



Intersecções entre a fantasia lewisiana e a filosofia/fenomenologia da religião

Intersections between Lewisian Fantasy and the Philosophy/Phenomenology of Religion

Fabio Coronel Gagno Júnior⁴⁸⁹

Doutorando no PPG em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória

Resumo: Este trabalho procura expor a relação existente entre a *fantasia lewisiana* e a filosofia da religião. Trata-se de evidenciar, por meio da crítica especializada, a capacidade da literatura de aludir a processos que levam à transcendência e à religiosidade. Para tanto, ele apoia-se em concordâncias entre os escritos de C. S. Lewis e textos sobre filosofia da religião, em especial os de Rudolf Otto, a fim de consolidar a legitimidade epistemológica na interpretação do sentimento religioso. Conclui-se que a noção de *anseio* figura como terminologia para apontar a origem, a relevância e as implicações do sentimento religioso, e, portanto, sustentar um possível discurso filosófico/fenomenológico de Lewis a respeito da religião.

Palavras-chave: Filosofia da religião. Fenomenologia. Crítica literária. Espiritualidade. Sentimento religioso.

Abstract: This paper aims to elucidate the relationship between Lewisian fantasy and the philosophy of religion. It seeks to highlight, through specialized critique, literature's capacity to allude to processes that lead to transcendence and religiosity. To do so, it relies on correspondences between the writings of C.S. Lewis and texts on the philosophy of religion, particularly those of Rudolf Otto, in order to establish epistemological legitimacy in interpreting the religious sentiment. It is concluded that the notion of longing serves as terminology to point out the origin, relevance, and implications of the religious sentiment, thereby supporting a possible philosophical/phenomenological discourse by Lewis regarding religion.

Keywords: Philosophy of religion. Phenomenology. Literary critique. Spirituality. Religious sentiment.

Introdução

Este esboço pretende iniciar uma série de pesquisas sobre a relação entre literatura e filosofia/fenomenologia da religião, tendo como plataforma a noção de literatura fantástica do escritor C. S. Lewis, sintetizada no ensaio *Tres formas de escribir para niños*, e buscando associações com outras obras e autores correlatos.

⁴⁸⁹ Doutorando e Mestre em Ciências das Religiões pelo PPGCR-FUV. Graduado em Teologia e pós-graduado em Ensino Religioso pela mesma instituição. Graduado em Filosofia pela UNISUL e História pela CEUCLAR. Tem especialização em Psicanálise Clínica pela UNIG. Membro da Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais (RELEP Brasil)

Precisamente, busca-se um maior detalhamento da ideia de que a fantasia traz à tona um tipo especial de *anseio*, da ordem do inexprimível, e que enriquece o leitor ao ponto deste poder lançar um novo olhar, mais profundo e acentuado sobre a vida ou o mundo natural. Ao mesmo tempo quer-se expor de que maneira tal anseio resulta numa perspectiva intelectual integralizada, que coliga mundo e noção de além-mundo e nomeia os sentimentos oceânicos (por definição, religiosos), contextualizando-os num mesmo quadro significativo.

O texto, ainda, almeja propor que a articulação de Lewis sugere, com originalidade, determinada intercessão entre fantasia e filosofia da religião, que perpassa – e integra – temas como belo e desejo, e por isso forja uma noção de religiosidade mais robusta, em condições de ancorar um discurso filosófico, já que de alguma forma delinea o inefável que é característico do fenômeno religioso.

1 A fantasia como mediadora: uma etapa didática para a reflexão filosófica/fenomenológica da religião

Inicialmente, faz-se necessário pontuar que o conceito de *fantasia* estará circunscrito ao pensamento de Lewis e autores correlatos, o que também significa, de antemão, definir *fantasia* como “qualquer narrativa que trate de impossibilidades e aspectos sobrenaturais”.⁴⁹⁰

Isto posto, é igualmente importante pontuar que neste trabalho os termos fantasia, literatura fantástica, mito e contos de fadas – ou histórias de fadas – serão usados analogamente. Especialmente em Lewis – já que isto não ocorre sem restrições em sua maior fonte, Tolkien –, as histórias fantásticas portam características essenciais do gênero matriz, qual seja, os contos de fada, ao passo que, em seu ensaio *Tres formas de escribir para niños*, essas terminações se confundem naturalmente.

Quando se pergunta sobre a função da literatura, as respostas possíveis são diversas. Geralmente trafegam pelos vieses do cognitivo, do social, do estético, do psicológico, ou até mesmo nos meandros da dualidade *utilidade-inutilidade*. Lewis por sua vez, discorrendo sobre a função da literatura de gênero fantástico, associou-a, dentre outros elementos (e sobretudo) à capacidade de promover experiências relativas à transcendência e à religiosidade.

Objetivando desfazer alguns preconceitos, a sequência lógica da argumentação do escritor não pondera positivamente antes de salientar *para que não serve* a fantasia. À propósito disso destina três defesas, que aqui podem ser sintetizadas pelo seguinte esquema: (1) a fantasia não serve prioritariamente a qualquer faixa etária, muito menos exclusivamente às crianças – definições contrárias, habitualmente, erram por generalizar este fenômeno que é local e acidental; (2) não serve para indicar gostos literários menos ou mais desenvolvidos e/ou sofisticados; e (3) não serve ao escapismo, como colocado popularmente.⁴⁹¹ Essa última defesa é o ponto central, no qual o conceito lewisiano de fantasia se distingue e se forja. Para Lewis os contos de fadas não afastam o leitor do mundo, nem dos problemas da vida real, ao contrário, pretendem

[Despertar] en él el deseo de algo indeterminado. [Excitar e perturbar] (enriquecién-dole de por vida) com la vaga sansación de que algo está más allá de su alcance y, lejos de aburrirle o vaciar su

⁴⁹⁰ LEWIS, C. S. *Um experimento na crítica literária*. São Paulo: Unesp, 2009a, p. 47.

