram naquelas que ainda estão para vir, são milagres da Nova»²⁵⁴.

Os fenómenos extraordinários que interessam para uma possível escatologia lewisiana, os milagres da Nova Criação, são ainda subdivididos em três categorias: de Domínio sobre o inorgânico; de Regressão; de Aperfeiçoamento ou Glorificação²⁵⁵. Segundo Lewis, estes

²⁵⁴ C. S. LEWIS, *Miracles: A Preliminary Study*, Collins, Londres, 2012, 219.

²⁵⁵ C. S. LEWIS, *Miracles*, 219.

prodígios são eminentemente escatológicos, a antecipação de realidades vindouras ou, como afirma,

«o antegozo de uma Natureza que ainda está no futuro. A Nova criação está apenas invadindo. [...] O Capitão, o precursor, está já em Maio ou Junho, apesar de os Seus seguidores na terra ainda viverem nas geadas e ventos leste da Antiga Natureza»²⁵⁶.

Primeiramente, Lewis afirma que estes milagres não podem ser compreendidos sem ter presente os eventos da Ressurreição e Ascensão de Cristo. Em defesa de uma antropologia integral cristã, o autor refuta as teses espiritualistas que negam a importância da carne do Ressuscitado, que aparece aos seus discípulos e interage com o meio ambiente, comendo e bebendo com eles. Depois da Páscoa, afirma Lewis,

«um modo totalmente novo de ser surgiu no universo. O corpo que vive neste novo modo é, e não é, como o corpo que os Seus amigos conheceram antes da execução. Relaciona-se diferentemente com o espaço e provavelmente com o tempo, mas de modo nenhum está separado da relação com eles»²⁵⁷.

Ainda em defesa de uma certa literalidade nos relatos da Ascensão, Lewis declara que uma entidade objectiva e material, como a do Corpo Ressuscitado que se empenha em demonstrar uma continuidade com o próprio corpo morto, deve ir para algum lugar e não apenas desaparecer como um fantasma. Qualquer outra interpretação «seria nada mais que a reversão ou o desfazer da Encarnação»²⁵⁸.

Os milagres da Nova Natureza estão pré-ordenados, e de alguma forma antecipam, a experiência da Ressurreição. Por esse motivo, só podem ser compreendidos em retrospectiva,

²⁵⁶ C. S. LEWIS, *Miracles*, 230-231.

²⁵⁷ C. S. LEWIS, *Miracles*, 241.

²⁵⁸ C. S. LEWIS, *Miracles*, 240.

numa hermenêutica tipológica dos próprios eventos extraordinários. Nesta interpretação, Lewis enquadra três momentos que manifestam o novo modo de existência: Jesus e Pedro caminhando sobre as águas (cf. Mt 14, 22-33) classifica-se como um milagre de Domínio sobre o inorgânico; a ressurreição de Lázaro (cf. Jo 11, 38-44) trata-se de um milagre de Regressão; a Transfiguração de Jesus no Tabor (cf. Mc 9, 2-8) é definida como um milagre de Glorificação.

De acordo com o relato de Mateus, Jesus aproxima-se da barca dos apóstolos, fustigada pelo vento, caminhando sobre as águas. Chamando Pedro, este dirige-se do mesmo modo para junto do Mestre mas, após alguns passos, afunda-se. O motivo indicado no Evangelho é a falta de fé. Segundo Lewis, neste milagre «vemos as relações entre o espírito e a Natureza alteradas»²⁵⁹, de tal forma que a Natureza obedece aos espíritos²⁶⁰, logo que «estes se tenham tornado totalmente obedientes à sua fonte»²⁶¹. Caminhar sobre as águas não se trata de um acto de magia. Esta «surge do desejo do espírito finito de obter esse poder sem pagar o preço»²⁶² de submeter-se a Deus, contrário à ordem natural. Mas longe de se aniquilar, a Natureza da água é «aperfeiçoada pela servidão»²⁶³ e dominada pelo Criador, antecipando-se a realidade futura da Nova Criação.

O milagre da ressurreição de Lázaro acontece quando Jesus trás de volta à vida o seu amigo, estando este sepultado há vários dias. «Isto implica rodar para trás um filme que sempre vimos ser rodado para a frente»²⁶⁴. Lewis caracteriza a matéria como entrópica, em constante devir da ordem para o caos. «Na morte, a matéria que era orgânica começa a esvair-se no

²⁵⁹ C. S. LEWIS, *Miracles*, 245.

²⁶⁰ Como se pode ler no Apêndice A da mesma obra, o termo *espírito* designa o «elemento relativamente sobrenatural que é dado a todo o homem no momento da sua criação – o elemento racional», e que não se deve confundir com a alma biológica, *anima*, nem com a vida espiritual, *novitas*, que Lewis designa por *zōē* (cf. C. S. LEWIS, *Miracles*, 275-281. A distinção é importante para a compreensão de uma antropologia integral: todo o Homem é naturalmente criado como o composto de corpo, alma e espírito. À Natureza, em virtude da sua *kénōsis*, Deus acrescentar-lhe-á a sua própria *zōē*).

²⁶¹ C. S. LEWIS, *Miracles*, 245.

²⁶² C. S. LEWIS, *Miracles*, 245.

²⁶³ C. S. LEWIS, *Miracles*, 245.

²⁶⁴ C. S. LEWIS, *Miracles*, 231.

inorgânico»²⁶⁵. O prodígio, apesar de não introduzir Lázaro numa existência nova e gloriosa, realiza um novo modo de ser, na medida em que a repetição de um estado não pertence à Antiga Natureza. Assim, o episódio inaugura, em menor escala e de um modo muito particular, a ressurreição universal da carne do fim dos tempos, antecipada em Lázaro. Da mesma forma que o caminhar sobre as águas era um vislumbre da Nova Natureza obediente da água, aqui apresenta-se um indício de que, ao comando do espírito, voltaremos a ter uma nova carne. Como afirma o autor,

«uma Natureza que vai decaindo não pode ser a história toda. Um relógio não pode girar a não ser que lhe seja dada corda. [...] deve ter havido um tempo em que os processos inversos daqueles que vemos agora aconteciam: um tempo de dar corda. A afirmação cristã é que esses dias não desapareceram para sempre»²⁶⁶.

Por fim, acerca da Transfiguração de Jesus no Monte Tabor, Lewis apresenta apenas um breve comentário. A metamorfose afecta, não apenas o corpo de Cristo, mas também as roupas. Trata-se, de facto, de um «vislumbre antecipatório de algo por vir»²⁶⁷, embora «não saibamos para que fase ou característica da Nova Criação este episódio aponte»²⁶⁸.

O autor deixa outras interpretações em aberto, limitadas não tanto pela fantasia, mas sobretudo pela facticidade do episódio da Ressurreição. «A tarefa da imaginação aqui não é predizer» a Nova Criação²⁶⁹, mas expandir possibilidades, ainda que metaforicamente, interligando-as aos factos literais experimentados pelas testemunhas da Páscoa de Jesus. O processo criativo funcionará assim como uma instância onde surgem novas realidades ou ficções, que sejam o elo de ligação entre o *Natural* e o *Sobrenatural*. Com isto, Lewis pretende

²⁶⁵ C. S. LEWIS, *Miracles*, 246.

²⁶⁶ C. S. LEWIS, *Miracles*, 248.

²⁶⁷ C. S. LEWIS, *Miracles*, 249.

²⁶⁸ C. S. LEWIS, *Miracles*, 249.

²⁶⁹ C. S. LEWIS, *Miracles*, 250.

introduzir uma nova abordagem à relação entre a física e a metafísica: a distância entre o finito e o infinito, embora absoluta, não tem por que ser transposta apenas em um passo. Como o próprio afirma,

«estamos preparados para acreditar, ou numa realidade com um andar, ou numa realidade com dois andares, mas não numa realidade como um arranha-céus, com muitos andares. [...] Estamos certos de que o primeiro passo para além do mundo da nossa experiência presente deve levar a lugar nenhum, ou ao abismo cegante da espiritualidade indiferenciada, ao incondicionado, ao absoluto»²⁷⁰.

A descrença na possibilidade de níveis intermédios entre o Incondicionado e o mundo revelado tinha levado Lewis a rejeitar quaisquer rumores acerca da existência destes, e a rotulá-los como mitologia²⁷¹. Com o passar do tempo, assistimos a este desenvolvimento no pensamento de Lewis, agora explicitado²⁷²: a distância entre o Céu e a terra, embora infinita, é aquela entre um Ser superior e um outro inferior, mediada por certas faculdades e unida por elementos pertencentes a ambos os polos. A realidade apresenta «Naturezas empilhadas sobre Naturezas até à altura que Deus desejar, [...] diferentes níveis de ser, distintos, mas nem sempre descontínuos»²⁷³.

Para o entendimento da glorificação corpórea, Lewis prossegue pela exegese dos textos bíblicos, versando-se sobre as capacidades intelectuais e psicológicas dos apóstolos. Nesse sentido, apresenta algumas dificuldades populares que a reconciliação entre a Natureza e o Espírito oferecem, sobretudo da linha dualista platónica, que reduz o papel do corpo. No contexto da disputa que o pecado original iniciou, «a própria discrepância é precisamente uma

²⁷⁰ C. S. LEWIS, *Miracles*, 251-252.

²⁷¹ Cf. C. S. LEWIS, *Miracles*, 252.

²⁷² O tema já tinha sido sugerido de forma alegórica na obra *The Great Divorce*, ao indicar que as personagens se tornam mais sólidas quando mais se aproximam da Montanha. Aqui aparece desenvolvido mais claramente, com o estilo dialético próprio de Lewis.

²⁷³ C. S. LEWIS, *Miracles*, 252.254.

das desordens que a Nova Criação vem curar»²⁷⁴. Por agora, podemos apenas ter alguns vislumbres de como será o Homem curado desta desavença, «quando o Espírito cavalgar sobre a Natureza tão perfeitamente que os dois juntos formem mais um *Centauro* que um cavaleiro montado, [...] o facto e o mito recasados»²⁷⁵.

Outro argumento refutado por Lewis é o de que o Céu seja um lugar apenas psicológico. A prova baseia-se nos eventos de Cristo: «ao ensinar a ressurreição do corpo, [o Cristianismo] ensina que o Céu não é apenas um estado de espírito, mas também um estado de corpo e, portanto, um estado da Natureza como um todo»²⁷⁶. Uma visão meramente espiritualista ou psicologizada do Céu tem contribuído para o esmorecer da Esperança²⁷⁷, que nos permite esperar um revestimento, mais que um despimento. Referindo-se ao culto, aponta que «certos dons espirituais nos são oferecidos apenas na condição de executarmos certos actos corporais»²⁷⁸, razão pela qual necessitamos de matéria, e questiona-se por fim sobre

«“quem nos confiará a verdadeira riqueza quando não se nos pode confiar sequer a riqueza que perece?” Quem me confiará um corpo espiritual se não consigo sequer controlar um corpo terreno?»²⁷⁹.

Com esta questão, Lewis termina o ensaio sobre os milagres. Neste ponto da reflexão podemos já observar uma grande maturidade no seu pensamento acerca da relação entre as

²⁷⁴ C. S. LEWIS, *Miracles*, 259. No comentário ao poema de John Milton, Lewis afirma que o pecado original destrói a hierarquia da criação, «dado que a Queda consistiu na Desobediência do homem ao seu superior, foi punida pela perda da Autoridade do homem sobre os seus inferiores, isto é, sobretudo, sobre as suas paixões e o organismo físico» (C. S. LEWIS, *A Preface to Paradise Lost*, Oxford University Press, Oxford, 1979, 69), e ainda, «a bondade, felicidade e dignidade de todos os seres consiste em obedecer aos seus superiores naturais e governar sobre os seus inferiores naturais» (C. S. LEWIS, *A Preface to Paradise Lost*, 73).

²⁷⁵ C. S. LEWIS, *Miracles*, 262-263.

²⁷⁶ C. S. LEWIS, *Miracles*, 263.

²⁷⁷ Cf. C. S. LEWIS, *Miracles*, 265.

²⁷⁸ C. S. LEWIS, *Miracles*, 265-266.

²⁷⁹ C. S. LEWIS, *Miracles*, 266. Referência a Lc 16, 10-11.

realidades terrestres e celestes. Na obra seguinte, a última que exporemos neste capítulo, veremos incarnada toda a doutrina escatológica de Lewis, sob a forma de um conto infantil.

5. *The Chronicles of Narnia: The Last Battle* (1956)

O último texto que veremos corresponde ao volume final da série infanto-juvenil, *The Chronicles of Narnia*. A coleção, começada a publicar em 1950, conta a história de um mundo fantástico, *Narnia*, criado através do canto do leão *Aslan*²⁸⁰, onde habitam humanos, animais falantes e criaturas mitológicas num ambiente medieval. Ocasionalmente, são transportadas para esse mundo algumas crianças da Inglaterra contemporânea de Lewis, a fim de viverem aventuras e ajudarem a repor a ordem social perturbada por qualquer evento.

A narrativa é substancialmente cristã, chegando a incluir longos trechos de paráfrases bíblicas e personagens tipológicos²⁸¹, bem como conteúdos que podem ir sendo descodificados conforme a maturidade da fé do leitor. Todavia, como o próprio autor afirma, não é uma alegoria: não se trata da representação da nossa realidade num conto, mas da suposição de *Narnia* existir e necessitar de redenção²⁸². É provável que *The Hobbit*, publicado por Tolkien em 1937, bem como o *The Lord of the Rings*, escrito pelo mesmo autor na década de 50, tenham sido uma grande fonte de inspiração e motivação para que Lewis escrevesse uma fantasia infantil.

Depois da publicação dos volumes II ao VI, Lewis decidiu incluir ainda outros dois, onde encontramos a maior concentração de imagens de grande densidade teológica. *The Magician's*

²⁸⁰ «[Aslan] é o Rei do bosque e o filho do grande Imperador-de-Além-Mar. [...] Aslan é um leão – o Leão, o grande Leão» (C. S. LEWIS, *The Chronicles of Narnia: The Lion, the Witch and the Wardrobe*, HarperCollins Publishers, Nova Iorque, 2005, 80).

²⁸¹ Por exemplo, *Aslan* como figura de Cristo e o macaco *Shift* como o anti-Cristo.

²⁸² Cf. C. S. LEWIS, “Carta a Sophia Storr: 24 de Dezembro de 1959”, in *Letters of C. S. Lewis*, 621-622.

Nephew conta a história da criação de *Narnia*; *The Last Battle* relata o fim dos tempos. Conseqüentemente, neste último volume, é apresentada uma síntese da escatologia lewisiana, sobretudo nos capítulos finais aos quais atenderemos.

O contexto da narrativa é o de uma crise causada pela idolatria: dentro de um estábulo, permanecia o burro *Puzzle*, a quem o macaco *Shift* convencera a vestir uma pele de leão para se fazer passar pelo falso deus *Tashlan* e ser venerado pelos narnianos, dividindo-os em dois grupos. Após longas batalhas entre os apoiantes das duas facções, e várias revoluções que antecedem o período final da história, o leão *Aslan* intervém para restaurar a paz, manifestando o seu poder.

No início do capítulo XIV, *Narnia* está coberta de trevas. Após ter tomado controlo do estábulo, *Aslan* dá início ao momento final, com um rugido «que podia abalar as estrelas»²⁸³. Nesse momento avista-se no horizonte a silhueta de um gigante com forma humana, de quem *Aslan* afirma: «enquanto sonhava deitado, o seu nome era [*Father*] *Time*. Agora que está acordado, receberá um nome novo»²⁸⁴. À medida que o gigante tocava a trombeta, todas as coisas são convocadas para junto do leão: primeiro o firmamento, depois alguns monstros que se escondem no bosque, por fim todos os seres humanos e animais falantes²⁸⁵.

Quando os seres racionais se aproximam da porta do estábulo, alguns olhando para o leão e manifestando medo e ódio, passam à sua esquerda e desaparecem nas trevas. De entre estes, aqueles que eram animais falantes, tornam-se bestas ordinárias, perdendo as faculdades

²⁸³ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 183.

²⁸⁴ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 185. Referência a Ap 2, 17.

²⁸⁵ A imagética apocalíptica inclui diversas trombetas: 1Cor 15, 51-52; 1Tes 4, 16; Ap 8, 6ss. É mais provável que esta passagem de Lewis seja o eco do Evangelho segundo Mateus: «Ele enviará os seus anjos, com uma trombeta altissonante, para reunir os seus eleitos desde os quatro ventos, de um extremo ao outro do céu» (Mt 24, 31).

superiores, incluindo a fala. «Mas os outros olharam a face de Aslan e amaram-no»²⁸⁶, passando à sua direita, felizes, para dentro do redil²⁸⁷.