⁴⁹¹ Cf. LEWIS, C. S. *De este y otros mundos: ensayos sobre literatura fantástica*. Barcelona: Alba, 2004.

mundo real, le permite conocer una dimensión nueva y más profunda. No desdeña los bosques reales porque haya leído cuentos de bos-ques encantados: esa lectura, por el contrario, hace que los bosques reales le pa-rezcan un poco encantados. Este deseo, certamente, es de un tipo especial.⁴⁹²

O escritor avalia que a alienação da realidade está muito mais iminente em textos que se ambicionam realistas, uma vez que o improvável pode ludibriar mais facilmente que o impossível.⁴⁹³

Acerca da citação, destaca-se a menção a um *tipo especial de anseio*. Neste caso, a fantasia manifesta-se com um propósito muito bem definido, a saber, provocar sensibilidade para a transcendência, e, equitativamente, adicionar profundidade à percepção de mundo de seu afetado. Essa conclusão pode ainda ser alinhavada e asseverada pela autobiografia *Surpreendido pela alegria*. Nela Lewis narra sua trajetória espiritual junto à experiência da alegria, que, na sua visão, designa exatamente um tipo específico de anseio, despertado pelo belo, e que aponta para uma realidade sobrenatural.⁴⁹⁴

Pensar o sobrenatural não é tarefa simples. A história da filosofia demonstra que as tentativas, feitas sob diversos paradigmas epistemológicos, apesar de – claro – nunca terem oferecido respostas definitivas, pelo menos, legaram que verbalizar o sobrenatural do ponto de vista filosófico demanda método, sensibilidade e rigorosidade. Em que nível o papel da fantasia colocado por Lewis atende essas exigências, e até que ponto se identificam paralelos filosóficos para sua fundamentação epistemológica? Segue um exemplo.

A função da fantasia, da maneira como pensada por Lewis, está em total acordo com o caminho didático para o ensino de filosofia, indicado por Gallo. Para ele, a primeira etapa da experiência filosófica é a sensibilização: para que um problema seja tratado com a devida acuidade, antes de ser racionalizado, ele deve ser sentido e experimentado.⁴⁹⁵ Assim, justificadamente, a experiência literária é interposta como ferramenta legítima para fomentar a reflexão sobre a vida, o sentido, a realidade, e o mistério, o que a identifica, a rigor, como uma etapa importante para a reflexão filosófica de uma maneira geral, e, conseqüentemente, também para o ramo da filosofia/fenomenologia da religião.

Chega-se então à altura de detalhar por qual maneira o anseio provocado pela fantasia pode evoluir para uma experiência de cunho transcendental. Para tanto, faz-se necessário dialogar com outra importante obra de Lewis a respeito de teoria literária chamada *Um experimento na crítica literária*. Nela se articula uma espécie de teoria da recepção que se impõe como condicionante no interesse de testar a ponte entre fantasia, anseio, transcendência e filosofia da religião.

Preliminarmente, pode-se esclarecer a partir da obra mencionada que, respeitado o modo *desinteressado*⁴⁹⁶ de ler as narrativas fantásticas, invariavelmente, ocorre certa purificação da imaginação. Em outras palavras, o mero devaneio é elevado

⁴⁹² LEWIS, 2004, p. 73.

⁴⁹³ Cf. LEWIS, 2004.

⁴⁹⁴ LEWIS, C. S. *Surpreendido pela alegria*. 3 ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2000.

⁴⁹⁵ Cf. GALLO, Silvio. Manual do professor. In.: GALLO, Silvio. *Filosofia: experiência do pensamento*. São Paulo: Scipione, 2014.

⁴⁹⁶ LEWIS, 2009a, p. 47-52.

ao contato com a ficção genuína por meio de uma *postura expectadora*. Trata-se da morbidez imaginativa dando lugar a atividades de fato expansivas, próprias da experiência literária legítima, para além do gênero fantástico, apaziguando desta forma um funcionamento psíquico primário. De maneira especial, o *bom leitor*, além da posição de desinteresse psicológico, deve, com igual gravidade, tratar de suspender tanto a crença quanto a descrença, maneira pela qual estará apto a transcender, assumindo outros pontos de vista, de autores, personagens, narradores e outros.⁴⁹⁷

Destaca-se o apelo filosófico e designadamente fenomenológico da teoria da recepção de Lewis, sobre a atitude de espectador desinteressado, o qual pode ser comparado à explicação de Reale e Antiseri sobre a postura do pesquisador fenomenólogo: que é liberta de opiniões pré-concebidas e do envolvimento pela banalidade e pelo óbvio, que sabe ver, intuir e descrever aquele universal pelo qual um fato é aquilo e não outra coisa.⁴⁹⁸

Certo é que, neste aspecto, a crítica literária de Lewis compartilha de princípios fundamentais da fenomenologia, pois advoga, com os autores dessa corrente filosófica, que a chave para um conhecimento satisfatório, purificado dos pré-conceitos ou pré-juízos, encontra-se na postura da *epoché*.⁴⁹⁹ Portanto, é por isso que Lewis pode, seguramente, estar aproximado da filosofia na forma de fenomenologia.

Seguindo a argumentação, considera-se que (1) *modo desinteressado* e (2) a *suspensão das crenças e descrenças* são exatamente as ferramentas que proporcionam intersecção entre experiência literária (onde se inclui a de gênero fantasia), filosofia e transcendência. Assim, identifica-se que essa relação não é acidental, pelo contrário, sempre é de interdependência, de modo que, uma vivência literária autêntica passa necessariamente pela superação de perspectivas de leitura ensimesmadas. O bom leitor de textos – da vida e do mundo – expande seus horizontes quando participa da multiplicidade de olhares proporcionados pela literatura, indo para além de si, transbordando-se, e assim, transcendendo-se. Nas palavras de Lewis:

O homem que se contenta em ser apenas ele mesmo e, portanto, ser menos, vive numa prisão. Meus próprios olhos não são suficientes para mim, verei por meio dos olhos de outros. A realidade, mesmo vista por meio dos olhos de muitos, não é suficiente. Verei o que outros inventaram. Até mesmo os olhos de toda a humanidade não são o bastante. [...] A experiência literária cura a ferida da individualidade sem arruinar seu privilégio. [...] Lendo a grande literatura torno-me mil homens e ainda permaneço eu mesmo. Como o céu noturno no poema grego, vejo com uma miríade de olhos, mas ainda assim sou eu quem vê.⁵⁰⁰

Conclui-se que, em Lewis, a relação entre transcendência e fantasia emerge do âmago da própria boa leitura, que é filosófica e fenomenológica por natureza, sendo tais elementos absolutamente indissociáveis. No fim das contas, a transcendência é

⁴⁹⁷ Cf. LEWIS, 2009a.