Durante o cataclismo, os personagens vêm através da porta como os monstros do bosque tomam conta de *Narnia* e destroem toda a terra, tornando-a rocha nua e morrendo também; os mares cobrem toda a terra; o sol e a lua nascem vermelhos²⁸⁸, juntos e fora de órbita, iluminando *Father Time* e lançando fogo sobre as águas. À ordem de *Aslan*, o gigante lança a trombeta ao mar, esmaga o sol com a sua mão, e tudo desaparece num vórtice negro e gelado. Por fim, *Peter*, um jovem inglês e primeiro Alto-Rei de *Narnia*, tranca a porta. No momento seguinte, todos os personagens que passaram à direita do leão descobrem-se num mundo novo, «em plena luz quente do dia, o céu azul acima deles, flores a seus pés e riso nos olhos de Aslan»²⁸⁹.

O restante texto do capítulo XIV, e o início do seguinte, um *Calormene* chamado *Emeth* relata o encontro com Aslan, e de como o reconheceu como verdadeiro Deus quando foi recebido naquele novo mundo²⁹⁰. Também nesse momento surge o burro *Puzzle*, que estivera escondido com vergonha de se ter feito passar pelo leão, mas aparecia agora sem máscaras, disposto a ser redimido.

O local é descrito como um jardim amplo, de erva fresca e mormente saborosa, com o vigor de uma manhã eterna, as cores mais vivas que em qualquer outro lugar. Os personagens identificam o mundo como uma parte de *Narnia* e não o país de *Aslan*, reconhecendo as

²⁸⁶ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 190.

²⁸⁷ «Perante Ele, vão reunir-se todos os povos e Ele separará as pessoas umas das outras, como o pastor separa as ovelhas dos cabritos. À sua direita porá as ovelhas e à sua esquerda, os cabritos. O Rei dirá, então, aos da sua direita: “Vinde, benditos de meu Pai”» (Mt 25, 32-34).

²⁸⁸ Cf. C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 192-193. Referência a Ap 6, 12.

²⁸⁹ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 195.

²⁹⁰ Os *Calormene* são o povo que habita num reino no Sul de *Narnia*, e aparecem pela primeira vez no segundo volume da história, *The Horse and His Boy*. São descritos como tendo pele escura e barbas compridas, inimigos dos narnianos e adoradores de *Tash*, daí que a religião seja usada como estímulo para manter viva a guerra entre os dois povos. A analogia com os povos árabes e o Islão é clara. No entanto, o diálogo entre *Emeth* e *Aslan* manifesta uma profundidade teológica em Lewis, acerca do diálogo inter-religioso, da revelação divina na história e no próprio ser humano. «“Procurei Tash toda a minha vida”. “Amado, – disse O Glorioso – a não ser que o teu desejo viesse de mim, não terias procurado por tanto tempo e tão verdadeiramente. Porque todos encontram o que realmente procuram”» (C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 204).

montanhas e cascatas, mas «com mais cores e mais longe»²⁹¹, e «mais parecido com a coisa real»²⁹².

Aqui dá-se uma viragem na compreensão da natureza daquela terra: o novo país não é apenas semelhante, mas o mesmo, ainda que diferente. Explicando a relação entre os dois mundos, *Lord Digory*, um dos humanos, afirma que

«aquela não era a Narnia real. Aquela teve um princípio e um fim. Era apenas uma sombra ou uma cópia da Narnia real, que sempre esteve aqui e sempre estará: tal como o nosso próprio mundo, Inglaterra e tudo o resto, é apenas uma sombra ou uma cópia de algo no verdadeiro mundo de Aslan. [...] Está tudo em Platão»²⁹³.

Na tentativa de aclarar a semelhança entre os dois mundos, o narrador constrói uma analogia entre a imagem da realidade e o reflexo num espelho, afirmando que «a nova [Narnia] era um país mais profundo: cada rocha e flor e folha de relva pareciam significar mais»²⁹⁴, e acrescenta ainda que não é possível descrever melhor.

Esta é ainda uma explicação fraca quando comparada com a que se encontra no último capítulo, mas o autor interrompe a descrição para tratar brevemente do tema da esperança presente nos personagens. O unicórnio *Jewel* sintetiza o *Sehnsucht* de Lewis, ao declarar que chegara a casa, ao seu verdadeiro país, o lugar ao qual pertence e que procurara toda a vida apesar de nunca o ter conhecido: «a razão pela qual amávamos a velha *Narnia* é que por vezes se parecia um pouco com esta»²⁹⁵.

No final do capítulo XV, os personagens colocam-se em marcha, correndo ao longo do país, em direcção à região mais interior e mais alta, sem nunca se cansarem. Um pormenor que

²⁹¹ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 208.

²⁹² C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 208.

²⁹³ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 209-210.

²⁹⁴ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 211.

²⁹⁵ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 211-212.

se destaca é o facto de todos os seres se descolarem à mesma velocidade, não porque os mais rápidos abrandem, mas porque os mais lentos são capazes de acompanhar os outros. Vimos anteriormente como esta exponenciação das potências biológicas surge em outras obras fantásticas de Lewis. Este trecho termina com a chave de leitura do imaginário celestial de Lewis: «mais para cima e mais para dentro (*further up and further in*)»²⁹⁶.

No capítulo XVI surge o que é, provavelmente, o neologismo mais importante da obra de Lewis, e que, paradoxalmente, aparece apenas duas vezes no *corpus*: no próprio título – «despedida às Terras-das-Sombras (*farewell to Shadowlands*)»²⁹⁷ – e, pela boca de *Aslan*, associado a todos os mundos que não a *Nova Narnia*.

A narrativa centra-se, então, na deslocação dos personagens, que sobem uma grande cascata, nadando para cima, «com todo o tipo de reflexos brilhando na água e toda a espécie de seixos coloridos cintilando através dela, até parecer que subiam a própria luz»²⁹⁸. A marcha continua sempre à mesma velocidade.

Depois dessa, atravessam as fronteiras do reino e continuam «mais para cima e para dentro», até chegarem aos limites de um jardim, ladeado por um muro verde onde se abria um portão dourado. Nesse local, são recebidos pelo rato *Reepicheep*, o único personagem a receber a honra de atravessar a fronteira do *Fim do Mundo* e entrar no *País de Aslan*²⁹⁹. Dentro do horto, os viajantes encontram todos os velhos amigos que vão surgindo e desaparecendo ao longo dos vários volumes da história, incluindo *Frank* e *Helen*, os primeiros reis de *Narnia* e *Archeland*, coroados no último dia da criação.

«Este jardim é como o estábulo. É muito maior por dentro do que por fora»³⁰⁰, afirma a jovem *Lucy*. Além do muro do pomar avista-se toda a terra de *Narnia*. Todavia, dentro dos

²⁹⁶ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 212.

²⁹⁷ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 213.

²⁹⁸ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 216.

²⁹⁹ Cf. C. S. LEWIS, *The Chronicles of Narnia: The Voyage of the Dawn Treader*, HarperCollins Publishers, Nova Iorque, 2005, 269-270.

³⁰⁰ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 223.

limites os personagens descobrem um mundo ainda maior e que reconhecem igual ao anterior.

O fauno *Tumnus* dialogando com *Lucy*, afirma que

«“Quanto mais para cima e para dentro fores, maiores se tornam todas as coisas. O interior é maior que o exterior.” / “Isto ainda é Narnia, e mais real e mais bela que a Narnia lá em baixo, tal como essa era mais real e mais bela que a Narnia fora da porta do estábulo! [...] mundo dentro de mundo, Narnia dentro de Narnia.” / “Sim, – disse Tumnus – como uma cebola: excepto que à medida que te adentras, cada círculo é maior que o anterior”»³⁰¹.

Uma característica que *Lucy* descobre é que pode olhar para todas as coisas, mesmo as mais distantes, como se estivessem perto. À semelhança de *John* em *The Pilgrim's Regress*, a sua visão está mais afinada, como um telescópio. Assim, ela descobre que a enorme montanha a que chamavam *País de Aslan* era, na verdade, uma cordilheira que circundava todo o mundo. Além disso, avista também um outro país que identifica com *Inglaterra*, apesar de conter alguns elementos que pensava terem sido destruídos, pelo que o fauno explica que está a olhar para «a Inglaterra dentro da Inglaterra, a verdadeira Inglaterra [...] onde nada de bom é destruído»³⁰². Até os seus pais podem ser avistados.

Trata-se aqui de uma novidade no imaginário de Lewis. Anteriormente, o mundo era descrito totalmente como uma ilha com vários reinos ou um espaço alcançável apenas pela transposição de um abismo. Agora, todos os mundos procedem do centro. Por essa razão o fauno acrescenta que

«aquele país e este país – todos os países *reais* – são apenas esporas que se projetam das grandes montanhas de Aslan. [Para ir de um país a outro] temos apenas de caminhar ao longo da crista, para cima e para dentro, até onde [os países] se unam»³⁰³.

³⁰¹ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 223-224.

³⁰² C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 225.

³⁰³ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 225-226.

Na descrição do local, o narrador acrescenta que não existe neve naquelas montanhas. «Havia florestas e encostas verdes e pomares doces e cascatas cintilantes, uma a seguir à outra, subindo para sempre [...] A luz era cada vez mais forte»³⁰⁴. À medida que os personagens se encaminhavam para o centro do mundo, «a terra estreitava, com um profundo vale de cada lado: e além do vale, a terra que era a verdadeira Inglaterra, ficava cada vez mais perto»³⁰⁵.

O desfecho da história dá-se quando *Aslan*, que até então desaparecera da narrativa, desce do cimo da montanha «como uma catarata viva de poder e beleza»³⁰⁶ e se reúne ao grupo. Surpreendido pelo receio de *Lucy* de ser enviada de volta para casa (como acontece em todas as outras histórias), o leão explica que tal não acontecerá porque «houve um acidente ferroviário *real*. O teu pai e mãe, e todos vós estais – como costumam dizer nas *Shadowlands* – mortos»³⁰⁷.

A narrativa termina com a asserção da incapacidade narrativa em descrever os acontecimentos seguintes. «[Aslan], à medida que falava, não mais lhes parecia como um leão»³⁰⁸ e, para os restantes personagens,

«era apenas o início da verdadeira história. Toda a sua vida neste mundo e todas as suas aventuras em Narnia tinham sido apenas a capa e a página de título: agora, finalmente, começavam o Capítulo Primeiro da Grande História que ninguém na terra jamais leu: que continua para sempre, e onde cada capítulo é melhor que o anterior»³⁰⁹.

Enquanto o capítulo XIV confronta o leitor com o tom dramático do apocalipse de *Narnia*, o XV remete já para alguns traços decisivos de uma compreensão da escatologia de Lewis, sobretudo aqueles do platonismo. No entanto, apenas no final encontramos presente a doutrina

³⁰⁴ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 226.

³⁰⁵ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 226.

³⁰⁶ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 226.

³⁰⁷ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 227. Depois do título do capítulo, é a segunda vez que Lewis utiliza o neologismo.

³⁰⁸ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 227.

³⁰⁹ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 227.

dos mundos-dentro-de-mundos e da gradação da realidade que o autor vinha a desenvolver nas obras precedentes.

Podemos notar que a *Nova Narnia* está construída como uma realidade de vários andares, uns paralelos e outros justapostos, tanto mais reais quanto mais próximos do centro e que, apesar das semelhanças, são radicalmente distintos das *Shadowlands*, como o eram as paisagens descritas em *The Great Divorce*.

Da mesma forma, é possível observar as mesmas metamorfoses a ocorrer nos personagens das diversas obras, durante este período intermédio que antecede a chegada ao cume da Montanha. Todos passam por mudanças, não apenas no sentido físico e biológico, mas, mais importante, na satisfação dos seus desejos de alcançar uma *Narnia* que não tenha fim e encontrar o verdadeiro *Aslan*.

Terminado o resumo destas cinco obras estaremos capacitados para uma análise sistemática à escatologia de Clive Staples Lewis. O carácter realista de que se reveste a sua fantasia, bem como os diversos comentários filosóficos e teológicos, ajudarão a plasmar, ainda que de forma imperfeita, a Natureza do corpo glorioso na Cidade de Deus.

Para tal, centrar-nos-emos nos temas propostos anteriormente: a compreensão da Alegria, como fenómeno da virtude da Esperança; as *Shadowlands* e a relação de Transposição do Céu; o corpo terreno consumado em corpo glorioso, em alguns dos seus diversos atributos.

CAPÍTULO III

A TEOLOGIA ESCATOLÓGICA DE CLIVE STAPLES LEWIS

No capítulo I explorámos alguns elementos biográficos de Clive Staples Lewis e no capítulo II empreendemos uma análise-resumo de cinco obras consideradas importantes para uma compreensão da escatologia lewisiana. Estamos agora aptos para desenvolver um comentário sistemático que se concentrará nos três lugares teológicos já referidos.

Para este capítulo, pareceu-nos pertinente seguir o modelo itinerante da *peregrinatio vitae*, que vimos anteriormente. Para tal, teremos sempre presente a dimensão transcendente e definitiva da vida eterna. Desta forma, evitaremos o risco de interpretar a escatologia como um *reditus* materialista, mais ou menos espiralar, que tanto repugnava a Lewis depois da sua conversão ao cristianismo.

O caminho começará na «expectativa ansiosa» (Rm 8, 19) em que se encontra toda a criação. Partindo do desejo natural de felicidade, manifestado em fenómenos de Alegria, poderemos chegar a consumá-lo na Virtude Teologal da Esperança, que introduz o Homem na escatologia. Veremos também a posição de Lewis no debate teológico acerca da relação entre o natural e o sobrenatural.

Num segundo momento, seguiremos ao longo do mundo criado das *Shadownlands*, na certeza das afirmações *kairóticas* da eternidade, prodígios que indiciam o caminho para o Céu e revelam as realidades futuras da verdadeira Terra. Para isso, faremos uma revisão de algumas influências teológicas no percurso de Lewis e veremos como o conceito de sacramental, referida no Capítulo I, está na base da doutrina da Transposição.

Por fim, dentro da criação, atenderemos particularmente ao ser humano, para chegarmos a uma visão sistemática do «estado do Homem perfeito» (Ef 4, 13), imagem integral do Primogénito, e da ressurreição da carne como corpo glorioso.

1. O desejo natural de Deus como fenómeno escatológico

1.1. A dialética do desejo em C. S. Lewis

Começando por esclarecer os termos da nossa análise, podemos tomar a definição de “desejo” de Manuel Costa Freitas, que diz tratar-se de um «impulso espontâneo e consciente para um bem conhecido ou imaginado, capaz de satisfazer uma necessidade ou carência»³¹⁰. Tal definição aponta já para um dinamismo natural que se situa entre os polos “necessidade” e “realização”. Por “impulso” pode entender-se uma quantidade de movimento realizado por acção de uma força, sem a qual o sujeito permaneceria inerte. Todavia, os termos da espontaneidade e consciência carecem de justificação: o primeiro adjectiva o impulso como um evento voluntário ou sem causa precedente; o segundo obriga a uma certa intelecção *hic et nunc* do próprio evento. Trata-se, de grosso modo, de uma capacidade activa da Natureza do sujeito na direcção de um objecto ausente, apreendido como bom.

De forma semelhante, Paul O’Callaghan afirma que o Homem «experimenta uma discrepância entre a *situação concreta* em que se encontra e um *ideal último* ao qual aspira»³¹¹, num processo de autoconhecimento e autorrealização. Em jogo, encontramos igualmente as dimensões volitiva e intelectual, mas não a qualidade moral do objecto desejado.

Não está ainda patente a origem do desejo, se no mundo, no próprio sujeito ou numa terceira instância, esta transcendente. Todavia, qualquer que seja a definição do acto de desejar, é visível como este encontra a sua expressão apenas nos seres racionais, e não pode aplicar-se igualmente a todos os outros, o que parece contradizer a afirmação de São Paulo que «a criação se encontra em expectativa ansiosa [...], toda a criação geme e sofre» (Rm 8, 19.22).

³¹⁰ M. FREITAS, "Desejo", in *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. I, Verbo, Lisboa, s/d, 1345.

³¹¹ P. O’CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo: un trattato de Antropologia teologica*, EDUSC, Roma, 2013, 29.

Certamente, o dinamismo aqui apresentado é inactivo, e qualquer movimento acontece sem vontade do próprio sujeito. Então, de que anseio fala o Apóstolo?

Parece, assim, que ambos os conceitos de desejo só podem ser aplicados ao mundo material por analogia, quando compreendidos apenas como impulso do sujeito para um qualquer objecto que o realize. Tal interpretação comporta um problema: a satisfação de um desejo puramente mundano implica, por um lado, que o mundo seja satisfatório; por outro, que o desejo, uma vez satisfeito, desapareça. Precisamente, esta é a visão assumida por filósofos materialistas, como Marx e Freud, um *wish-fulfillment*, cuja crítica de Lewis aprofundamos no primeiro capítulo.

Retomando a definição de Costa Freitas, compreendemos que o movimento mais evidente do desejo seja linear, da carência no sujeito à fruição do objecto. Todavia, as circunstâncias do mundo contingente fazem com que o do gozo experimentado nesse mesmo objecto termine e surja nova insatisfação. Neste âmbito, seria desonesto ignorar a importância que o sujeito dá ao objecto, e que origina um desequilíbrio no dinamismo carência-satisfação: surge naturalmente uma hierarquização dos objectos, pois «onde estiver o teu tesouro, aí estará também o teu coração» (Mt 6, 21). Nos vários personagens analisados nos escritos de Lewis, podemos identificar três categorias gradativas do desejo, conforme ao objecto a que aponta: os *Clevers* dão conta de uma tendência para fruição imediata, ao nível biológico sensorial e social; uma segunda, psicológica e voltada para o *ego*, como a de *Sigismund*; ainda uma terceira, também emocional mas voltada para o *alter*, onde o Homem se liberta de si mas não do mundo, como *Wisdom*.

Porém, acrescentando à vida humana um vetor vertical, podemos adir também uma quarta categoria: um desejo cujo objecto é absolutamente transcendente. Nesta talvez se incluam os desejos imortais, ainda que confusos, explorados na análise do Romantismo: quase todos os personagens de *Narnia* parecem manifestá-los. O correto discernimento deste objecto é um salto demasiado ousado que contrasta com a horizontalidade do Homem moderno.

É neste contexto que Lewis começa a reflexão acerca de uma “dialética do desejo” como um caminho de autocorreção que vai aproximando o Homem de uma realização definitiva – «uma espécie de prova ontológica»³¹². A crítica de Lewis à filosofia materialista e ao modernismo, assenta, por isso, na crença na possibilidade de satisfação dos anseios imortais, um desejo supramundano. A consideração exposta em *Miracles* trata, precisamente, da hipótese de uma metafísica e do influxo desta no mundo físico. A relação entre o plano natural e um sobrenatural constitui a base para uma possível antropologia escatológica, que se manifesta já, tanto em episódios de Alegria como em certos fenómenos antecipatórios de uma Nova Criação. Em suma, a dialética do desejo retoma a antiga discussão do binómio Graça-Natureza, pelo que se torna importante perceber qual a posição de Lewis nesse debate.

Primeiramente, Lewis parece posicionar-se na linha agostiniana do primado da Graça. Encontra-se essa teologia na reflexão do guia de *The Pilgrim's Regress* acerca de alguns temas como a liberdade, do pecado original, a concupiscência³¹³ ou o um *malum diffusum sui*³¹⁴. Para Lewis, «tudo o que não é eterno, é eternamente datado (*out of date*)»³¹⁵, incluindo os desejos que não tenham uma realização absolutamente transcendente. Nesta fase mais moralista da sua vida³¹⁶, o autor parece até sugerir a existência de um desejo puro, moralmente atemático, que se pudesse até orientar para objectos apreendidos como maus.

Contudo, e talvez ainda em defesa do Romantismo, Lewis acrescentará que «mesmo [os desejos] mais depravados»³¹⁷ têm um núcleo essencialmente bom que o Homem encontrará no Céu. Note-se que, também neste sentido, grande parte da sua preocupação é encontrar uma finalidade para a função sexual. Ao defender que «a natureza não faz nada em vão»³¹⁸ e que

³¹² C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 9.

³¹³ A vontade vermicular provocada pela ingestão ilícita das maçãs dos *Landlord*.

³¹⁴ Até as paredes do inferno são acção da Graça para conter o mal.

³¹⁵ C. S. LEWIS, *The Four Loves*, HarperCollins Publishers, Londres, 2002, 166. É obvio que a expressão tem, em 1960, um significado diferente do que teria, caso tivesse sido proferida em 1933.

³¹⁶ Aquela fase logo após a conversão ao cristianismo.

³¹⁷ C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, viii-ix.

³¹⁸ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 9.

«Deus não faz nenhum apetite em vão»³¹⁹, Lewis não deixa dúvidas quanto à importância do corpo e do mundo material como lugar da ação da própria Graça: a sua simples existência – a conservação no Ser de Deus – revela uma finalidade. Aquilo que «Deus viu que era bom» (Gn 1, 10), num Céu onde «nada de bom será destruído»³²⁰, até a pedra que *é* agora será, de modo nenhum, aniquilada. «O que não é mais necessário para um propósito biológico, pode ser esperado sobreviver para esplendor»³²¹, afirma Lewis acerca do desejo sexual. Num outro ensaio, refere mesmo que

«este é o argumento teleológico de que a existência do impulso e da faculdade prova que eles devem ter uma função adequada no esquema de Deus – o argumento pelo qual Tomás de Aquino prova que a sexualidade teria existido mesmo sem a Queda»³²².

A reflexão de Lewis também se revela útil pela demonstração de que todas as coisas que realmente *são* participam no Ser de Deus, logo são boas e perenes, tal como para Agostinho, que afirma que «porque [Deus] é bom, nós somos; e enquanto somos, somos bons»³²³. Trata-se, de certa forma, de uma analogia do ser, que permite tematizar o desejo: todo o desejo natural manifesta, de algum modo, o anseio por um sobrenatural que seja a «finalidade intrínseca da natureza humana»³²⁴, uma vida em plenitude e, portanto, um desejo por Deus.

Esta perspectiva permite-nos conceber a realização do desejo de todos os seres de forma integral, e não apenas nas partes constituintes, fugindo a uma visão dualista do mundo. Nos seres animados aplica-se às funções mais básicas, da fome ao alimento, do perigo à proteção, da solidão à reprodução. Particularmente, no Homem, emprega-se ainda a tudo o que concerne

³¹⁹ C. S. LEWIS, “Learning in War-Time”, in *The Weight of Glory*, 56.

³²⁰ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 225.

³²¹ C. S. LEWIS, *Miracles*, 261.

³²² C. S. LEWIS, “Learning in War-Time”, in *The Weight of Glory*, 57.

³²³ AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, Turnholt, Brepols, 1962, I, 35.

³²⁴ M. FREITAS, “Desejo natural de Deus”, in *Logos*, Vol. I, 1348.

à dimensão espiritual. A dialética do desejo, numa antropologia integral e teleológica, poderá ajudar a resolver a problemática da relação entre o plano natural e o sobrenatural.

1.2. A posição de C. S. Lewis no debate teológico

Ao longo da história foram surgindo diferentes orientações na reflexão acerca do desejo e da relação entre a Graça e a Natureza. De um lado, encontramos nalguns autores, como Caetano³²⁵, um aparente divórcio entre os dois planos, insistindo que qualquer desejo por Deus é fruto exclusivo da Graça e nada natural, de contrário, a Natureza pura do Homem deveria ter naturalmente a capacidade de se autorrealizar. O desejo aparece assim *a posteriori* da experiência, como a marca da violação que o sobrenatural exerce num natural puramente passivo, onde se abre um lugar radicalmente novo. A dialética do desejo revela o desfasamento entre o real vivido e um certo ideal, o que *é* e o que *devia ser*; mostra como o Homem é incapaz se de satisfazer este novo desejo: por mais que busque a Deus, a Natureza humana não vai além da experiência estética do desejo romântico, dos prazeres terrenos misturados com fantasias, do erotismo infantil de Lewis.

Todavia, Lewis revela a desordem deste pensamento. O *Sehnsucht*, sobretudo o do tipo romântico, intromete-se com tal força na sensibilidade que pode confundir o plano natural com o sobrenatural, e leva a «tomar Lia por Raquel»³²⁶. Este é natural e possível de satisfazer até um certo limite, após o qual, se auto-manifesta um núcleo mais profundo que tem por objecto um transcendental único: o *Sweet Desire*, o desejo natural de Deus. Assim se compreende a afirmação de Lewis de que a Alegria «é a posse mais completa que podemos conhecer na terra, [...] a própria natureza da Alegria torna absurda nossa distinção comum entre ter e desejar»³²⁷.

³²⁵ Cf. M. FREITAS, "Desejo natural de Deus", in *Logos*, Vol. I, 1352.

³²⁶ Metáfora de Lewis vista anteriormente, que se encontra em C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 28-29.

³²⁷ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 193.

Devemos por isso considerar uma segunda hipótese: será que o desejo de Deus é o aperfeiçoamento do desejo natural? Esta pode ser a formulação da posição de Tomás de Aquino, segundo o qual a «graça não destrói mas aperfeiçoa a natureza»³²⁸, actualizando a sua *potentia obedientialis*³²⁹. Para o *Aquinate*, o intelecto agente do sujeito pode abstrair do mundo criado os universais da verdade, bondade e beleza, que não é outra coisa senão conhecer a Deus. Para o Doutor Angélico, «todo o intelecto deseja naturalmente a visão da substância divina»³³⁰. O desejo natural de Deus, radicado na razão, é *a priori* da experiência, e coincide com a tomada de consciência. Advertir o desejo natural de Deus é consequência do exercício intelectual: é a própria razão a reconhecer que pode transcender-se, mas não por si mesma. O'Callaghan resume a posição tomista, afirmando que «o Homem possui uma abertura nativa à Graça, sem contar com um poder próprio, capaz de realizar activamente o cumprimento de tal abertura»³³¹. Acrescenta ainda que a abertura do Homem ao transcendente, com «tal conhecimento (e desejo) de Deus pode tornar-se sempre mais temática, intensa e eficaz com a infusão da Graça e o desenvolvimento da vida cristã»³³².

Porém, a vida de Lewis dá conta de uma experiência original que, de alguma forma, desperta um desejo natural de Deus latente. Esta seria a linha dos neo-platónicos e agostinianos. Por exemplo, para Boaventura, «nada compreendemos pelo intelecto que não seja presente na nossa memória»³³³, e aprendemos «não como algo novo, mas inato e familiar»³³⁴. Esta hipótese concorda com a afirmação de muitos personagens de Lewis, sobretudo nos escritos tardios, quando manifestam o regresso a uma casa que desconheciam mas procuravam.

³²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 3ª ed., La Editorial Catolica, Madrid, 1961-1965, I, 1, 8.

³²⁹ «Na alma humana, como em toda a criatura, distingue-se uma dupla potência passiva: uma, por relação ao agente natural; outra, respeitante ao primeiro agente, que pode elevar qualquer criatura a um acto superior, coisa que não é capaz de fazer o agente natural. Esta última geralmente chama-se, na criatura, potência obedencial» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, 11, 1).

³³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, Marietti Editore, Roma, 1946, III, 57.

³³¹ P. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 492.

³³² P. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 502.

³³³ BOAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, trad. Silvana Martignogni, Città Nuova, 1996, III, 1.

³³⁴ BOAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, III, 2.

Já no século XVII, inserido numa corrente ascética e mística radicalmente diferente da escolástica, Francisco de Sales declara que «o coração humano procura naturalmente a Deus, sem saber verdadeiramente o que Ele é; mas quando o encontra na fonte da fé, e O vê tão bom, tão belo, tão doce, tão bondoso»³³⁵.

As narrações de Lewis acerca do primeiro episódio estético da Setentrionalidade e da Alegria do jardim de brincar não deixam margem para dúvidas quanto à sua orientação platónica. O episódio surge como uma punhalada vinda de uma «profundidade, não de anos, mas de séculos»³³⁶, definido pelo próprio como transcendente. É após este momento que Lewis toma consciência de que o *Sehnsucht* é uma espécie de *concupiscentia Deo*. As experiências estéticas por um lado, e os momentos de Alegria por outro, podem ser entendidos como um “cavalo de Tróia”, um estímulo à memória da parte da Graça, a iluminação divina que revela ao próprio Homem a sua constituição sobrenatural e que reclamam um retorno ao destino último da *peregrinatio vitae*.

Lewis parece colocar-se assim ao lado de alguns teólogos seus contemporâneos, como Henri de Lubac, que afirma que «o conhecimento revelado desse chamamento, que nos assegura desse fim, leva-nos a reconhecer em nós a existência e natureza desse desejo»³³⁷. Ocorre também dizer que o caminho do desejo natural, pela Alegria, até Deus, tal como descrita por Lewis, encontra eco na experiência transcendental como modalidade da Graça, de que fala Karl Rahner. Afirma o teólogo alemão que a Natureza humana «originariamente [...] não se confronta de maneira objectiva»³³⁸ com a sua constituição sobrenatural, fruto da autocomunicação imediata e absoluta de Deus que contém Cristo em gérmen, mas vai-se abrindo assintoticamente ao mistério.

³³⁵ FRANCISCO DE SALES, *Tratado do Amor de Deus*, 3ª ed., Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, 1958, II, XV.

³³⁶ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 16.

³³⁷ H. DE LUBAC, *Le mystère du Surnaturel*, Éditions Montaigne, Paris-Aubier, 1965, 259.

³³⁸ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Editorial Herder, Barcelona, 1979, 162.

De facto, ao nível intelectual, Lewis acrescenta que a conexão entre o sobrenatural e o natural não é acidental. Seguindo a linha platónica, «o pensamento racional do Homem é apenas a sua cota parte na Razão eterna, tanto quando o seu cérebro permita a operação»³³⁹, e ainda, «Deus penetra [a Natureza] onde quer que haja uma mente humana»³⁴⁰. A «radiância mítica»³⁴¹ que ilumina a fantasia e imaginação humana sub-criadora encontra-se perto da antiga ideia do *lógos spermatikós*. No debate acerca da *mythopoiesis*, junto com Tolkien, Lewis defende que

«enquanto uma iluminação especial foi concedida aos Cristãos [...] alguma iluminação divina foi concedida a todos os Homens, [e] devemos por isso esperar encontrar na imaginação dos grandes professores Pagãos e criadores de mitos, algum vislumbre desse grande tema que acreditamos ser a trama de toda a história cósmica – o tema da Encarnação, morte e Ressurreição. [...] Não é a diferença entre a falsidade e a verdade. É a diferença entre um evento real, por um lado, e sonhos vagos ou premonições desse mesmo evento, por outro»³⁴².

A releitura antropológica de Lewis – como vimos até agora, inserido numa corrente tendencialmente neotomista, mas de nuances fortemente platónicas – encontra-se bem sumarizada num autor seu contemporâneo, Josef Pieper. O teólogo alemão afirma ter havido, no início da história humana, a comunicação divina de uma verdade «indestrutível, de tradição mítica, [que] germina conseqüentemente do mesmo Lógos que em Cristo se fez Homem»³⁴³.

Todavia, num contexto de antropologia integral, a dimensão volitiva desempenha também um papel basilar, na medida em que é o motor da Natureza, tanto da sua rebeldia contra o sobrenatural como da submissão a este. A inteligência parece ser permanentemente iluminada

³³⁹ C. S. LEWIS, *Miracles*, 62.

³⁴⁰ C. S. LEWIS, *Miracles*, 69.

³⁴¹ C. S. Lewis, “Myth Became Fact” in *God in the Dock*, 59.

³⁴² C. S. LEWIS, “Is Theology Poetry?”, in *The Weight of Glory*, 128-129.

³⁴³ J. PIEPER, *The Platonic Myths*, St. Augustine’s Press, Indiana, 2011, 61. Com efeito, o teólogo alemão era bastante próximo ao pensamento de Lewis, tendo sido um dos tradutores para a língua germânica da obra *The Problem of Pain* (*Über den Schmerz*, Editora Hegner, Colónia, 1954).

por Deus, ao passo que a vontade, por consequência do pecado original³⁴⁴, nem sempre faz nem deixa fazer: «o sistema todo, revoltando-se contra a Razão, destrói tanto a Razão como a si mesmo»³⁴⁵.

Desta forma, a Natureza humana entregue a si mesma não alcançará com êxito a realização do seu desejo natural na história, senão por uma intervenção divina concreta, catabática, capaz de a elevar. Com efeito, Lewis rejeita a visão de Bergson e outros filósofos imanentistas, e justifica-se pela necessidade da intervenção gratuita da Graça. Igualmente assertiva é posição quanto à diferença entre o Homem e o Verbo Incarnado: contrariamente ao que afirmaria Rahner, o primeiro não se abre até se tornar o segundo, nem a união hipostática se trata de um «movimento de autotranscendência do mundo em direção à proximidade absoluta do mistério de Deus»³⁴⁶, mas daquela

«realidade incriada e incondicionada que, [...] num ponto definido no tempo, entrou no universo que conhecemos, tornando-se uma das suas próprias criaturas, e aí produziu efeitos ao nível histórico, que o funcionamento normal do universo natural não produz»³⁴⁷.