⁴⁹⁸ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Edmund Husserl e o Movimento Fenomenológico. In.: REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do romantismo até os nossos dias*. Vol. III. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1991.

⁴⁹⁹ *Epoché*: termo filosófico que remete à postura de suspensão dos juízos ou dos pré-conceitos.

⁵⁰⁰ LEWIS, 2009a, p. 120-121.

intrínseca à boa leitura. Sobre a correlação entre fantasia e leitura, importante pontuar que quando o (mau) leitor não acolhe o impossível ou sobrenatural – elementos essenciais da fantasia –, na verdade rejeita aquilo que constitui boa parte da experiência da leitura ficcional em si.⁵⁰¹ Sendo assim, define-se que, a qualidade que o leitor imprime à experiência de leitura é o que orienta o anseio em seu progresso rumo a experiências transcendentais.

Se a argumentação correu bem, (1) está clara a função pedagógica da fantasia em fomentar certa aspiração característica pelo sobrenatural; e (2) pôs-se evidente que a fantasia cumpre a sua tarefa por meio de uma condição inerente, refletindo a tendência fenomenológica da experiência literária, que desemboca na transcendência. Cumpre-se agora aventar, a partir da crítica literária e de uma filosofia da religião correlativa, como isso se enreda com a religiosidade.

Em primeiro lugar, vale reforçar que mesmo não sendo possível restringir o significado da palavra *transcendência* nos limites do uso feito pelas discussões sobre religiosidade, pelo menos na crítica literária lewisinana ela assim se abaliza. O autor chega a diretamente efetivar uma relação analógica entre transcendência e religião, quanto diz que “[na experiência literária] tal como no ato religioso, no amor, na ação moral e no conhecimento, transcendendo a mim mesmo. E nunca sou mais eu mesmo do que ao fazê-lo”⁵⁰² – considerando o uso de diferentes terminologias, por exemplo, espiritualidade e “ato religioso”, a relação mencionada está absolutamente autorizada, inclusive, por dicionários especializados, como atesta Bortolletto Filho.⁵⁰³

Além dessa conjuntura analógica, existe também uma relação de cumplicidade, como já indicada anteriormente. Para Tolkien, maior referência sobre o tema – e à propósito de religião e mito – para Lewis⁵⁰⁴, essa relação realmente pode se realizar na medida em que

As histórias de fadas como um todo têm três faces: a Mística, voltada ao sobrenatural; a Mágica, voltada à natureza; e o Espelho de desdém e compaixão, voltado ao Homem. A face essencial do Belo Reino é a do meio, a Mágica. Mas o grau com que as outras aparecem (se é que aparecem) é variável, e pode ser decidido pelo contador de histórias. A Mágica, a história de fadas, pode ser usada como um *Mirour de l’Omme*, bem como (mas não tão facilmente) ser transformada em veículo do mistério.⁵⁰⁵

Tolkien é ainda mais enfático sobre as afinidades entre contos de fada e religiosidade, quando da sua defesa de a fantasia ser uma forma superior de arte, porquanto pretende refletir coisas que não estão no “mundo primário”.⁵⁰⁶ Novamente Lewis, representado por suas bases, vai ao encontro da filosofia/fenomenologia da

⁵⁰¹ Cf. LEWIS, 2009a.

⁵⁰² Cf. LEWIS, 2009a, p. 121.

⁵⁰³ Cf. BORTOLLETO FILHO, Fernando (org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: Aste, 2008.

⁵⁰⁴ Cf. “Claro que ninguno de nosotros puede decir con certeza qué razón es ésa [a de apreciar contos fantásticos]. Las dos teorías en las que pienso más a menudo son la de Tolkien y la de Jung” (LEWIS, 2004, p. 69).

⁵⁰⁵ TOLKIEN, J. R. R. *Sobre histórias de fadas*. 2 ed. São Paulo: Conrad, 2010, p. 32.

⁵⁰⁶ TOLKIEN, 2010, p. 55.

religião. Esses achados podem ser reconhecidos por estudos paralelos, tais como os de Eliade, que fazem coro à perspectiva de Tolkien, quando afirma:

O conto maravilhoso [...] ainda apresenta a estrutura de uma aventura infinitamente séria e responsável, pois se reduz, em suma, a um enredo iniciatório: nele reencontramos sempre as provas iniciatórias (lutas contra o monstro, obstáculos aparentemente insuperáveis, enigmas a serem solucionados, tarefas impossíveis, etc.), a descida ao Inferno ou a ascensão ao Céu (ou – o que vem a dar no mesmo – a morte e a ressurreição) e o casamento com a Princesa. [...] Seu conteúdo propriamente dito refere-se a uma realidade terrivelmente séria: a iniciação, ou seja, a passagem, através de uma morte e ressurreição simbólicas, da ignorância e da imaturidade para a idade espiritual do adulto.⁵⁰⁷

Para ele, o conto maravilhoso porta gravemente as estruturas do comportamento religioso e as características do sagrado, a despeito de seu modo lúdico. A linguagem humana pode até encontrar outras roupagens para estas experiências, contudo, os moldes religiosos permanecem latentes.⁵⁰⁸

Feito esse paralelo, considera-se que Tolkien demonstra maior relevância para a arguição, pois propõe dois conceitos fundamentais para investigar o tema, a saber, *subcriação* e *eucatástrofe*. Sob o primeiro, argumenta-se que: se a fantasia pode ser entendida como a criação artística *par excellence*, e se a habilidade de subcriação identifica sobremaneira o homem com o Criador, logo, a criação fantástica inevitavelmente favorece a conexão com o sobrenatural. Em outras palavras, o poder de criar aponta para uma condição antropológica, que é justificável apenas pelo transcendente e pelo sentimento religioso de *se sentir criatura*,⁵⁰⁹ isto é, o humano cria, porquanto foi criado à imagem e semelhança de um Criador; e sob o segundo, argumenta-se: é a função mais elevada das histórias de fadas, a de consolar definitivamente o homem, negar o fracasso universal e, como “graça repentina e milagrosa”, lampear a alegria que está para “além das muralhas do mundo”.⁵¹⁰ Em Tolkien, a eucatástrofe é um elemento intercessor entre fantasia e religiosidade simplesmente porque “quando chega a ‘virada’ repentina [na narrativa], temos um penetrante vislumbre da alegria e do desejo do coração, que por um momento ultrapassa a moldura, rompe de fato a própria teia da história e deixa passar um lampejo”.⁵¹¹

Não à toa Lewis assume quase que integralmente a perspectiva tolkieniana a respeito da fantasia e relata decididamente que seu ensaio *Sobre histórias de fadas* talvez seja a contribuição mais importante que alguém tenha dado ao tema.⁵¹² Provavelmente, também não é sem motivo que Lewis denomina a própria experiência espiritual (ou estético-espiritual) como alegria – como visto, termo também aludido

⁵⁰⁷ ELIADE, Mircea. Os mitos e os contos de fadas. In: ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 173-174.

⁵⁰⁸ Cf. ELIADE, 2011.

⁵⁰⁹ Condição defendida por Rudolf Otto.

⁵¹⁰ TOLKIEN, 2010, p. 76-77.

⁵¹¹ TOLKIEN, 2010, p. 78.

⁵¹² Cf. LEWIS, 2004.

por Tolkien, cunhando a “graça além das muralhas do mundo”.⁵¹³ Em resumo, fantasia e religiosidade se encontram na medida em que proporcionam participação no direito à criação e no mistério do consolo universal, antevindências de realidades alternativas, suplantadoras do mundo primário, e por isso, consideradas transcendentais e espirituais.

É o momento de delinear o sentimento religioso segundo Lewis reconhecendo que (1) a causalidade entre fantasia e anseio está pretendendo tratar de vivências de transcendência e religiosidade; e que (2) há trechos na produção teológica e literária lewisiana que confirmam, a partir da terminologia sugerida, a conexão entre fantasia e religiosidade, anteriormente indicada por Tolkien e parcialmente confirmada por Eliade, de modo que, a mostra de quaisquer semelhanças entre sentimento religioso segundo Lewis e *Sobre histórias de fadas* se impõe como imprescindível, motivo pelo qual serão buscadas.

Inicialmente, compete esboçar o sentimento religioso como identitário, incomunicável e estruturante. No capítulo sobre o Céu – conceito paralelo à além-mundo –, do primeiro ensaio filosófico notável de Lewis, *O problema do sofrimento*, o autor afirma que o anseio é “a assinatura secreta de cada alma, [...] incomunicável e insaciável [...] se perdermos isso perdemos tudo”.⁵¹⁴ O escritor coliga o anseio à necessidade de transcender, dizendo: “a coisa em si [o Desejável] nunca foi realmente incorporada a qualquer pensamento, imagem ou emoção. Ela sempre o chamou para fora de si mesmo [...] a coisa pela qual você anseia convoca-o para longe do eu”.⁵¹⁵ O texto *O peso de glória* reforça essa conexão, no que relata:

É evidente, portanto, que a nostalgia de nossa vida inteira, nosso anseio de nos juntar com alguma coisa no universo que nos sentimos separados agora, de estar do lado de dentro de alguma porta que sempre vimos do lado de fora, não é uma simples fantasia neurótica, mas o indicador de nossa real situação.⁵¹⁶

Porém, na continuação do texto citado, há um diferencial determinante. Lewis vai trazendo à baila o tema da estética e do belo, incorporando-os em suas reflexões sobre anseio, nostalgia e religiosidade. Provavelmente aí reside, em maior parte, a originalidade de suas exposições sobre o sentimento religioso. Ele afirma:

Nós queremos muito mais – algo a que os livros de estética dão pouca atenção, mas a respeito do que os poetas e as mitologias sabem tudo. Não queremos pura e tão somente ver a beleza [...] queremos algo mais, que dificilmente pode ser traduzido em palavras – queremos ser uma só unidade com a beleza que contemplamos, nela penetrar, recebe-la em nosso ser, banhar-nos nela, fazer parte dela. É por isso que povoamos ar, terra e águas com deuses, ninfas e elfos – que, embora nós não possamos, essas projeções podem desfrutar nelas mesmas a beleza, a graça e o poder dos quais a Natureza é a imagem. [...] No presente estamos do lado

⁵¹³ TOLKIEN, 2010, p. 77.

⁵¹⁴ LEWIS, C. S. *O Problema do Sofrimento*. São Paulo: Vida, 2006, p. 164.

⁵¹⁵ LEWIS, 2006, p. 166-167.

⁵¹⁶ LEWIS, C. S. *O peso de glória*. São Paulo: Vida, 2008, p. 46.

de fora do mundo, do lado errado da porta [...] um dia adentraremos por essa porta.⁵¹⁷

Talvez esse trecho seja o de maior identificação com a síntese sugerida da relação entre fantasia e religiosidade em Tolkien através dos termos subcriação e eucatástofre. Nele Lewis arrazoa que o anseio concernente à religiosidade não é um desejo por beleza apenas, mas um anelo de reintegração com o absoluto, com o todo. Segundo ele, por isso são criados personagens fantásticos, a fim de realizar indiretamente esse desejo especial – o que demonstra de alguma forma a estimulação recíproca entre fantasia e anseio – e que, apesar de estar-se do “lado errado da porta” que conduz à face do mistério, um dia será diferente, haverá consolo, final feliz, esperança de realização plena, uma repentina, extramundana, sobrenatural e *eucatastrófica* virada na vida.

Encerra-se a arguição citando uma fala da personagem diabólica Fitafuso, a qual lamenta – justificadamente – quando expõe: “mesmo se nós tramarmos algo para mantê-los [os humanos] sempre longe da religião, os ventos imprevisíveis da fantasia, da música e da poesia [...] sempre acabarão estragando nossos planos”.⁵¹⁸ Aqui está novamente manifesta a mutualidade entre religião, fantasia e beleza.