Com efeito, «este impulso constitutivo da natureza humana só é levado a efeito, na presente situação história, mediante o influxo da Graça»³⁴⁸, como afirma Costa Freitas. Porventura nada impeça o desejo natural de Deus de ser um efeito, certamente retroactivo, desse grande momento de contacto entre os dois planos de que temos falado, e que é a Encarnação. Para Lewis, as faculdades intelectivas e volitivas, e com elas o *Sehnsucht*, são «a verdadeira *praeparatio evangelica* inerente a certas experiências sub-cristãs imediatas»³⁴⁹. A raiz e

³⁴⁴ Cf. C. S. LEWIS, *A Preface to Paradise Lost*, X. Aqui é assumida a doutrina do pecado original formulada por Santo Agostinho.

³⁴⁵ C. S. LEWIS, *Miracles*, 48. O mesmo se passa em *The Last Battle*, quando os animais falantes passam à esquerda do Leão e perdem a capacidade de falar.

³⁴⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 219.

³⁴⁷ C. S. LEWIS, *Miracles*, 125.

³⁴⁸ M. FREITAS, "Desejo natural de Deus", in *Logos*, Vol. I, 1349.

³⁴⁹ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 11.

finalidade do desejo natural é Cristo, mais do que qualquer outra coisa, «de modo que a sede mais profunda [do Homem não está] adaptada à natureza mais profunda do mundo»³⁵⁰.

Para não polarizar nem consubstanciar a Graça e a Natureza, o Norte e o Sul teológicos referidos anteriormente³⁵¹, tanto se deve fazer «justiça total e generosa ao Natural, [como prestar] obediência incondicional e humilde ao Sobrenatural»³⁵². O primeiro é lugar da acção do segundo, pelo que a relação de continuidade é assimétrica: o superior pode invadir o inferior, e pertence à índole deste ser invadido. Por outras palavras, Deus age gratuitamente, e à Natureza pertence submeter-se.

Como vimos, em Lewis, o desejo natural não tende para Deus apenas no sentido de uma tematização do objecto, de um conhecimento universal inato (e deduzido) para um particular revelado (e experimentado). O influxo *kairótico* do sobrenatural inclui a capacitação da Natureza para buscar, apreender e relacionar-se com o próprio Deus. Os momentos de Alegria adquirem a qualidade de «ponteiro para uma coisa outra e externa, [...] que naturalmente surgem grandes (*loomed large*)»³⁵³, que inspiram o temor a Deus ao longo da *peregrinatio vitae*. Assim, a acção da Deus, não prescindindo da sua gratuidade, dispõe a Natureza humana de maneira a que O deseje, busque e encontre, de modo consciente e voluntária – de forma livre.

³⁵⁰ C. S. LEWIS, *The Pilgrim's Regress*, 163.

³⁵¹ É de notar como as três posições vistas até agora coincidem, de certa forma, com os três *Pale Men* que vimos no capítulo I, mesmo que não se possam identificar univocamente com os teólogos citados. A total independência dos planos natural e sobrenatural pertence ao *Mr. Neo-Angular*; a tensão causada pela assimetria da acção gratuita da Graça só é sentida pelo *Mr. Sensible*; a absoluta coincidência dos dois planos ou relativização do sobrenatural é tarefa do *Mr. Broad*.

³⁵² C. S. LEWIS, “Carta a Dom Bede Griffiths: 23 de April de 1951”, in *Letters of C. S. Lewis*, 523-524.

³⁵³ C. S. LEWIS, *Surprised by Joy*, 276.

1.3. A evolução e consumação do desejo natural de Deus

Como vimos até agora, o desejo natural, enquanto impulso consciente, espontâneo e dotado de *potentia obedientialis*, é inerte e atemático, é despertado pela revelação natural e sobrenatural, e torna-se virtuoso e teológico. Para Lewis, a consumação do desejo ocorrerá

«quando as almas humanas se tornarem tão perfeitas em obediência voluntária, tanto quanto a criação inanimada está na sua obediência sem vida; então elas vestirão a sua glória, ou melhor, aquela maior glória da qual a Natureza é apenas o primeiro esboço»³⁵⁴.

Para tal, é necessário que o desejo, enquanto preâmbulo da vontade, se eleve para poder acolher sucessivamente mais punhaladas de Alegria. O próprio corpo tem de se habituar à glória, tal como os personagens junto à cascata, em *The Last Battle*, porque

«os resultados fracos e distantes dessas energias, que o arrebatamento criativo de Deus implantou na matéria quando Ele fez os mundos, são o que hoje chamamos de prazeres físicos; e mesmo assim, filtrados, eles são demais para a nossa gestão actual»³⁵⁵.

Vimos também que a elevação da Natureza humana não ocorre sem o empenho ético, nos exercícios da inteligência e da vontade do Homem, atento à sinalização que indica o caminho certo ao longo da *peregrinatio vitae*. Assim, o desejo natural de Deus não se actualiza na espera passiva de uma Natureza pura, mas na persecução activa do fim último para o qual a Natureza foi criada. O desejo natural de Deus assume a qualidade de virtude humana, na medida em que o Homem se esforce por o realizar.

³⁵⁴ C. S. LEWIS, “The Weight of Glory”, in *The Weight of Glory*, 43.

³⁵⁵ C. S. LEWIS, “The Weight of Glory”, in *The Weight of Glory*, 44.

Com efeito, Tomás de Aquino escreve que «a virtude designa uma certa perfeição da potência, [...] considerada em relação ao seu fim»³⁵⁶. Desta forma, o desejo natural, enquanto impulso consciente e espontâneo do Homem para Deus, coincide com a esperança humana, que o *Aquinate* define como «um movimento da virtude apetitiva, consecutivo à apreensão de um bem futuro árduo, mas possível de ser alcançado»³⁵⁷. Estão presentes, tanto a potência intelectual como a volitiva.

Com Lewis, vimos que o fim último do desejo natural era o próprio Deus. Assim, a esperança humana é «um contínuo olhar para o mundo eterno», motivado primeiramente pelo sentimento de exílio, ou mesmo aquela

«sensação de que neste universo somos tratados como estranhos, o anseio de sermos reconhecidos, de nos encontrarmos com alguma resposta, de preencher algum abismo que se abre entre nós e a realidade»³⁵⁸.

O desejo natural e a esperança humana actualizam-se e elevam o Homem da sua busca por realização. Para isso, Lewis indica três possibilidades. A primeira caracteriza-se por uma certa cegueira existencial, designada por Caminho do Louco (*The Fool's Way*)³⁵⁹, que busca incansavelmente realizar-se nos prazeres mundanos. A segunda é a do descrente resignado, ou o Caminho do “Homem Sensível” Desiludido (*The Way of the Disillusioned “Sensible Man”*)³⁶⁰, cuja consequência é uma espécie de dormência existencial, já que este Homem não se esforça mais por procurar qualquer satisfação.

A terceira é a do Homem como protagonista existencial do Caminho Cristão, onde os prazeres não são fins em si mesmos, mas «uma espécie de cópia, ou eco ou miragem»³⁶¹ da

³⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 55, 1.

³⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 40, 2.

³⁵⁸ C. S. LEWIS, “The Weight of Glory”, in *The Weight of Glory*, 40.

³⁵⁹ C. S. LEWIS, *Mere Christianity*, William Collins, Londres, 2012, 135.

³⁶⁰ C. S. LEWIS, *Mere Christianity*, 136.

³⁶¹ C. S. LEWIS, *Mere Christianity*, 137.

satisfação absoluta que encontraremos no nosso verdadeiro país. Para Lewis é claro que o regresso definitivo à pátria só pode ser alcançado através da morte. Trata-se de um evento absoluto que marca a Natureza de tal forma que a elevação seja igualmente permanente.

Mas a *peregrinatio vitae* – não apenas enquanto itinerário intelectual ou moral, mas sobretudo ontológico – implica já um certo desapego do mundo e aproximação à eternidade que prepare o Homem para a passagem definitiva. Lewis assumiu diversas perspectivas em relação à morte, desde a doença da mãe até à perspectiva do seu próprio falecimento³⁶². Na fase final da sua vida, a morte é já considerada com o optimismo de um acto escatológico. Assim, a verdadeira eutanásia não é somente acto último de bem-morrer, mas também o percorrer do caminho que une o estado actual com a possibilidade futura, ao longo do qual se aprende a morrer, e onde as experiências de Alegria são indicações de um caminho bem percorrido.

Porém, para Lewis, se por um lado só se pode alcançar o Céu após a morte, por outro é possível começar a experimentar já em vida essa glória futura. Tal hipótese encontramos-na nos exercícios antecipatórios da fantasia e actos de caridade terrenos em *The Great Divorce*, no arrependimento e fidelidade em *The Last Battle*. Todos estes têm em comum a marca de uma intervenção sobrenatural, disponibilizada gratuitamente por Deus e aceite livremente pelos personagens.

De certo modo, retoma-se a teologia da relação Natureza-Graça que vimos anteriormente. Nessa linha, Galván afirma que o desejo natural, «que se encontra na base do esperar, alcança a sua condição de virtude, na confiança dada pelo próprio Deus»³⁶³. Mas não podemos falar numa simples evolução do desejo natural de Deus até à Esperança Teologal. A visão de Lewis permite acrescentar que a consumação da Natureza ocorre através desses eventos definitivos em que experimenta o sobrenatural, dos quais a morte parece ser o episódio por excelência.

³⁶² Neste aspecto, Lewis lamenta o não morrer do ataque cardíaco, encarando o episódio como um “fechar a porta na cara”, três meses apenas antes de falecer (cf. C. S. LEWIS, “Carta a Ir. Penelope, C.S.M.V.: 17 de Setembro de 1963”, in *Letters of C. S. Lewis*, 649-650).

³⁶³ J. GALVÁN, *Scelti in Cristo per esseri santi: Morale Teologale*, Vol. II, EDUSC, Roma, 2018, 151.

Todavia, para o autor, o desejo natural de Deus não é só um movimento do intelecto ou da vontade, mas de ambos, pelo que não deve referir-se à virtude teologal como tradicionalmente se faz corresponder.

Por outro lado, Lewis nunca empreende um tratado de sacramentologia mas, na linha da teologia anglicana, afirma que a presença real ordinária do sobrenatural no Homem acontece no Baptismo e na Eucaristia, além da própria oração pessoal que manifesta a fê³⁶⁴. Nesse contexto, defende que a vida do Verbo, que se difunde no Homem através desses ritos, permite «repetir (em certa medida) o tipo de morte voluntária que o próprio Cristo realizou»³⁶⁵. Acolher a Graça é, portanto, imitar a vida e morte de Cristo. Com efeito, as imagens da morte que encontramos nos diversos textos, como por exemplo nas passagens do lado e do riacho, em *The Pilgrim's Regress*, estão sempre referidas as estas três realidades. Desta forma, Lewis mostra como a actualização das potências humanas acontece, sobretudo, pela acção do sobrenatural na Natureza.

Ao longo desta relação naturalmente assintótica, percebemos que o desejo natural, enquanto abertura à Alegria, acaba ter um efeito, de certa forma, proto-sacramental, que não diminui de modo algum a necessidade da acção da Graça, deixada nos sacramentos da Igreja e que fazem experimentar a morte de Cristo. Além disso, a passagem deste mundo para o próximo ocorre na medida em que se participa tanto da morte de Cristo como na imitação da *kénōsis*, que prepara já o evento último. Sobretudo nesta última, a inteligência e vontade actuam necessariamente. Tanto a Alegria como a morte descobrem a distância entre o Homem e Deus, e ao descobrir, transpõem-na. Lewis afirma que as diversas circunstâncias sob as quais «a Razão e a Moralidade aparecem, são as reviravoltas da fronteira entre a Natureza e a Sobrenatureza»³⁶⁶.

³⁶⁴ Cf. C. S. LEWIS, *Mere Christianity*, 61.

³⁶⁵ C. S. LEWIS, *Mere Christianity*, 63.

³⁶⁶ C. S. LEWIS, *Miracles*, 62-63.

Assim, encontramos em Lewis uma sucessão de evoluções naturais e sobrenaturais, bem como a respectiva consumação escatológica, para as potências naturais. O intelecto evolui naturalmente para a crença e sobrenaturalmente para a Fé, e consuma-se na visão de Deus. A vontade cresce no sentido da espera activa, sobrenaturaliza-se na Esperança e realiza-se na posse da Beatitude eterna. Uma leitura audaciosa de Lewis permite avançar que o desejo natural de Deus progride para uma certa moralidade natural, manifestada nas diversas formas de amor humano – nas várias relações de caridade e justiça – e converte-se em Caridade por acção da Graça, que permanecerá eternamente.

De igual modo, podemos assumir que o desejo natural de Deus, enquanto potência unificadora, dá forma à inteligência e vontade, tal como a Caridade o faz com a Fé e a Esperança. Mas na medida em que o crescimento do anseio humano se efectiva na *imitatio Christi*, alteram-se as relações propostas na analogia psicológica de Santo Agostinho. Por um lado, o intelecto, na imaginação e fantasia, é iluminado pela Razão eterna criadora do Pai, tornando o Homem sub-criador. Da mesma forma, a vontade é impulsionada pelas operações do Espírito Santo.

Por seu lado, o desejo, que conduz da moralidade natural à Caridade, pode ser referida ao próprio Filho «muito amado» (Mt 17, 5), arquétipo de toda a criatura. Desta forma, também a ideia de reminiscência platónica pode ser entendida como a memória do estado de Natureza no qual fomos criados, da qual nos fizemos éctipo e para a qual lutamos por voltar. Mais que uma recriação, o desejo natural de Deus, em Lewis, reclama uma recapitulação.

2. A Transposição do Céu na terra

Na secção anterior explorámos a questão do desejo natural de Deus como uma das estruturas fundamentais da Natureza humana no pensamento de Lewis. Vimos também a forma

como ele opera na relação entre a Natureza e a Graça e apontávamos o *modus operandi* sacramental que se lhe pode atribuir. Mantendo sempre o pensamento de Clive Staples Lewis como base para a nossa reflexão, torna-se agora possível aprofundar o conceito de Transposição que resumíamos no Capítulo II desta dissertação, bem como começar a relacionar esta doutrina com a teologia escatológica.

Porém, antes de passar à análise de Lewis, parece importante recuperar alguns dos conceitos apresentados no percurso pela via filosófica que ajudarão a enquadrar o pensamento de Lewis. Para aprofundarmos o conceito de Transposição, de entre as diversas correntes filosóficas e teológicas que pudemos analisar nos capítulos precedentes, poderemos atentar a quatro, que se apresentam com maior relevância no que concerne ao debate da relação entre os planos natural e sobrenatural: o Idealismo Subjectivo, de George Berkeley; a Analogia da Natureza, de Joseph Butler; o conceito de Correspondência, de Emanuel Swedenborg; o Sistema Sacramental, de John Newman.

2.1. A Transposição e o Idealismo de George Berkeley

Anteriormente vimos como a filosofia do bispo de Cloyne, George Berkeley, comumente designada por Idealismo Subjectivo, se caracteriza pela coincidência entre o *ser* do ente e a *percepção* subjectiva que se faz deste. Com o intuito de se distanciar do panteísmo materialista, o imaterialismo de Berkeley declara que todos os objectos existem apenas na *percepção* do sujeito, incluindo o próprio corpo. Porém, refere-se igualmente às «ideias impressas nos sentidos»³⁶⁷. O corpo, com as suas faculdades sensoriais, desempenha um papel mediador daquelas sensações que o Espírito quer imprimir.

³⁶⁷ G. BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 90.

Todavia, a influência maior que talvez lhe possamos conferir reside no facto de atribuir a certas ideias uma origem externa, «impressas [no sujeito] por um Espírito diferente daquele que as percebe»³⁶⁸. Tal formulação aproxima-se ao antigo conceito platónico de iluminação. Assim, encontramos-nos novamente no debate da relação entre o natural e o sobrenatural; e no caso de se tratar do Espírito Divino, estamos igualmente na controvérsia entre a Graça e a Natureza.

Contudo, a imaterialidade implica que o intelecto agente seja o único órgão capaz de acolher a Graça, ideia que parece contradizer o que afirmávamos anteriormente acerca do desejo natural. Ademais, do ponto de vista escatológico, no Idealismo de Berkeley, o conceito de morte torna-se uma mera abstracção – pelo menos contraria o sentido de decomposição do corpo e separação da alma, como tradicionalmente entendido – pois parece não haver qualquer diferença entre o estado de existência actual ou aquele futuro, senão na mente de Deus.

Desta forma, apesar de a filosofia de Berkeley não servir à reflexão de uma antropologia integral e escatológica, reformula a base sobre a qual se pode assentar a consideração feita anteriormente acerca do plano intelectual. De facto, no âmbito da *mythopoiesis*, o Idealismo fornece uma base segura, como já anteriormente a teoria da iluminação, agora com o atractivo de fazer coincidir em Deus os dois planos de existência: o real e o das ideias. Berkeley não responde ao problema de Lewis mais do que os platónicos antes dele, apenas personaliza – o melhor seria dizer diviniza – a origem e fim de toda a acção humana.

Porém, com o distanciamento de Lewis face às correntes idealistas que grassavam na época, a matéria adquire a relevância de que já falamos, como instrumento e lugar da acção das faculdades superiores. Como vimos, o ponto de partida do pensamento antropológico de Lewis é o intelecto.

Mas, para Lewis, a materialidade é uma evidência, a verdade sentida nos ossos, razão que o leva a rejeitar as filosofias meramente espirituais e a orientar-se mais segundo o paradigma

³⁶⁸ G. BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 90.

tradicional hilemórfico. Aí, os pólos Natural e Sobrenatural são bem definidos, ainda que possam implicar-se mutuamente. Este tem a vantagem de garantir a plausibilidade de uma relação real e experimentável entre os planos natural e sobrenatural, unidos sob a acção do Espírito. A proposta de Lewis acerca da utilidade do desejo natural no desígnio salvífico contradiz o próprio idealismo de Berkeley.

A reflexão acerca do seu conceito de Transposição começa, precisamente, pelo estabelecimento de uma ponte entre as emoções e as sensações, aplicável depois a outro tipo de sistemas. Devemos então procurar outras fontes que sustentem a visão integral de unidade e, a partir desta extrapolação, considerar uma segunda influência.

2.2. A Transposição e a Analogia da Natureza de Joseph Butler

O segundo autor que se destaca nesta reflexão, pela importância do seu empirismo, é Joseph Butler³⁶⁹. Na obra *The Analogy of Religion*³⁷⁰, o bispo inglês desenvolve um raciocínio baseado na observação de factos naturais. Sabemos que o agir sobrenatural divino sobre as criaturas acontece primeiramente *in fieri e in esse*, mas posteriormente podemos observar, na história, certos fenómenos que manifestam uma presença providente de Deus. A partir de sequências de causa-efeito, das quais se podem extrair certas leis universais, Butler deduz a possibilidade de uma religião natural entre a Natureza e a Sobrenatureza, bem como a hipótese de uma vida eterna em perfeita continuidade com a anterior.

De acordo com este teólogo, além do encadeamento dos fenómenos da Natureza, é possível estabelecer uma relação analógica entre as leis do mundo criado e o governo operado por Deus. Segundo ele, Cristianismo leva ao cumprimento o modelo geral da religião natural, como «um esquema particular no grande plano de Providência; [...] consistindo ele próprio de

³⁶⁹ Joseph Butler (1692-1752), bispo de Durham e teólogo inglês, contemporâneo de George Berkeley.

³⁷⁰ J. BUTLER, *The Analogy of Religion: Natural and Revealed*, J. M. Dent & Sons Ltd., Londres, 1936.

várias partes, e uma economia misteriosa levada a cabo [...] por uma pessoa divina, o Messias»³⁷¹. Butler acredita que o Cristianismo se insere na tela da Natureza, mais do que causar uma ruptura com ela. Basta procurar na Criação certos padrões ou cadeias de eventos que refletem, em menor escala, as operações sobrenaturais de Deus.

De qualquer modo, o bispo inglês não está tão preocupado em demonstrar *ipso facto* uma união entre o plano natural e sobrenatural, mas sim a plausibilidade de tal ligação através da extrapolação de uma conformidade entre os diversos fenómenos naturais. Ademais, está presente a ideia de que certos sistemas são maiores que outros, e consequentemente a relação será assimétrica, como a de um objecto à sua sombra. Nesse sentido afirma que

«pelo que sabemos de nós mesmos, de nossa vida presente e da morte, no curso natural das coisas, a morte pode colocar-nos imediatamente num estado de vida mais elevado e mais amplo, como o nosso nascimento o faz; num estado em que nossas capacidades, a esfera de percepção e de ação, podem ser muito maiores do que no presente»³⁷².

Esta é, provavelmente, uma das maiores influências para Lewis, ainda que pouco referenciada no seu *corpus*. Por um lado, a ideia dos paradigmas naturais, levados à perfeição no Cristianismo é assumida na reflexão de *Miracles*, sobretudo no que concerne os milagres da Antiga Criação; por outro, a consequência é, precisamente, a doutrina da Transposição. De facto, o seu ensaio começa pela constatação da existência de relações arquétipo-éctipo no plano natural, como é o caso das emoções-sensações; depois, extrai uma regra universal que possa, talvez, aplicar à *glōssolalia* e à relação Deus-mundo.

Uma vez alcançado esse objectivo, Lewis retoma à teoria das sombras, ilustrada pela alegoria introduzida em 1961, para assegurar que a relação não é um idealismo ao estilo de Berkeley, nem uma analogia como a de Butler (ou mesmo de Jung), mas algo realmente

³⁷¹ J. BUTLER, *The Analogy of Religion*, 156-157.

³⁷² J. BUTLER, *The Analogy of Religion*, 18-19.

incarnado. Com efeito, Lewis parodia uma leitura semi-naturalista da Analogia da Natureza³⁷³, baseado primeiramente na constatação do mal, e depois na abordagem anabática à realidade, afirmando que

«o que a história Cristã faz não é instaurar no nível Divino uma crueldade e desperdício que já nos repugnam no Natural, mas mostrar no acto de Deus, que não opera cruelmente nem com esbanjamento, o mesmo princípio que está também na Natureza, embora lá em baixo às vezes funcione de um modo e às vezes de outro»³⁷⁴.

Dito de outro modo, nem todos os eventos naturais se podem reportar ao sobrenatural, nem sequer de forma analógica, sobretudo aqueles que contrariam a essência divina. Daí que a abordagem deva ser catabática, englobando o facto e o seu significado. Tanto Lewis como Butler vêem nos fenómenos singulares uma dispensação particular extraordinária da Graça de Deus em favor dos Homens, não uma fuga às leis da Natureza.

A diferença está no ponto de partida da reflexão. Lewis afasta-se do imaterialismo idealista de Berkeley, mas nunca chega a pousar totalmente no sobrenaturalismo probabilístico da Analogia da Natureza de Butler³⁷⁵. O nosso autor dá primazia aos dados da Revelação sobrenatural, confirmando-os com as suas prefigurações naturais, e não o contrário. Daí que seja necessário procurar uma outra influência que tenha essa base inspirada.

³⁷³ «Neste ponto, chegamos perigosamente perto do famoso argumento da *Analogia* de Butler. Eu digo “perigosamente” porque o argumento desse livro quase admite a paródia na forma “tu dizes que o comportamento atribuído ao Deus Cristão é tanto perverso quanto louco: mas não é menos provável que seja verdade por causa disso, pois eu posso mostrar que a Natureza (que Ele criou) se comporta igualmente mal”» (C. S. LEWIS, *Miracles*, 188).

³⁷⁴ C. S. LEWIS, *Miracles*, 189.

³⁷⁵ Um termo pertinente com o qual se poderia caracterizar a síntese entre Berkeley e Butler é aquele usado por Abrams no título da obra *Natural Supernaturalism*.

2.3. A Transposição e a Correspondência de Emanuel Swedenborg

A terceira influência que devemos considerar é a do teólogo luterano sueco Emanuel Swedenborg. Na gênese do seu pensamento estão uma série de visões místicas acerca do Céu e do inferno, e os diálogos que desenvolve com os anjos com quem comunica. Daí, Swedenborg assume a divisão entre o mundo natural e o espiritual, mesmo dentro da Criação, e formula uma teologia de cariz neoplatonista e espiritualista.

Encontram-se em Swedenborg duas ideias chave: por um lado, tudo o que existe emana do próprio Deus; por outro, todas as realidades do mundo natural correspondem a alguma instância do mundo espiritual. A doutrina da Correspondência é apresentada pelo teólogo como uma relação unívoca entre os dois planos de existência: «para que o Mundo natural exista e subsista a partir do Mundo espiritual, precisamente como o efeito a partir da sua causa eficiente»³⁷⁶, não só no geral como também nas mais diversas singularidades.

Para o sueco, o conhecimento das correspondências entre os dois mundos é tido apenas pelos espíritos. No Homem coexistem os dois mundos, pelo que os fenómenos materiais são o indício da vida espiritual. Como o próprio afirma, quaisquer efeitos produzidos no corpo, «seja na face, no discurso ou em movimentos corporais, são chamadas de correspondências»³⁷⁷ com moções interiores, da inteligência e da vontade. Da mesma forma, o Homem como um todo reflete uma sociedade celeste, bem como todo o Céu. As relações estabelecidas por Swedenborg são, portanto, equivalências simples entre dois objectos existentes em sistemas diferentes, mas não absolutamente distintos, descritas segundo um modelo bijetivo³⁷⁸.

³⁷⁶ E. SWEDENBORG, *De coelo et eius mirabilibus et de inferno ex auditis et visis*, ed. J. Tafel, Londres, 1758, 89.

³⁷⁷ E. SWEDENBORG, *De coelo et eius mirabilibus et de inferno ex auditis et visis*, 91.

³⁷⁸ Na matemática, uma função bijectiva é tal que cada elemento do conjunto de domínio e contradomínio esteja emparelhado com apenas um elemento do conjunto contrário (a-A, b-B, c-C, ... com todos os elementos diferentes).

De modo semelhante, as visões do teólogo sueco devem ser acolhidas literalmente, com a presunção de certeza relativamente à imagética apresentada. Das descrições de Swedenborg podemos imaginar um Céu excessivamente detalhado, em perfeita continuidade com a terra em todos os aspectos materiais, sociais, espirituais, entre outros, que contaria o próprio conceito de eternidade. A consequência para a teologia escatológica é uma visão demasiado antropocêntrica, e que não deixa espaço para a reflexão acerca dos Novíssimos e de outras qualidades como a Visão de Deus, Beatitude e Caridade divina.

Podemos avançar alguns motivos pelos quais Lewis rejeita Swedenborg. O primeiro é aquele exposto anteriormente, acerca do ocultismo e a teosofia. Apesar da abordagem catabática do sueco, a perspectiva de uma literalidade no conteúdo demasiado específico das suas revelações leva Lewis a designá-las por «estatísticas celestiais» e a colocá-las ao nível de outras verdades naturalmente inteligíveis. Assim, perde-se o carácter inspirado das visões de Swedenborg, que não passam de fraca fantasia, sem a dimensão infável e verdadeiramente mística que Lewis reclama, e que implicam uma certa passagem pela morte para poderem ser objecto de conhecimento. Este aspecto vem englobado na advertência que o guia angelical de *The Great Divorce* deixa ao personagem principal, ou seja, que tudo não passou de um sonho³⁷⁹.

Um segundo motivo tem que ver com o próprio modelo da Correspondência de Swedenborg. Para Lewis, a relação entre os dois sistemas não pode ser bijectiva, sobretudo sendo o primeiro mais rico que o segundo. Este argumento contra Swedenborg parece colhido de Joseph Butler, que também rejeita as correspondências singulares, ao constatar que certos sistemas são maiores que outros. Assim, por sistema rico devemos entender aquele onde existem mais ocorrências, e não necessariamente uma relevância ontológica, como é o caso dos níveis emocional-sensorial. Em *Transposition*, nunca se faz menção ao teólogo sueco, embora

³⁷⁹ «E se vieres a contar o que viste, deixa claro que não passou de um sonho. Deixa isso bem claro. Não dês a nenhum pobre tolo o pretexto de pensar que estás reivindicando conhecimento do que nenhum mortal sabe. Não deverei ter nenhuns Swedenborgs nem nenhuns Vale Owens entre meus filhos» (C. S. LEWIS, *The Great Divorce*, 144).

o vocábulo *correspondence* apareça diversas vezes, sempre com o objectivo de o refutar, argumentando que

«se o sistema mais rico deve ser representado totalmente no mais pobre, isso só pode ocorrer se for dado a cada elemento no sistema mais pobre mais do que um significado. A transposição dos mais ricos para os mais pobres deve, por assim dizer, ser algébrica, não aritmética»³⁸⁰.

Podemos ainda adiantar uma terceira razão para a rejeição de Swedenborg, baseada nas consequências da sua doutrina. Uma descrição do Céu, cheia de detalhes supérfluos, pode conduzir a uma perda de interesse pela questão escatológica; a simplicidade do conceito de vida eterna do teólogo sueco, face à vida na terra, leva à diminuição do empenho ético por a alcançar. O excesso contrário é o de uma visão escatológica excessivamente inefável, que procura desmitologizar qualquer vestígio de imagens ou símbolos. Lewis esforça-se por tornar o Céu credível e compreende que a solução não passa por qualquer destas posições: uma é materialista; a outra, inteligível. Daí que Lewis defenda que

«maioria de nós acha muito difícil querer o “Céu” – exceto quando “Céu” significa encontrar novamente nossos amigos que já morreram. Uma razão para esta dificuldade é que não fomos treinados: toda a nossa educação tende a fixar as nossas mentes neste mundo. Outra razão é que, quando o verdadeiro desejo de Céu se nos apresenta, não o reconhecemos»³⁸¹.

Porém, não se pode deixar de notar o contributo de Swedenborg, que impele Lewis a procurar uma nova abordagem. O conceito de Correspondência, a assimetria nos planos natural e sobrenatural, a ideia de hierarquia e a vantagem da imagética cooperaram, certamente, para o desenvolvimento da teoria da Transposição. De forma semelhante ao teólogo sueco, esta será

³⁸⁰ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 99.

³⁸¹ C. S. LEWIS, *Mere Christianity*, 135. A Comissão Teológica Internacional publicou, em 1990, um documento intitulado *Algumas questões atuais de escatologia*, onde apresenta o mesmo argumento (cf. *Commissio Theologica Internationalis, De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam, Gregorianum* 73 (3/1992), 395-435.

aplicada por Lewis, não apenas a fenómenos dentro do mesmo plano natural, mas sobretudo a diferentes degraus na ordem do *ser*. Assim percebemos o impacto que teve na definição dos arquétipos-éctipos, que se aplica posteriormente aos milagres da Nova Criação.

2.4. A Transposição e o Sistema Sacramental de John Henry Newman

Alguns anos mais tarde, o padre anglicano John Henry Newman assume a mesma ideia da Analogia da Natureza, e a partir desta desenvolve a doutrina da relação sacramental entre vários níveis de existência. A consequência da Analogia de Butler, em Newman, é a visão de que o Criador dispensa os bens necessários à salvação da criatura, estabelecendo com esta uma ligação real, um canal entre o Homem e Deus, ou como ele próprio afirma, que «o sistema de menor importância está económica ou sacramentalmente relacionado com o de maior importância»³⁸². Assim, a base da reflexão não está em padrões naturais nem na união de diversas dimensões da Criação, mas de uma verdadeira *oikonomia* estabelecida pela própria Trindade.

O que podemos entender por “sacramentalmente”? Certamente que enquanto anglicano, Newman não se refere ao septenário da Igreja Católica, mas àquela «doutrina de que os fenómenos materiais são ao mesmo tempo os símbolos e os instrumentos de realidades invisíveis»³⁸³. Na definição pode ainda encontrar-se uma particularidade pertinente: as coisas invisíveis são adjectivadas como “reais”, acima da «irrealidade dos fenómenos materiais»³⁸⁴. Assim, o plano natural, como uma sombra, tem uma certa semelhança com o sobrenatural, único

³⁸² J. NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua*, 30.

³⁸³ J. NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua*, 38. A expressão original é «*the doctrine that material phenomena are both the types and the instruments of real things unseen*», que sugere uma leitura mais profunda, já que o termo *type* tem a qualidade tanto de protótipo como de símbolo, marca, figura.

³⁸⁴ J. NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua*, 30.

real. Os elementos da Criação são «naturais, embora a sua origem e acção sejam sobrenaturais»³⁸⁵.

Do mesmo modo, podemos fazer uma análise à expressão “economicamente”. À letra, *oikonomia* significa o governo da casa. Desta forma, Newman refere-se à actuação do sistema sobrenatural para cumprir o funcionamento da Natureza, cujo sinónimo seria “providência”. Como ele próprio afirma, a «revelação cautelosa da verdade, à semelhança de um guardião discreto e vigilante, é designada pela palavra “economia”»³⁸⁶.