2 Por uma fenomenologia da religião lewisiana: a inserção do elemento ficcional

A interface entre fantasia, anseio, beleza e religiosidade, identificada como diferencial nos *insights* filosóficos de Lewis, já havia sido ventilada pelos especialistas em religião, embora talvez não tão abertamente. Se para o literato esses elementos apontam para um absoluto extrínseco, isso não quer dizer que a experiência espiritual só pode/deve se encerrar no mero apontamento.

Otto, um dos poucos teólogos modernos positivamente mencionados por Lewis, e que está situado na escola fenomenológica pelos principais historiadores da filosofia,⁵¹⁹ não deixa dúvidas sobre a viabilidade da acomodação lewisiana a propósito dessas matérias. Ao esboçar sua perspectiva sobre o uso do termo *sagrado*, diz o seguinte:

O sagrado é antes de mais nada, interpretação e avaliação do que existe no domínio exclusivamente religioso. [...] Essa categoria é complexa; compreende um elemento de qualidade absolutamente especial [...] [;] é completamente inacessível à compreensão conceitual, e constitui algo inefável. O mesmo acontece com a conceituação do belo em outros domínios do conhecimento.⁵²⁰

Como referido anteriormente, Lewis, assim como Otto, reconheceu a incomunicabilidade direta da *coisa-em-si*, fomentadora da experiência religiosa, motivo que explica o uso do estilo mito-poético como um tradutor da religião. No

⁵¹⁷ LEWIS, 2008, p. 45-46.

⁵¹⁸ LEWIS, C. S. *Cartas de um diabo a seu aprendiz*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 147.

⁵¹⁹ Cf. REALE; ANTISERI, 1991.

⁵²⁰ OTTO, Rudolf. *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia com o divino e sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985, p. 11.

entanto, apesar de a coisa-em-si não se dar a uma conceituação racional precisa, isso não quer dizer que ela não possa ser comunicada indiretamente:

O fato incompreendido impulsiona, continuamente, a inesgotável capacidade de invenção a produzir contos de fadas, mitos, fábulas, lendas, ritos, cultos, e ainda hoje, são a forma de narrativas e de cerimônias, o fator mais poderoso que mantém vivos os sentimentos religiosos nas almas simples.⁵²¹

Sendo, reciprocamente, a arte (literária) um viés legítimo para representação do *numinoso*.^{522 523}

A convergência entre Lewis e Otto não é fortuita. Já em *O problema do sofrimento* o primeiro se refere ao segundo para situar o cerne da religião. A terminologia de Otto é tomada para explicar a origem (psicológica) da religião.⁵²⁴ Segundo ambos, o *numinoso* incita sentimentos próprios que compõem a experiência religiosa, quais sejam, o *mysterium tremendum et fascinans*: o que é estranho, ou “totalmente outro” (*mysterium*), provoca um espanto que, por sua vez, conduz o afetado ao reconhecimento de sua condição de criatura, de sua impotência absoluta (*tremendum*), sendo que, a despeito de tudo, o afetado sente-se paradoxalmente atraído (*fascinans*).

Lewis difunde o paradoxo de Otto por toda a sua obra. Um exemplo seria o texto: “no fim, essa Face que é o prazer ou o terror do universo [...]”.⁵²⁵ De forma alguma estaria difícil associar o anseio a estas características provocadas pelo *numinoso*. Aspectos comuns como a inefabilidade, a transcendência, a criaturalidade e a fascinação acenam relações evidentes, pois, como visto em Lewis, ansiar no que diz respeito à religiosidade é desejar uma realidade estranha em todos os sentidos, firmemente esmagadora, fascinante e de outra espécie, assim como também é para a filosofia da religião de Otto.

Para validar mais ainda o esquema de Lewis e Otto, cabe ainda salientar a impressão convergente de Chesterton – referência filosófica para Lewis e Tolkien – sobre a temática:

Todos os verdadeiros artistas, consciente ou inconscientemente, sentem que estão tocando verdades transcendentais; que suas imagens são sombras de coisas vistas através de um véu. Em outras palavras, o místico natural sabe que existe algo ali; algo por trás das nuvens ou dentro das árvores; mas ele acredita que a maneira de encontrá-lo está na busca da beleza; que a imaginação é uma espécie de encantamento que pode evocá-lo.⁵²⁶

⁵²¹ OTTO, 1985, p. 68.

⁵²² Cf. OTTO, 1985.

⁵²³ Uma explicação instrumental de *numinoso* seria: inspiração pré-racional da experiência religiosa.

⁵²⁴ Cf. LEWIS, 2006.

⁵²⁵ LEWIS, 2008, p. 42.

⁵²⁶ CHESTERTON, G. K. *O homem eterno*. São Paulo: Mundo Cristão, 2010, p. 111.

Novamente, a coerência de Lewis com suas referências é bem satisfatória. Na mesma toada, o que ilumina sobremaneira a ligação entre fantasia, anseio, numinoso e religiosidade pode ser mais bem demarcado na declaração a seguir:

[...] Há graus de seriedade no fingimento mais natural. Há enorme diferença entre imaginar que existem fadas na floresta, o que significa imaginar que certas florestas são apropriadas para fadas, e realmente nos assustarmos a ponto de caminhar uma hora para não passar por uma casa que acreditamos ser assombrada. Por trás de todas essas coisas está o fato de a beleza e o terror serem coisas verdadeiramente reais e relacionadas a um mundo espiritual real; e o simples fato de tocá-las, mesmo duvidando ou fantasiando, significa despertar realidades profundas da alma.⁵²⁷

Chesterton expõe suas ideias de modo que ratifica a hipótese do enredamento entre os conceitos de fantasia (poesia e arte), anseio, numinoso (“a beleza e o terror”) e religiosidade (“mundo espiritual”).

Entende-se que a relevância e originalidade da articulação de Lewis sobre a religiosidade consiste, e muito, em organizar um mosaico composto por elementos da crítica literária especializada e de certa vertente da religião comparada. Se o numinoso, grosso modo, é o movimento (revelação) do incondicionado para o condicionado, a fantasia parece permitir, até certo ponto, o contrário: existe um caminho no limiar, do condicionado para o incondicionado.

Uma pesquisa mais minuciosa em *O problema do sofrimento* demonstra certa tendência da filosofia da religião proposta por Lewis, até onde está baseada na de Otto. De início, no plano dissertativo-conceitual, o autor pretende convencer, grosso modo, que não se pode inferir a existência da religião (ou da religiosidade) a partir das experiências com a natureza, fria e hostil, sem chegar a conclusões absurdas. Em outras palavras, para Lewis, a existência da religião se deve a uma espécie de revelação. Por isso determina o seguinte:

A inferência direta do preto ao branco, da flor nociva à raiz virtuosa ou da obra sem sentido ao artífice de infinita sabedoria desconcerta a crença [pessimista]. O espetáculo do universo, do modo em que é revelado pela experiência, jamais pode ter sido a base da religião: deve sempre ter sido algo a despeito do qual a religião, adquirida de uma fonte diversa, foi mantida.⁵²⁸

Visto como, se não é possível deduzir a ideia do divino da natureza, então de que forma ela aconteceu? Ao preconizar outra fonte para a religião, o escritor então traz à baila a fenomenologia de Otto e o seu já referido conceito de numinoso. Além de embasamento teórico-técnico para a arguição, a inserção de Otto ainda, indiretamente – mas sugestivamente – reafirma a proposta mito-poética de Lewis, evidenciada na maneira como o autor dramatiza o abstrato conceito de numinoso, mirando esclarecê-lo a um público não especializado. Segue trecho:

⁵²⁷ CHESTERTON, 2010, p. 115.

⁵²⁸ LEWIS, 2006, p. 19-20.

Em toda religião desenvolvida, deparamos com três vertentes [...]. A primeira é o que o Professor Otto denomina experiência do Numinoso. Os que desconhecem o termo podem ser a ele apresentados por meio do expediente que se segue. Suponha que lhe dissessem que há um tigre no cômodo ao lado: você se veria em perigo e provavelmente sentiria medo. No entanto, se lhe dissessem: "Há um fantasma no cômodo ao lado", e você acreditasse nisso, sentiria na verdade o que geralmente chamamos medo, só que de um tipo diferente. Ele não estaria baseado no conhecimento do perigo, pois ninguém tem fundamentalmente medo do que um fantasma lhe possa fazer: teme apenas o simples fato de tratar-se de um fantasma. Ele é "estranho", em vez de perigoso, e o tipo de medo que desperta pode ser chamado Horror. Com o Estranho chega-se à beira do numinoso. Ora, suponha que lhe dissessem simplesmente: "Há um espírito poderoso no cômodo", e você acreditasse. Você sentiria algo ainda menos semelhante ao simples medo do perigo. A perturbação, no entanto, seria profunda. Você experimentaria uma sensação de assombro e certo retraimento – a percepção da própria fraqueza e da incapacidade de fazer face a um visitante desses. Esse sentimento pode ser expresso nas palavras de Shakespeare: 'Com a existência dele, minha força de espírito sente-se tolhida'. Podemos descrevê-lo como espanto, e o objeto que o incita, Numinoso.⁵²⁹

Convidando o leitor à apreensão cognitiva pela imaginação, através da palavra "suponha" – relevante parêntese no estilo dissertativo da obra –, Lewis sugere que a expressão de Otto demarca a causa definitiva para o sentimento religioso. Ambos os autores têm noção de que qualquer explicação exclusivamente naturalista sobre o assunto reduz drasticamente o objeto da apreciação, maculando-o, como quando se tenta esclarecer o sentimento de assombro o encadeando do medo dos mortos, e não explicando exatamente por qual razão o estado humano que oferece menos perigo de morte deveria instigar esse sentimento tão peculiar.⁵³⁰

Lewis prossegue citando exemplos da experiência com o numinoso, sob um detalhe, todos caracteristicamente em linguagem narrativa – frisa-se que Otto havia feito o mesmo com Goethe no seu estudo. Para sintetizar, são mencionados Kenneth Grahame, Ovídio, Virgílio, bem como narrativas das personagens bíblicas Ezequiel, e Jacó, este dizendo, "contudo, também teve medo e disse: Como é temível este lugar! Não é outro, senão a casa de Deus; é a porta para os céus!"⁵³¹.

O literato acaba por concluir que

Assim como enumeração alguma das qualidades físicas de um belo objeto seria capaz de incluir a beleza desse objeto, tampouco proporcionar o mais tênue vislumbre do que entendemos por beleza [...], nenhuma descrição factual de qualquer ambiente humano seria

⁵²⁹ LEWIS, 2006, p. 21-22.

⁵³⁰ Cf. LEWIS, 2006.

⁵³¹ Gênesis 28:17. In: BÍBLIA. Português. Almeida Revista e Atualizada. Bíblia On-line. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/ara>.

capaz de incluir o estranho e o Numinoso, nem sequer de sugerir-
los.⁵³²

Define-se tal experiência como substancialmente extrínseca, e, destarte, da ordem do indizível. Na linguagem de Otto, ela é oriunda da vivência com o “totalmente outro”.⁵³³ Por isso o fracasso da linguagem conceitual em defini-lo e por isso a inserção da forma narrativa.