Unindo ambas as definições, o Sistema Sacramental de Newman é mais do que uma analogia simbólica como parece ser a de Butler. Com efeito, a actividade (sobrenatural) de Deus, dispensatória de certos bens, expressa-se e opera através de sinais (naturais) semelhantes ao bem que Ele quer realmente transmitir. Não obstante a semelhança, o mundo material não é mais que uma representação vaga, disforme e fantasmagórica do mundo espiritual.

Desta forma, estamos mais perto de definir a doutrina da Transposição de Lewis, que classifica a relação de entre a Natureza e a Sobrenatureza também por sacramental. Como ele próprio afirma, o mundo pode ser visto como «um sinal, mas também algo mais que um sinal [...] porque nele a coisa significada está realmente em certo modo presente»³⁸⁷. Além disso, sabemos da qualidade fantasmagórica que Lewis aplica abundantemente às realidades terrestres, por oposição à solidez das celestes, tal como afirmava Newman.

Também podemos contatar que o Sistema Sacramental, de Newman, estabelece a ponte entre dois elementos bem definidos: Deus, enquanto origem da Graça; e a Criação, necessitada dessa vida em abundância – uma fonte e um receptor. Todavia, não é o mesmo que encontramos em Lewis, para quem a Transposição, primeiramente, relaciona a criatura com um estado superior de si mesma.

³⁸⁵ J. NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua*, 344.

³⁸⁶ J. NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua*, 355.

³⁸⁷ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 102.

Assim visto, podemos analisar melhor o que Lewis entendia por Transposição, e em que medida o seu pensamento permite fundamentar uma doutrina escatológica que atente à antropologia integral que vimos atrás.

2.5. Transposição segundo Lewis: análise crítica

Depois de termos considerado brevemente alguns autores da filosofia e teologia ao longo da história, constatamos existirem algumas diferenças entre estes e Lewis, tanto ao nível teológico como discursivo.

Começando por este último caso, é possível verificar que o termo transposição tem, na verdade, um significado diverso daquele que Lewis pretendia. O vocábulo define-se, literalmente, como uma simples mudança de posição. Ora, o que se pretende com a Transposição, enquanto relação sacramental entre o plano natural e o sobrenatural é uma projecção, mais que uma mudança de lugar. O conto lewisiano da mulher aprisionada denota que os traços do lápis são a projecção redutora do objecto real a que se referem. Há, com efeito, uma continuidade entre os dois planos, dado pela significação que os seres humanos estabelecem entre as sombras ou os riscos e o mundo exterior. Este significado não é apenas uma convenção simbólica, mas uma relação verdadeiramente sacramental: a coisa real está, de algum modo presente, e não apenas simbolizada. Mas esta não é uma relação entre o natural e o sobrenatural, pois apenas denota uma diferença ao nível da apreensão e inteleção do objecto.

No entender de Lewis, a relação não poderia ser exactamente de transposição. Por isso, no mesmo ensaio também se refere a uma adaptação. Como vimos, a passagem de um sistema para o outro implica, não tanto uma mudança espaço-temporal, mas uma alteração ontológica. A paisagem real é superior à sua representação gráfica; a segunda é uma Transposição da primeira. Passar do conhecimento do facto transposto à instância que lhe confere significado é transubstanciador, como no caso das emoções que encarnam nas sensações. Para Lewis, o acto

de conhecer o objecto muda essencialmente o sujeito cognoscente. Inteligir o sistema superior dá posse sobre o sistema inferior. A mãe, do conto, está em vantagem em relação ao filho.

Porém, a Transposição vista assim, só atenta ao nível intelectual. Esse ainda se encontra apenas na Natureza, e o adjectivo sacramental só pode ser aplicado analogicamente, pois a relação é mais simbólica que significativa. Tal é o caso da linguagem ou dos desenhos. Mas Lewis aplica o conceito igualmente a instâncias que, no seu entender, transcendem a Natureza. Utiliza, semelhantemente, para o Homem todo, e não apenas a capacidade de razão. Por esse motivo afirma que

«o Homem bruto nunca pode, por análise, encontrar nada além de luxúria no amor; o Flatlander nunca consegue encontrar nada além de formas planas numa imagem; a fisiologia nunca pode encontrar algo no pensamento, excepto espasmos da substância cinzenta»³⁸⁸.

Devemos, então, clarificar o que significa a mudança ontológica que ocorre no acto de Transposição. De um ponto de vista existencialista, Lewis não trata propriamente de uma dispensação de Graça, de Deus para com a criatura. Antes, descreve o modo de relação entre um sujeito (ou objecto) *hic et nunc* potencialmente superior, e a forma actualizada dessa mesma capacidade. Por outras palavras, traduz o encadeamento entre a potência e a virtude. Assim, a coisa real está contida, em gérmen, na sua Transposição.

Aqui, não podemos esquecer que uma característica importante do pensamento de Lewis é a rejeição do evolucionismo. Esta está também presente no conceito de Transposição. Apesar da relação de continuidade entre a potência e a virtude, a primeira não evolui simplesmente para a segunda. Ao invés, é a Sobrenatureza arquétipo, que confere significado à Natureza éctipo. A sacramentalidade parte sempre do sistema que existe primeiro. Os dois exemplos dado por

³⁸⁸ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 104-105. O Flatlander o personagem principal do conto de Edwin Abbott. Na história, o Flatlander é um quadrado que vive num mundo plano e de formas geométricas, até que um círculo aparece para o retirar desse mundo. Então, descobre que o círculo é, na verdade, a intersecção do mundo plano com o personagem esférico.

Lewis ilustram bem o conceito: sobre a Eucaristia, parece retomar à teoria platónica, e afirma que «a Realidade Espiritual que existia antes de haver quaisquer criaturas que comessem (*before there were any creatures who ate*), dá a esse acto natural um novo significado»³⁸⁹; acerca da Incarnação, refere que tal como as emoções assumem as sensações que as acompanham, também a Divindade assume a Natureza humana.

Na Transposição, o sistema inferior natural está sacramentalmente unido ao sobrenatural, não apenas na medida em que seja o seu protótipo, mas também que acolha o modo de ser e de agir do primeiro: por analogia, uma união hipostática³⁹⁰. Assim, neste momento, a Graça actua sobre a Natureza para que esta manifeste, na proporção do possível, o deveria ser, ou o que pode vir a ser. Neste contexto, adquire mais sentido a afirmação anterior de que o desejo natural, como éctipo, pode ter um efeito proto-sacramental, do arquétipo que é a Beatitude eterna. Ademais, que o desejo natural necessite de “despertar”, a fim de que a Esperança o possa assumir e elevar.

Parece ser esta, a forma certa de entender o que Lewis pretendia com o conceito. Sabemos que a elevação está ligada ao evento da Páscoa de Jesus. O modo como acontece no ser humano pode entender-se à luz de Cristo e à acção do Espírito Santo. Esse é o caso inicial da *glōssolalia*. No âmbito da corporeidade, apesar de se tratar já de uma escatologia mais especulativa, podemos tentar perceber em que medida Lewis se insere no diálogo teológico acerca da matéria gloriosa, vislumbrado nos milagres da Nova Criação.

³⁸⁹ C. S. LEWIS, “Transposition”, in *The Weight of Glory*, 112.

³⁹⁰ Como já não estamos apenas no campo intelectual, um outro exemplo, talvez já demasiado complexo para o âmbito desta dissertação, poderia incluir a discussão medieval da união das duas vontades em Cristo: a vontade humana é uma Transposição da vontade divina, e em Cristo é perfeitamente assumida porque é perfeitamente obediente. Para Lewis, a chave é a obediência da natureza à sobrenatureza.

3. O estado de glória no contexto da escatologia de C. S. Lewis

Como temos visto até agora, todo o pensamento de Lewis está baseado na certeza de uma relação real e continua entre a vida na terra e a glória que nos é esperada no Céu. Com efeito, tanto o debate sobre o desejo natural de felicidade como o próprio conceito de Transposição, intentam unir o plano natural ao sobrenatural. Desta forma, Lewis pretende tornar credível o Céu, diante de certos pensamentos que o negam, diluem ou tornam absolutamente inacessível.

As questões últimas acerca do Homem são, eminentemente, a expressão de uma possível antropologia escatológica. Nesta senda, Lewis procura tornar também verosímil a dimensão cósmica material dessa mesma escatologia, em virtude dos eventos de Cristo, que é simultaneamente o Primogénito e “Assuntor”³⁹¹ de uma Natureza carnal e corpórea. Para tal, coloca o ser humano no seu legítimo lugar de criatura e define-lhe certos atributos, passíveis de serem aplicados igualmente aos demais seres da Criação.

Nesta última secção, começaremos por expor brevemente quais as propriedades que se têm afirmado ao longo da história da teologia. De seguida, veremos como as descrições do Céu e dos personagens, bem como dos milagres da Nova Criação, nos excertos lewisianos selecionados, concordam ou diferem de algumas posições teológicas.

3.1. As qualidades da matéria gloriosa segundo Lewis

Em São Paulo encontramos a primeira elaboração acerca do corpo glorioso. Com a expressão «semeado corpo terreno (*sōma psychikón*), é ressuscitado corpo espiritual (*sōma pneumatikón*)» (1Cor 15, 44), o Apóstolo distingue dois princípios vivificantes do mesmo corpo. Como consequência desta espiritualização, alguns teólogos foram levados a atribuir ao

³⁹¹ Aquele que assume.

corpo glorioso propriedades semelhantes aos dos anjos. Paul O’Callaghan, porém, afirma que «obviamente o homem não se torna um espírito (um “anjo”); antes o corpo humano assume, em certa medida, as propriedades da alma»³⁹². Com efeito, as narrações evangélicas acerca de Cristo ressuscitado contrariam tal crença, sobretudo na forma como o corpo glorioso de Jesus se apresenta nas narrações pós-pascais. Assim, não se pode falar numa rejeição da materialidade.

A partir da mesma passagem paulina, foram definidos quatro atributos, recorrentemente recuperados ao longo da história da teologia escatológica³⁹³: impassibilidade, subtileza, agilidade e claridade. Podemos defini-los sucintamente e, por conveniência, por oposição ao estado de pré-glória. Aceites estes quatro atributos, constatamos uma certa diferença relativamente àqueles descritos nas obras de Lewis que resumimos anteriormente. De facto, a qualidade da sua matéria gloriosa difere, em parte, daquela que se apresenta na história da teologia escatológica.

A primeira grande diferença, da qual procedem as outras, é o conceito de materialidade. Para Lewis, a glória é mais material, o estado actual é mais plasmático, e o dos condenados é quase imaterial. Os corpos celestiais dos “vivos” são mais reais que os dos “mortos”: os gloriosos é que são realmente viventes, não os fantasmas, e ainda menos os infernais. Assim, parece desaparecer o binómio *psychikón-pneumatikón*. A materialidade gloriosa parece estar em relação de proporcionalidade inversa à distância a Deus: «mais para cima e mais para dentro»³⁹⁴ equivale a dizer mais real, mais material. Lewis parece assim superar o antigo dualismo, colocando em paralelo a espiritualização e a materialização.

³⁹² P. O’CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l’umanità: un trattato de Escatologia cristiana*, EDUSC, Roma, 2012, 137.

³⁹³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, IV, 86; *Summa Theologiae* III Supl., 82-85. Os atributos pouco variaram ao longo da história, e vêm expressos ainda, por exemplo, em J. FALCÃO, *O Novo Testamento: tradução do texto grego, introdução e notas*, Vol. 2, Lisboa, 1960, 137, n. 42-44.

³⁹⁴ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 212.

Esta ideia encontra eco no Antigo Testamento, no conceito hebraico de *kāvōd*, a glória de Deus. Etimologicamente, o vocábulo procede do verbo de *kvd*, que significa *ser pesado*³⁹⁵. Dar glória é colocar peso no objecto, dar importância, atender, respeitar. A ideia de peso apresenta uma dupla valência: ontológica e moral. Em Lewis, surgem associadas. Ser glorificado, receber o peso da glória, é ser reconhecido por Deus, é

«agradar a Deus... ser um ingrediente real da felicidade divina... ser amado por Deus, não apenas com pena, mas delicioso como um artista se deleita em seu trabalho ou como pai em um filho – parece impossível, um peso ou fardo de glória que os nossos pensamentos dificilmente podem sustentar»³⁹⁶.

Para Lewis não se pode desligar a glorificação ontológica da moralidade, já que a primeira acontece em virtude da obediência à vontade divina. Será o juízo de Deus a retirar o peso aos condenados e transformá-los em fantasmas, e a dar peso aos bons e torna-los sólidos. Por enquanto, permanecemos no estado de materialidade fraca por consequência do pecado original, mas

«no final, aquele Rosto que é o deleite ou o terror do universo deverá voltar-se para cada um de nós [...], conferindo glória inexprimível ou infligindo vergonha que nunca pode ser curada ou disfarçada»³⁹⁷.

Com a associação do conceito hebraico de glória podemos compreender melhor o que afirmávamos anteriormente acerca da evolução do natural no sobrenatural e da respectiva consumação escatológica. Na parábola dos talentos (*cf.* Mt 25, 14-29), o evangelista escreve como o servo bom e fiel, pelo seu negócio (o seu próprio esforço) e a relação económica com

³⁹⁵ *Cf.* “כבוד”, in N. KIRST (et al), *Dicionário Hebraico-Português*, 9ª ed., Editora Sinodal, São Leopoldo, Brasil, 1978, 98.

³⁹⁶ C. S. LEWIS, “The Weight of Glory”, in *The Weight of Glory*, 39.

³⁹⁷ C. S. LEWIS, “The Weight of Glory”, in *The Weight of Glory*, 38.

outros (que já implica a uma transcendência de si mesmo), duplicou os seus bens e foi glorificado, recebendo ainda mais do seu Senhor (consumação final). Pelo contrário, ao servo inútil é-lhe tirado o pouco que tinha.

Este é o tipo de glória que encontramos nos escritos de Lewis, no juízo final dos que passam à direita ou à esquerda de *Aslan*, em *Emeth*, *Puzzle* e nos outros personagens que chegam à verdadeira *Narnia* no fim das crónicas. A partir desta noção podemos também relacionar os quatro atributos gloriosos com os textos de Lewis, para perceber em que medida cada um deles está presente.

a) Impassibilidade

A impassibilidade refere-se ao estado de não sofrimento, imunidade a todo o mal. A dor e a morte, consequências do pecado, atentam contra a integridade. Ora, uma vez ressuscitado, e eternamente liberto, o pecado não tem mais domínio sobre o Homem. Não foi o caso de Lázaro, que depois de ressuscitado teve de tornar a morrer. Jesus, porém, uma vez renovado, conserva as marcas da Paixão como estigmas que manifestam a glória que a cruz lhe alcançou. Qualquer passagem da potência ao acto, no corpo impassível, é sempre devir no sentido da perfeição, porém sem se tornar em Acto Puro. Desta forma, toda a acção do corpo impassível tende para o *Bonum*, mas não se confunde com Ele; participa d'Ele, mas mantém a sua individualidade. O corpo glorificado não se dilui na divindade. Por seu lado, o corpo pré-glorioso é, por enquanto, afecto à tentação e concupiscência.

A materialidade gloriosa não sofre mais qualquer decomposição nem os sofrimentos que lhe estão associados, visto ser o próprio Deus a sustentar a sua composição, e não apenas o funcionamento natural biológico.

Em *The Great Divorce*, os visitantes terrestres são materialmente mais fracos que os guias celestes, a ponto de lhes ser impossível interagir com os elementos daquele lugar, isentos de

sofrimento físico, psicológico e até moral. Com efeito, são muitas as cenas em que o meio ambiente e até as pessoas os afectam com tal violência que os impelem a voltar para o autocarro.

Pelo contrário, os elementos que compõem o Céu não sofrem qualquer mudança que lhes seja contrária à perfeição. As maçãs e a chuva caem em obediência à força gravítica, impossível de contrariar por qualquer visitante. As ervas afiadas não se dobram sob os pés fracos dos fantasmas. As flores são inquebráveis, de tal forma que o Vale da Sombra da Vida não pode ser privado da sua beleza por qualquer visitante.

Mas os exemplos mais evidentes serão, talvez, o da borboleta e do lagarto luxurioso. A glória torna-os infinitamente maiores e melhores que o seu estado terreno. A borboleta não sofre sequer da ingestão do inferno. O lagarto, uma vez morto, não atormenta mais o seu hospedeiro, convertendo-se ambos em cavalo e cavaleiro. Tanto um como o outro tornam-se impassíveis, física e espiritualmente.

Quanto aos guias angelicais, os seus músculos são de tal forma mais densos e fortes que lhes permitem carregar os visitantes ao ombro como se fossem fardos leves, e percorrer as muitas milhas para regressar ao Vale sem se cansarem. Ademais, não sofrem de modo algum pela desistência dos fantasmas que regressam ao autocarro, tal como *Lucy* deixa de sentir tristeza pela destruição da *Velha Narnia*, quando se descobre na *Nova Narnia*.

Desta forma, Lewis pretende exemplificar como toda a mudança acontece no sentido da perfeição e do *Bonum*. Contrapondo os vários personagens e descrevendo os estados de alma de cada um, numa continuidade descontínua entre vida passada e vida eterna, o Céu lewisiano apresenta-se como um lugar onde não haverá mais sofrimento, excepto para quem não lhe pertença, para quem não tem uma Natureza glorificada, para quem lá entra sem que se lhe reconheça o traje nupcial (*cf.* Mt 22, 12).

b) Subtileza

A subtileza trata de uma certa disposição da matéria para estar menos constricta a outra inferior, sem que perca a tangibilidade. Afirma Tomás de Aquino que «a denominação de subtileza deriva do poder de penetração dos corpos», seja fisicamente como analogicamente (por exemplo, ter a visão ou o intelecto subtil). Um exemplo pode ser reconhecido quando Jesus aparece aos Apóstolos, «estando fechadas³⁹⁸ as portas» (Jo 20, 19).

Lewis reitera que a espiritualização não anula, de modo algum, a palpabilidade ou tangibilidade da matéria, embora se afaste do entendimento comum de subtileza. A matéria gloriosa, uma vez reconhecida por Deus, é mais pesada porque é tornada mais forte e densa, torna-se impenetrável. Encontramos muitos exemplos da aplicação desta qualidade descritos tanto em *The Great Divorce* como em *The Last Battle*.

Sabemos como estas visões lewisianas são baseadas primeiramente na ficção científica. Todavia, existe um fenómeno de materialidade forte que relaciona estes textos com o de *Miracles*. O mar da Galileia, obedecendo perfeitamente à vontade do Senhor, glorifica-se e torna-se impenetrável. Desta forma pode sustentar os pés de Pedro e Cristo, compostos ainda por uma matéria fraca, pré-gloriosa. Para Lewis, o episódio de Jesus a caminhar sobre as águas não é fantasia: a descrição evangélica é bastante factual. Com esta interpretação, Lewis dá a entender que a potência obediencial é uma característica, também, dos seres inanimados.

Além disso, o episódio revela uma característica importante para o pensamento lewisiano. O vislumbrar da Natureza gloriosa da água implica a superação da distância que a Transposição habitualmente assegura. A água que permanece aos pés de Jesus é a mesma água com a antecipação da qualidade do sistema superior que é esperada ter na escatologia.

³⁹⁸ Do grego, participio perfeito da voz média/passiva do verbo *kleiō*, “tendo sido fechadas/obstruídas as entradas/portas”.

O mesmo acontece quando o visitante do Céu tenta caminhar sobre as águas do rio: é sustentado e arrastado pela subtileza da nova água. De forma contrária, o Homem que não é glorificado converte-se num anão fantasmagórico. O Céu é grande, o inferno pequeno; a *Nova Narnia* e a *Nova Inglaterra* são infinitamente maiores e mais profundas que as antigas.

À medida que se deslocam «mais para cima e mais para dentro»³⁹⁹, mais em direção a Deus, Lewis descreve como as suas potencialidades se vão actualizando e como a subtileza está em todos os personagens. Ao nível das faculdades inferiores encontramos: na visão, desde *Slikisteinsauga* em *The Pilgrim's Regress*, até *Lucy* no jardim da *Nova Narnia*; na audição, com o ruído da cascata; o sabor da erva para o burro *Puzzle*; o cheiro das flores e frutos sentido por *John* na praia; a frescura matutina que se sente em todas as descrições. Ao nível das faculdades superiores, um exemplo seria a subtileza da memória ou da previsão que penetram mais fundo no tempo.

A subtileza não é, para Lewis, sinónimo de espiritualismo. A glorificação da matéria comporta, no Homem, a mesma obediência das faculdades inferiores às superiores. Assim, surge a própria libertação das limitações circunstanciais do tempo e do espaço: tornam-se subtis em todos os aspectos.

c) **Agilidade**

A agilidade relaciona-se com a subtileza e alude à capacidade de rápida transposição das limitações espaciais da Natureza actual. O corpo ágil, inserido no meio envolvente, não está limitado por circunstâncias coercivas. Assim, toda a acção do corpo subtil e ágil aponta para o *Verum* da sua Natureza gloriosa, contrariamente ao corpo não-glorioso propenso a ser ele mesmo um escândalo (armadilha, pedra de tropeço).

³⁹⁹ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 212.

Nas narrações fantásticas de Lewis acerca das realidades celestes, encontramos os personagens a movimentarem-se sem limitações do meio envolvente. Anteriormente líamos como os habitantes da *Nova Narnia* corriam através dos prados, subiam a cascata e os penhascos de tal forma que, não apenas o faziam com agilidade e ligeireza, mas também todos ao mesmo ritmo. Do mesmo modo, *Aslan* vem ao encontro do recém-chegados como um raio de luz.

Este é um dado curioso do dote da agilidade, já que ilustra como a configuração das diversas partes do corpo glorioso não é um entrave à locomoção. Qualquer se seja o modo do movimento, o corpo ágil não está constricto ao funcionamento biológico das articulações e membros. Não obstante a dureza, peso e impenetrabilidade da matéria gloriosa, o *motus* é apenas a vontade da alma em se deslocar.

d) Claridade

Por fim, a claridade entende-se como a luminosidade da alma que o corpo transparece, manifestando o *Pulchrum* que informa a sua existência. Trata-se, por exemplo, do caso de Moisés que, depois de falar com Deus, «a pele do seu rosto resplandecia⁴⁰⁰» (Ex 34, 29) e por isso a cobria para falar com o povo, embora não tivesse sido ainda glorificado plenamente.

Porém, a compreensão do dote da claridade, tal como o da subtileza, foi fortemente marcado pelos dualismos gregos. O corpo subtil seria aquele imaterial, de tal forma que pudesse penetrar mais. Igualmente, o corpo claro seria tão imaterial como a luz, por oposição ao corpo tenebroso. Ora, a luz é concebida como imaterial, além permitir ver os obstáculos no caminho. De facto, o termo grego *dóxa* é equívoco: tanto se refere ao peso da glória, em sentido hebraico, como à luminosidade, em sentido platónico.

⁴⁰⁰ Do hebraico, *kāran*, *resplandecer* (Cf. “קרן”, in N. KIRST, *Dicionário Hebraico-Português*, 218-219).

Lewis, porém, parece unir perfeitamente os dois significados⁴⁰¹. Num primeiro momento toma como exemplo a Transfiguração de Jesus no Monte Tabor, a quem até «as vestes se tornaram resplandecentes⁴⁰²» (Mc 9, 3). Em *Miracles*, afirma tratar-se de um milagre da Nova Criação, uma antecipação da glória que Cristo terá depois da ressurreição. A análise é demasiado sucinta e parece ser mais marcada pela vertente grega do conceito de glória, mesmo sendo de uma data tardia. Mas não é por acaso que Lewis associa a metamorfose de Jesus à Sua glorificação. O *kāḅōd*, a *dóxa*, não é apenas o resplandecer *per se* da Nova Natureza, mas o reflexo do brilho que Deus faz incidir sobre ela e que revela a sua verdadeira aparência.

A glória, vista assim, permite encontrar noutros escritos essa ressonância da união da luz com o peso, do resplandecer do reconhecimento do Criador sobre a criatura. No final de *The Great Divorce*, o personagem principal é esmagado pelo peso da luz que vem das montanhas e se derrama sobre ele, mas do qual o seu guia apenas sente gozo. Também em *The Last Battle*, Lewis descreve *Aslan* ora movendo-se como um raio de luz ora como uma figura que «não mais lhes parecia um leão»⁴⁰³.

3.2. O espaço e o tempo na escatologia de C. S. Lewis

Como temas finais, podemos apresentar a espacialidade e temporalidade na escatologia. Lewis não faz nenhuma análise aprofundada destes temas. Porém, das suas obras de fantasia podemos distinguir algumas qualidades, possíveis de comparar com outras teorias presentes na teologia ao longo da história.

⁴⁰¹ Talvez tivesse já algum conhecimento do carácter dualista de onda-partícula da luz, uma das grandes descobertas da física quântica, pelos trabalhos de alguns cientistas com Einstein e Broglie, na primeira metade do século XX.

⁴⁰² Do grego, participio perfeito da voz activa do verbo *stilbō*, *brilhar*.

⁴⁰³ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 227-228.

a) Espacialidade

Uma das características mais ilustradas por Lewis é o facto de as realidades últimas serem infinitamente maiores, espacialmente falando, que a terrestres. Tanto a cidade cinzenta como o Vale da Sombra da Vida, em de *The Great Divorce*, se estendem por milhas incontáveis. Esta ideia é sustentada, como já vimos, pela crença de que todo o universo criado, natural e sobrenatural, está concebido em vários andares e não apenas dois.

Com efeito, é através da espacialidade que, fantasia de Lewis, o conceito de Transposição mais parece entrar em jogo, sobretudo nos últimos relatos de *The Last Battle*. Lewis ilustra um cosmos criado com vários andares, onde certas realidades de um nível superior se desdobram noutros inferiores. Com a afirmação do fauno, «quanto mais para cima e mais para dentro, maiores são todas as coisas»⁴⁰⁴, Lewis resume o que antes tentara expor discursivamente em *Transposition*.

À medida que os planos se desdobram, a realidade que existe em arquétipo no plano divino, no centro da terra, no cimo da montanha, derrama-se e dilui-se até se tornar o éctipo. A realidade arcaica, estando mais próxima de Deus, participa igualmente mais da sua glória. O éctipo, porém, não é uma falsidade nem uma irrealidade. A *Velha Narnia* e a *Velha Inglaterra* não são utopias. Antes, sim, são o reflexo das verdadeiras terras. Reflexo difuso por ainda não gozarem da claridade, terras fantasmagóricas por falta de subtilidade, realidades demasiado cronológicas por carência de agilidade, e ainda sujeitas à corrupção e à morte. Por isso, o fauno explica aos recém-chegados que «isto ainda é Narnia, e, mais real e mais bela que a Narnia lá em baixo, tal como essa era mais real e mais bela que a Narnia fora da porta do estábulo»⁴⁰⁵.

⁴⁰⁴ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 223.

⁴⁰⁵ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 223.

Retomando a metáfora de Lewis, a espacialidade é a cebola toda, qualquer que seja a qualidade de cada camada particular⁴⁰⁶, mas onde cada camada mais interior é maior e mais real que a exterior. A realidade espacial é o conjunto de todas as camadas, todos os níveis, tanto os mais ricos como os mais pobres. Todavia, este ponto de vista parece extravasar até o simples conceito de espacialidade como extensão de matéria. O espaço não é tanto o lugar ocupado por uma porção delimitada de matéria, mas sobretudo o lugar de qualquer ação de um plano superior manifestado num inferior. Assim, Lewis supera também o divórcio entre a *res cogita* e a *res extensa* – o corpo e a mente – provocado por Descartes: ambos os planos pertencem ao mesmo espaço.

Esta descrição metafórica da realidade em forma de cebola era bastante usada por Lewis. Por um lado, emprega a imagem à espacialidade. Por outro, também descreve as relações interpessoais como um conjunto de círculos concêntricos, onde os de maior intimidade, e conseqüente advertência do real, são os mais interiores⁴⁰⁷. O que ele próprio observa no Homem, e que se prolonga nas sociedades humanas em geral, é uma Transposição das realidades celestes.

A aproximação ao interior – humano, social, espiritual, espacial celeste – carrega uma aproximação à realidade. Subir à Montanha do Senhor não é apenas percorrer um caminho físico, uma peregrinação sobre a terra. É também um adentramento nas camadas interiores do real, na intimidade com Deus onde somos realmente conhecidos, é passar do *cháos* do pecado à *dóxa* do Céu.

⁴⁰⁶ Cf. C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 224. Trata-se de uma metáfora que sugere a disposição por camadas ou esferas concêntricas.

⁴⁰⁷ Cf. C. S. LEWIS, “The Inner Ring”, in *The Weight of Glory*, 141-157.

b) Temporalidade

Nos trechos que analisámos, Lewis pouco se importa com as questões da temporalidade. A única referência é a personificação do tempo no gigante *Father Time*, que acorda no final da história e toca a trombeta para por fim ao mundo velho, numa clara alusão ao Livro do Apocalipse.

A mestria literária de Lewis induz no leitor o sentimento de que os acontecimentos sucedem cada vez mais depressa à medida que a história avança, tal como no adágio latino: *motus in fine velocior*⁴⁰⁸. Uma expressão de Lewis que encontramos noutra obra, acerca do *chrónos*, *kairós* e da eternidade, coloca na boca do demónio *Screwtape* que

«o Presente é o ponto no qual o tempo toca a eternidade. Do momento presente, e apenas desse, os humanos têm uma experiência análoga à experiência que o nosso Inimigo [Deus] tem da realidade como um todo; aí apenas, liberdade e actualidade são-lhes oferecidas»⁴⁰⁹.

Enquanto o Homem vê os eventos *kairóticos* como pontos de uma recta, Deus vê todos os pontos da recta, simultaneamente, como um ponto só. Lewis parece indicar que apenas Deus pode ter essa experiência de eternidade, ao passo que as criaturas estarão sempre sujeitas a uma certa temporalidade na experiência do presente. A razão assenta num conceito de eternidade meta-histórica, mas ainda assim, de alguma forma, cronológica. O próprio final de *The Last Battle* descreve como «eles começavam o Capítulo Primeiro da Grande História, que ninguém na terra leu, que continua para sempre, em que cada capítulo é melhor que o anterior»⁴¹⁰.

Um outro ponto de vista pode ser analisado se retomarmos a definição de eternidade de Tomás de Aquino: «posse perfeita e simultaneamente total de vida interminável»⁴¹¹. A

⁴⁰⁸ O movimento acelera no fim.

⁴⁰⁹ C. S. LEWIS, *The Screwtape Letters*, HarperSanFrancisco, Nova Iorque, 2001, 75.

⁴¹⁰ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 228.

⁴¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 10, 1.

eternidade está ligada à existência em si, mais que aos eventos pelos quais a própria existência passa. Nas narrações de Lewis, o único personagem que pertence a esta ordem é o próprio *Aslan*. Associado ao *plērōma*, surge primeiro antes da criação dos mundos, aparece ocasionalmente ao longo das crónicas, permanece depois da destruição de *Narnia*. Ser eterno é ser «aquele que é, que era e que há-de vir» (Ap 1, 8), Cristo consubstancial ao Pai.

Por esse motivo, *Aslan* é o único que verdadeiramente sobe e desce à Montanha, enquanto os outros personagens estão sempre a caminho. Nem sequer os guias celestiais de *The Great Divorce* alguma vez alcançam as montanhas. Podem apenas aproximar-se e contemplar como é boa e bela a luz da aurora que delas se irradia.

É claro que se trata de fantasia, mas não deixa de ser curioso que todos os personagens que alcançam o Céu, de alguma forma permanecem numa existência eviterna mais que na eternidade. A Transposição pode ajudar até a compreender o conceito de Evo. Os níveis mais afastados da eternidade são mais transpostos, pelo que a temporalidade se vai aproximando do *chrónos*, e eventualmente do *cháos*.

Os personagens que alcançam a *Nova Narnia* já não terem um ser mutável, contrariamente aos do Vale da Sombra da Vida como é exemplo o lagarto. Porém, não estão perfeitamente actualizados, pois «têm transmutações adjuntas, tanto em acto como em potência»⁴¹². As mutações que vão sofrendo, as deslocações, mesmo a evolução pessoal de cada um são sempre mudanças anexas à essência dos personagens.

Como vimos, todos os personagens manifestam um desejo natural de alcançar o Céu. Esse anseio mais não é do que a própria Beatitude Eterna, transposta para o concreto das suas vidas terrenas, e impressa desde a criação nas suas almas pela Caridade primeira. No fim de cada

⁴¹² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 10, 5.

peregrinatio vitae, espera-os a contemplação da Glória de Deus e a requalificação dos seus corpos mortais à imagem do corpo do Ressuscitado. Quaisquer que tenham sido as razões de Lewis para descrever o Céu com características eviternas – por factores de linguística ou como imagem de uma escatologia intermédia – certo é que a sua concepção da eternidade, ainda que com grande mestria literária, não pode nem consegue passar dessas imagens. Como ele próprio afirma «as coisas que começaram a acontecer depois eram tão grandes e belas que eu não posso escrevê-las»⁴¹³.

⁴¹³ C. S. LEWIS, *The Last Battle*, 228.