Otto, desde a introdução de seu referido livro, já anunciava que a religião não pode ser observada em si, e “não se esgota em enunciados racionais”,⁵³⁴ de modo que, tocar o cerne da religiosidade é lidar com a dimensão (i, a ou) pré-racional humana. Se o numinoso “não pode se desenvolver por conceitos”,⁵³⁵ como dizê-lo? Segundo Otto, através da tonalidade da emoção que provoca. Por fim, observa-se que isso coaduna plenamente com a noção lewisiana de transcendência literária: o numinoso só pode ser comunicado como provocação, o que implica na transmissão de “estados de espírito [...] pela simpatia, pela participação sentimental”.⁵³⁶

O teólogo alemão, portanto, trata a comunicação do numinoso absolutamente como desfrute. A respeito disso Lewis afirma:

Os mais humildes de nós, quando em estado de Graça, podem ter um certo “conhecimento por familiaridade” (*connaître*), um certo “antegoço”, do Amor Absoluto; mas nem mesmo um homem da mais elevada santidade e inteligência tem um “conhecimento direto” (*savoir*) do Ser supremo - apenas analogias. Não somos capazes de ver a luz, embora vejamos as coisas através da luz e por causa dela.⁵³⁷

Merece importância, pelo menos, a expressão “não somos capazes de ver a luz, embora vejamos as coisas através da luz e por causa dela”. No texto *Teologia é poesia?*, Lewis faz declaração semelhante. Indica uma analogia, lançada para explicar como é possível delinear algo a partir de seu efeito, sem conhecê-lo diretamente.⁵³⁸ A ideia mencionada é uma matéria reiterada na obra lewisiana, e do mesmo modo, um achado importante para organizar sua epistemologia, pois, *olhar ao longo da luz, e olhar para a luz*, oferecem experiências de conhecimento muito diferentes.⁵³⁹ Possivelmente esse entendimento deveu-se à leitura da obra *Space, Time and Deity*, do filósofo Samuel Alexander, e sua proposta de diferença perspectiva entre “Desfrute” e “Contemplação”.⁵⁴⁰

Um capital exemplo prático da justaposição entre Lewis e fenomenologia da religião de Otto, que justificaria ainda mais a hipótese da *lente fenomenológica* de Lewis, é a cena de *O Leão a Feiticeira e o Guarda-roupa* – primeira referência à personagem *Aslam* pela ordem de publicação –, onde o autor ratifica mais uma vez sua

⁵³² LEWIS, 2006, p. 25.

⁵³³ OTTO, 1985, p. 30-34.

⁵³⁴ OTTO, 1985, p. 9.

⁵³⁵ OTTO, 1985, p. 17.

⁵³⁶ OTTO, 1985, p. 65.

⁵³⁷ LEWIS, C. S. *Os quatro amores*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 174-175.

⁵³⁸ Cf. LEWIS, 2008.

⁵³⁹ Cf. DOWNING, David. *C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos*. São Paulo: Vida, 2006.

⁵⁴⁰ Cf. LEWIS, 2000, p. 222-224.

preocupação em encenar a experiência numinosa, agora por meio dos sentimentos das personagens:

E aí aconteceu uma coisa muito engraçada. As crianças ainda não tinham ouvido falar de Aslam, mas no momento em que o castor pronunciou esse nome, todos se sentiram diferentes. Talvez isso já tenha acontecido a você em sonho, quando alguém lhe diz qualquer coisa que você não entende mas que, no sonho, parece ter um profundo significado – o qual pode transformar o sonho em pesadelo ou em algo maravilhoso, tão maravilhoso que você gostaria de sonhar sempre o mesmo sonho. Foi o que aconteceu. Ao ouvirem o nome de Aslam, os meninos sentiram que dentro deles algo vibrava intensamente. Para Edmundo, foi uma sensação de horror e mistério. Pedro sentiu-se de repente cheio de coragem. Para Susana foi como se um aroma delicioso ou uma linda ária musical pairasse no ar. Lúcia sentiu-se como quem acorda na primeira manhã de férias ou no princípio da primavera.⁵⁴¹

A arquitetura interna da cena é muito reveladora. A comparação com o mundo onírico visa equivaler o sentimento religioso à sensação de profundidade e ambiguidade (“pesadelo” ou “maravilhoso”) própria, tanto dos sonhos, quanto da religiosidade. Lewis, na evolução da narrativa, além de trabalhar claramente com a matriz de Otto, identificada através dos sentimentos de “horror e mistério” da personagem Edmundo, cunha ainda outras concepções análogas à experiência religiosa. No caso, além das crianças serem atravessadas por uma realidade outra – encarnada por Aslam – e nela se fascinarem e/ou espantarem, sobressalta-se igualmente sentimentos que, na concepção do autor, são juntamente associáveis à experiência religiosa: Virtude (Pedro); Beleza (Susana); e Alegria (Lúcia) – por sinal, já claramente atrelados ao conceito de anseio neste trabalho.

Greggersen comenta que nessa referida parte está o “auge de numinosidade”⁵⁴² da história de *O Leão a feiticeira e o guarda-roupa*. Ela chama esse estilo literário de “efeitos de claro-escuro”,⁵⁴³ que podem ser exemplificados ou confirmados pela fala do narrador a seguir replicada:

Quem nunca esteve em Nárnia há de achar que uma coisa não pode ser boa e aterrorizante ao mesmo tempo. Os meninos entenderam logo. Pois, quando tentaram olhar para Aslam de frente, só conseguiram ver de relance a juba de ouro e uns grandes olhos, régios, soleníssimos, esmagadores. Depois, já não tiveram forças para olhar e começaram a tremer como varas verdes.⁵⁴⁴

Uma outra sugestiva cena encontrada na crônica *A cadeira de prata* ratifica sobremaneira as afirmações até aqui desenvolvidas, a respeito do uso de Lewis dos conceitos e desdobramentos de *mysterium tremendum et fascinans*. Segue trecho:

⁵⁴¹ LEWIS, C. S. *As crônicas de Nárnia* [vol. único]. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009b, p. 133.

⁵⁴² GREGGERSEN, Gabriele. *A Antropologia Filosófica de C. S. Lewis*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2001, p. 115.

⁵⁴³ GREGGERSEN, 2001, p. 123.

⁵⁴⁴ LEWIS, 2009b, p. 158.

Apesar da visão da água multiplicar sua sede, não correu logo para beber. Ficou paradinha, como se fosse pedra, boquiaberta. Motivo: o Leão estava postado exatamente à beira do riacho, cabeça erguida, patas dianteiras esticadas.

[...] Ela pensou: ‘Se eu correr ele me pega; se eu ficar, ele me come’.

[...] - Se está com sede, venha e beba.

Lembrou-se naturalmente do que dissera Eustáquio sobre os animais falantes daquele outro mundo e percebeu que era a voz do Leão. Não se parecia com a voz humana: era mais profunda, mais selvagem, mais forte. Não ficou mais amedrontada do que antes, mas ficou amedrontada de um modo diferente.

[...] - Você promete não fazer... nada comigo... se eu for?

- Não prometo nada – respondeu o Leão.

- A sede era tão cruel que Jill deu um passo sem querer.

- Você come meninas? – perguntou ela.

- Já devorei meninos e meninas, homens e mulheres, reis e imperadores, cidades e reinos – respondeu o Leão, sem orgulho, sem remorso, sem raiva, com a maior naturalidade.

- Perdi a coragem – suspirou Jill.

- Então vai morrer de sede.

- Oh, que coisa horrível! – disse Jill dando um passo à frente. – Acho que vou ver se encontro outro riacho.

- Não há outro – disse o Leão.

[...] De repente, tomou uma resolução. Foi a coisa mais difícil que fez na vida, mas caminhou até o riacho, ajoelhou-se e começou a apanhar água na concha da mão. A água mais fresca e pura que já havia bebido. E não era preciso beber muito para matar a sede. Antes de beber, havia imaginado sair em disparada logo depois de saciada. Percebia agora que seria a coisa mais perigosa. Ergueu-se de lábios ainda molhados.⁵⁴⁵

Destacam-se os fragmentos: (1) “Não ficou mais amedrontada do que antes, mas ficou amedrontada de um modo diferente” – alusão ao tipo de espanto próprio da experiência religiosa; e (2) “Oh, que coisa horrível! – disse Jill dando um passo à frente” – expressão da ambiguidade terror-fascínio do sentimento religioso.

Buscando uma confirmação peremptória da convergência entre as noções de anseio e de numinoso, a citação abaixo, sem riscos de inferências exageradas, mostra o sentimento religioso segundo Lewis portando tais facetas, de modo coligado, e em plataforma estético-narrativa:

– Deixe-os para lá! – disse Eustáquio. Mas enquanto ele falava a terra estremeceu. A doce atmosfera tornou-se ainda mais doce e um clarão brilhou ao lado deles. Todos se voltaram. O último a se virar foi Tirian, porque estava com medo. Ali estava o anseio de seu coração, enorme e real: o Leão dourado, o próprio Aslam. Os outros já se encontravam ajoelhados em círculo em volta de suas patas dianteiras, com as mãos e o rosto enterrados na sua juba, enquanto ele abaixava a cabeçorra para afagá-los com a língua. Então fixou os

⁵⁴⁵ LEWIS, 2009b, p. 527-529.

olhos em Tirian, que se aproximou, tremendo, e atirou-se aos pés do Leão.⁵⁴⁶

Tirian, mesmo diante do “anseio do seu coração”, revelado com doçura, tremeu e demonstrou resposta servil.

O esquema de Lewis parece sugerir que o anseio aponta para o numinoso. A presença esmagadora deste contorna o que era a indefinição absoluta daquele, causando espanto: “mas o desejo se volta não a si mesmo, mas ao seu objeto”.⁵⁴⁷ Desejar é sempre desejar algo, contudo, quando se trata do Desejável, entra-se à região do “espanto”, pois percebe-se um caminho para fora do ego, bem como o “Outro desnudo (embora a imaginação e saúde com centenas de imagens), desprovido de imagem, desconhecido, indefinido, desejado”.⁵⁴⁸

Considerações Finais

Assim, compreende-se que em Lewis existe um discurso sobre espiritualidade ou religiosidade, coerente e bem fundamentado, que perpassa as noções de fantasia e anseio, transformando-os em potentes veículos de comunicação e experimentação de realidades profundas da *psiqué* humana, mas, principalmente, do que lhe é extrínseco.

Para tanto, é preciso considerar uma adequada interpretação da experiência literária e, especificamente, da função da fantasia, a fim de vislumbrar o caminho da transcendência como elemento comum, e, portanto, intercessório, que pode se interpor sob medida no movimento da fantasia à religiosidade.

Vê-se também a facilidade de se estabelecer diálogo entre os supostos e pressupostos de Lewis e as teorias de Tolkien, Otto e Chesterton, de modo que, o caminho que parte da fantasia rumo à religiosidade pode ser mapeado pelas terminologias filosóficas/fenomenológicas dos referidos autores, bem como pesadas nos quesitos de relevância e fundamentação teórica. De maneira geral, Lewis, de fato, promove um viés original e legítimo para a interpretação da religiosidade e para um particular e sólido discurso filosófico sobre o fenômeno religioso.

Referências

BORTOLLETO FILHO, Fernando (org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: Aste, 2008.

CHESTERTON, G. K. *O homem eterno*. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

DOWNING, David. *C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos*. São Paulo: Vida, 2006.

ELIADE, Mircea. Os mitos e os contos de fadas. In: ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

GALLO, Silvio. Manual do professor. In.: GALLO, Silvio. *Filosofia: experiência do pensamento*. São Paulo: Scipione, 2014.

⁵⁴⁶ LEWIS, 2009b, p. 716.

⁵⁴⁷ LEWIS, 2000, p. 224.

⁵⁴⁸ LEWIS, 2000, p. 225.



- BÍBLIA. Português. *Almeida Revista e Atualizada*. Bíblia On-line. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/ara>.
- LEWIS, C. S. *As crônicas de Nárnia* [vol. único]. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009b.
- LEWIS, C. S. *Cartas de um diabo a seu aprendiz*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- LEWIS, C. S. *De este y otros mundos: ensayos sobre literatura fantástica*. Barcelona: Alba editorial, 2004.
- LEWIS, C. S. *O peso de glória*. São Paulo: Vida, 2008.
- LEWIS, C. S. *O Problema do Sofrimento*. São Paulo: Vida, 2006.
- LEWIS, C. S. *Os quatro amores*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LEWIS, C. S. *Surpreendido pela alegria*. 3 ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2000.
- LEWIS, C. S. *Um experimento na crítica literária*. São Paulo: Unesp, 2009a.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia com o divino e sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Edmund Husserl e o Movimento Fenomenológico. In.: REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do romantismo até os nossos dias*. Vol. III. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1991.
- TOLKIEN, J. R. R. *Sobre histórias de fadas*. 2 ed. São Paulo: Conrad, 2010.