CONCLUSÃO

Ao terminarmos esta dissertação, não poderíamos deixar de reafirmar que o objectivo principal da sua carreira literária de Clive Staples Lewis se prende com a credibilidade do Cristianismo e da glória futura no Céu. Diante de uma vasta plateia, mais do que a descrentes, Lewis dirige-se àqueles que, por força das circunstâncias vêm abalada a sua fé. Daí que se possa considerar um dos grandes apologistas modernos.

Ainda hoje, podemos perceber o entusiasmo com que muitos se aproximam da cultura judaico-cristã, e até mesmo da fé em Cristo, através dos textos de Lewis. Como afirmávamos anteriormente, no contexto das grandes revoluções do início do século XX, aqueles que procuram razões para crer e esperar numa vida eterna e verdadeiramente feliz, encontram neste escritor um guia para a sua viagem existencial.

Nos excertos apresentados, foi possível constatar uma retórica é completa: o *lógos* da argumentação, o *pathos* que sobressai da sua própria vida e das aventuras por que passam os diversos personagens intervenientes, o *ethos* de uma moral natural que se torna sobrenatural. Na harmonia destas três dimensões, Lewis permite ao leitor ver, julgar e agir na sua própria vida de forma integral

Vimos também como se desfaz o lugar-comum que acusa a fantasia e a imaginação de serem uma fuga ao real. Quando bem orientadas, podem ser efectivamente um canal da Graça. Esta faculdade, presente sobretudo nas crianças, reforça ainda mais o sentido da expressão evangélica: «se não voltardes a ser como as criancinhas, não podereis entrar no Reino do Céu» (Mt 18, 3).

Do ponto de vista teológico, talvez não tenhamos feito um grande caminho. Mas também não era esse o objectivo primeiro da dissertação. Era, sim, a tentativa de demonstrar a plausibilidade do pensamento escatológico deste teólogo amador. De resto, no debate teológico e no confronto com outros autores antigos e contemporâneos, Lewis não lhes fica atrás. A

liberdade e capacidade para se abstrair das categorias tradicionais e dos cânones da reflexão académica permite a Lewis exprimir ideias antigas e novas, num estilo diferente e actualizado.

Ao terminar esta monografia, podemos ainda destacar três aspectos. No primeiro capítulo foi possível recuperar a qualidade verdadeiramente sobrenatural do romantismo. Como vimos, esta corrente artística e de pensamento, primordialmente religiosa, desde há muito que se vem desvirtuando nas suas formas. Em Lewis assistimos ao retorno da Setentrionalidade, dos deuses pagãos, da qualidade real e celestial das *elflands*, e, por fim, do próprio Mito que se faz carne.

O segundo ponto que evidenciamos é o contributo de C. S. Lewis para o debate entre as realidades naturais e as sobrenaturais. Fomos capazes de constatar como esta ideia se foi refinando ao longo da história até cristalizar no conceito lewisiano de Transposição. Vimos como esse descreve a relação entre o nosso estado actual e a glória futura, apresentada com uma qualidade autenticamente contínua. A razoabilidade da Transposição tem o ónus de exigir de cada um de nós uma vida moral honesta, que nos eleve acima deste mundo de fantasmas. Contudo, ao mesmo tempo, tem o bónus de assegurar o facto da consumação dos nossos corpos terrenos em corpos espirituais sólidos, fortes e incorruptíveis.

Por fim, mas não menos importante, percebemos o valor que a imaginação pode ter, mesmo para a teologia. Muitas vezes desprezada no âmbito académico, aquela que é muitas vezes vista como a “louca da casa”, pode também ser – e tem sido – um grande instrumento da revelação divina na história da salvação. Tal como a Marta do Evangelho (*cf.* Lc 10, 38-41), a fantasia atarefa-se como muitas coisas desnecessárias, mas deseja também realizar o seu serviço e sentar-se aos pés do Senhor. Por isso reclama a ajuda da sua irmã, a recta razão, a discípula do *lógos spermatikós*.

Em Clive Staples Lewis, com a imaginação e a razão verdadeiramente unidas e orientadas pelo modelo de Cristo, escapamos ao perigo de nos convertermos no Norte e Sul existenciais e, através desta fábrica de sonhos, chegamos a tornar-nos cocriadores. Eis um homem que ousou

sonhar com o Céu, que deixou uma vasta herança textual como um mapa para o nosso itinerário humano, e que nos ensinou como esse sonho realmente comanda a vida.

BIBLIOGRAFIA

Sagrada Escritura

Bíblia Sagrada, Difusora Bíblica, Lisboa – Fátima, 2008.

FALCÃO, J., *O Novo Testamento: tradução do texto grego, introdução e notas*, ed. do autor, Lisboa, 1956-1965.

NESTLE, E. – ALAND, K., *Novum Testamentum: Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Estugarda, 1984.

The Holy Scriptures: a Jewish Bible According to the Masoretic Text, “Sinai” Publishing, Tel Aviv, 2003.

Obras de C. S. Lewis

LEWIS, C. S., *The Pilgrim’s Regress: An Allegorical Apology for Christianity, Reason and Romanticism*, in *Selected Books*, HarperCollins Publishers, Londres, 2002 (1933), 1-221.

_____, *The Problem of Pain*, William Collins, Londres, 2012 (1940).

_____, *The Weight of Glory: And Other Essays*, HarperSanFrancisco, Nova Iorque, 2001 (1941).

_____, *A Preface to Paradise Lost*, Oxford University Press, Oxford, 1979 (1942).

_____, *The Screwtape Letters: with Screwtape Proposes a Toast*, HarperSanFrancisco, Nova Iorque, 2001 (1942).

_____, *The Great Divorce: A Dream*, HarperSanFrancisco, Nova Iorque, 2001 (1945).

_____, *Miracles: A Preliminary Study*, Collins, Londres, 2012 (1947).

_____, *Mere Christianity*, William Collins, Londres, 2012 (1952).

_____, *The Chronicles of Narnia: I – The Magician’s Nephew; II – The Lion, the Witch and the Wardrobe; III – The Horse and His Boy; IV – Prince Caspian; V – The Voyage of the Dawn Treader; VI – The Silver Chair; VII – The Last Battle*, HarperCollins Publishers, Nova Iorque, 2005 (1952-1956).

_____, *Surprised by Joy: The Shape of my Early Life*, William Collins, Londres, 2012 (1955).

_____, *The Four Loves*, HarperCollins Publishers, Londres, 2002 (1960).

_____, *A Grief Observed*, HarperSanFrancisco, Nova Iorque, 2001 (1961).

_____, *They Asked for a Paper*, Geoffrey Bles, Londres, 1962 (1962).

- _____, *Letters of C. S. Lewis*, ed. W. H. Lewis – Walter Hooper, HarperOne, São Francisco, 2017 (1966).
- _____, *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*, ed. Walter Hooper, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2014 (1970).
- _____ – LEWIS, W. H., *Boxen: Childhood Chronicles Before Narnia*, HarperCollins Publishers, Londres, 2010 (1985).
- _____, *Christian Reunion and Other Essays*, ed. Walter Hooper, Collins Fount Paperbacks, Londres, 1990 (1990).
- _____, *Collected Letters: Family Letters 1905-1931*, Vol. I, ed. Walter Hooper, HarperCollins Publishers, Londres, 2000 (2000).

Estudos e comentários a C. S. Lewis

- ANDERSON, D. (ed.), *Tales Before Narnia: The Roots of Modern Fantasy and Science Fiction*, Ballantine Books, Nova Iorque, 2008.
- CARPENTER, H., *The Inklings: C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams And Their Friends*, HarperCollins Publishers, Londres, 2006.
- CONNOLLY, S., *Inklings of Heaven: C. S. Lewis and Eschatology*, Gracewing, Herefordshire, 2007.
- FEINENDEGEN, N., “The Philosopher’s Progress: C. S. Lewis’ Intellectual Journey from Atheism to Theism”, *Journal of Inklings Studies* 8 (10/2018), 103-143.
- ODERO, M. D., LA “«Experiencia» como lugar antropológico en C. S. Lewis”, *Scripta Theologica* 26 (02/1994), 403-482.
- SMILDE, A. “Horrid Red Things: A New Look at the ‘Lewisian Argument from Desire’ – and Beyond”, *Journal of Inklings Studies* (04/2014), 33-92.
- STEBBINS, M. F., “The Boldness of a Stranger: Correspondence between C. S. Lewis and H. Lyman Stebbins”, *Lay Witness* (11/1998), 4-7.

Outra bibliografia

- ABBOTT, E., *Flatland: uma aventura em muitas dimensões*, trad. Helder Pereira, Assírio & Alvim, Lisboa, 2006.
- ABRAMS, M., *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, Norton & Company, Nova Iorque, 1973.
- _____, *The Fourth Dimension of a Poem: and Other Essays*, Norton & Company, Nova Iorque, 2012.

- AGOSTINHO, *Confissões*, Livraria Apostolado de Imprensa, Braga, 2008.
- _____, *De Doctrina Christiana*, Turnholti, Brepols, 1962.
- ALDANA, R., *George MacDonal*d, Fundación Maior, Madrid, 2011.
- BARBOSA, M., "Berkeley (George)", in *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. I, Verbo, Lisboa, s/d, 672-674.
- BERGSON, H., *L'Évolution Créatrice*, 108^o ed., Presses Universitaires de France, Paris, 1966.
- BERKELEY, G., *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, trad. Vieira de Almeida, Editora Atlântida, Coimbra, 1958.
- BLAKE, W., *A União do Céu e do Inferno*, edição bilingue, Via Editora, Lisboa, 1979.
- BOAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, trad. Silvana Martignogni, Città Nuova, 1996.
- BUTLER, J., *The Analogy of Religion: Natural and Revealed*, J. M. Dent & Sons Ltd., Londres, 1936.
- COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam*, *Gregorianum* 73 (3/1992), 395-435.
- CONGREGAÇÃO DO ORATÓRIO, *A Souvenir of the Oxford Movement*, The Oratory School, Oxford, 1922.
- DAWSON, C., *The Spirit of the Oxford Movement*, Sheed & Ward, Londres, 1933.
- DE LUBAC, H., *Le mystère du Surnaturel*, Éditions Montaigne, Paris-Aubier, 1965.
- DOBRÉE, B. – BEACHCROFT, T., *Writers and Their Work*, The British Council, Longmans, Green & Co., Londres, 1953-1958.
- EMERSON, R., *Emerson's Essays and Representative Men*, Collins' Clear-Type Press, Londres, 1910.
- FALQUE, E., *Dieu, la chaire t l'autre*, Presses Universitaires de France, Paris, 2008.
- FRAGA, G., "Bacon (Francis)", in *Logos*, Vol. I, 572-579.
- FRANCISCO DE SALES, *Tratado do Amor de Deus*, 3^a ed., Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, 1958.
- FRANKL, V., *O Homem em Busca de um Sentido*, Lua de Papel – LeYa, Alfragide, 2012.
- FREITAS, M. C., "Desejo", in *Logos*, Vol. I, 1345-1348.
- _____, "Desejo natural de Deus", in *Logos*, Vol. I, 1348-1354.
- _____, "Materialismo", in *Logos*, Vol. III, 730-733.

- _____, "Materialismo Dialéctico", in *Logos*, Vol. III, 733-737.
- _____, "Materialismo Histórico", in *Logos*, Vol. III, 737-741.
- GALVÁN, J., *Scelti in Cristo per esseri santi: Morale Teologale*, Vol. II, EDUSC, Roma, 2018.
- GONÇALVES, J., *Homem e mundo em São Boaventura*, Braga, 1970.
- HENRIQUES, M. C., "Schopenhauer (Arthur)", in *Logos*, Vol. IV, 979-983.
- JOÃO DA CRUZ, *Obras completas*, 6ª ed., Edições Carmelo, 2005.
- KIRST, N. (et al), *Dicionário Hebraico-Português*, 9ª ed., Editora Sinodal, São Leopoldo, Brasil, 1978.
- LIDDELL, H. – SCOTT, R. (compil.), *A Greek-English Lexicon*, 9ª ed., The Clarendon Press, Oxford, 1968.
- LOCKE, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Raymond Wilburn, J. M. Dent & Sons Ltd., Londres, 1947.
- MACDONALD, G., *Phantastes: a Faerie Romance*, Dover Publications Inc., Nova Iorque, 2005.
- MARTINS, D., "Bergson (Henri)", in *Logos*, Vol. I, 668-672.
- MESQUITA, C., *O Romantismo Inglês*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1911.
- MORUJÃO, A. F., "Swedenborg (Emanuel)", in *Logos*, Vol. IV, 1351-1352.
- MURRAY, J. (ed.), *The Oxford English Dictionary*, The Clarendon Press, Oxford, 1978.
- NEWMAN, J. H., *Apologia pro Vita Sua*, trad. Manuela Praça, Editorial Verbo, Lisboa, 1974.
- O'CALLAGHAN, P., *Cristo, speranza per l'umanità: un trattato de Escatologia cristiana*, EDUSC, Roma, 2012.
- _____, *Figli di Dio nel mondo: un trattato de Antropologia teologica*, EDUSC, Roma, 2013.
- PIEPER, J., *Death and Immortality*, trad. Richard Winston – Clara Wiston, Burns & Oates Limited, Londres, 1969.
- _____, *The Platonic Myths*, St. Augustine's Press, Indiana, 2011.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Editorial Herder, Barcelona, 1979.
- RATZINGER, J., *Escatología: la muerte y la vida eterna*, 2ª ed., Herder Editorial, Barcelona, 2007.
- SCHMAUS, M., *Teología dogmática: los novísimos*, Vol. VII, Ediciones Rialp, Madrid, 1961.

SOVERAL, E. A., "Locke (John)", in *Logos*, Vol. III, 439-444.

SWEDENBORG, E., *De coelo et eius mirabilibus et de inferno ex auditis et visis*, ed. J. Tafel, Londres, 1758.

_____, *Do Inferno, do Céu e dos Anjos*, trad. Jorge Lima Alves, Editora Pergaminho, Lisboa, 1994.

TOLKIEN, J., *As aventuras de Tom Bombadil e outras histórias*, 6ª ed., Europa-América, Mem Martins, 2002.

_____, *The Monsters and the Critics: and Other Essays*, HarperCollins Publishers, Londres, 2006.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, Marietti Editore, Roma, 1946.

_____, *Summa Theologiae*, 3ª ed., La Editorial Catolica, Madrid, 1961-1965.

ÍNDICE

Introdução.....	1
Capítulo I – A vida de Clive Staples Lewis: biografia e pensamento	5
1. Apontamentos biográficos de C. S. Lewis	6
1.1. Da infância à conversão ao Cristianismo	6
1.2. Da conversão ao Cristianismo até à sua morte.....	12
1.3. A resistência de C. S. Lewis à Igreja Católica Apostólica Romana.....	14
2. Percurso intelectual de Lewis até à conversão ao Cristianismo	16
2.1. Via romântica	17
2.2. Via filosófica e teológica	27
2.3. Duas considerações de índole religiosa e sociopolítica	37
3. Temas centrais nas obras de C. S. Lewis	40
3.1. Morte	40
3.2. Alegria (<i>Joy</i>) e Desejo (<i>Sehnsucht</i>).....	41
3.3. Imagens de outros mundos.....	43
Capítulo II – A obra de Clive Staples Lewis: os textos da escatologia.....	47
1. <i>The Pilgrim's Regress</i> (1933).....	48
2. <i>Transposition</i> (1944).....	54
3. <i>The Great Divorce</i> (1945)	60
4. <i>Miracles</i> (1947).....	70
5. <i>The Chronicles of Narnia: The Last Battle</i> (1956).....	76
Capítulo III – A teologia escatológica de Clive Staples Lewis	85
1. O desejo natural de Deus como fenómeno escatológico.....	86
1.1. A dialética do desejo em C. S. Lewis.....	86
1.2. A posição de C. S. Lewis no debate teológico	90
1.3. A evolução e consumação do desejo natural de Deus.....	96

2. A Transposição do Céu na terra.....	100
2.1. A Transposição e o Idealismo de George Berkeley.....	101
2.2. A Transposição e a Analogia da Natureza de Joseph Butler	103
2.3. A Transposição e a Correspondência de Emanuel Swedenborg	106
2.4. A Transposição e o Sistema Sacramental de John Henry Newman	109
2.5. Transposição segundo Lewis: análise crítica.....	111
3. O estado de glória no contexto da escatologia de C. S. Lewis	114
3.1. As qualidades da matéria gloriosa segundo Lewis	114
a) Impassibilidade	117
b) Subtileza.....	119
c) Agilidade.....	120
d) Claridade	121
3.2. O espaço e o tempo na escatologia de C. S. Lewis.....	122
a) Espacialidade	123
b) Temporalidade	125
Conclusão.....	129
Bibliografia	133