



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

CLACIR VIRMES JUNIOR

**HERMENÊUTICA FILOSÓFICA LITERÁRIA EM DIÁLOGO COM A TEOLOGIA:
O PROBLEMA DO MAL NA *TRILOGIA CÓSMICA* DE C. S. LEWIS**

JOÃO PESSOA (PB)

2015

CLACIR VIRMES JUNIOR

**HERMENÊUTICA FILOSÓFICA LITERÁRIA EM DIÁLOGO COM A TEOLOGIA:
O PROBLEMA DO MAL NA *TRILOGIA CÓSMICA* DE C. S. LEWIS**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de mestre no programa de pós-graduação *strictu sensu* em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, dentro da área de concentração “Perspectivas histórico-filosóficas e literárias das religiões”, na linha de pesquisa “Literatura e sagrado”.

Orientadora: Dr^a. Suelma de Souza Moraes

JOÃO PESSOA (PB)

2015

Ficha catalográfica elaborada por Uariton Barbosa Boaventura
Bibliotecário – CRB 5/1587

V819h Virmes Junior, Clacir.

Hermenêutica filosófica literária em diálogo com a teologia: o problema do mal na Trilogia Cósmica de C. S. Lewis / Clacir Virmes Junior. – João Pessoa, 2015.

178 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, Centro de Educação – Programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões – João Pessoa, 2015.

Orientador: Suelma de Souza Moraes.

1. Problema do mal. 2. C. S. Lewis. 3. Paul Ricoeur.
4. Hermenêutica filosófica. I. Moraes, Suelma de Souza. (Orient.) II. Título. IV. Universidade Federal da Paraíba. Centro de Educação.

CDD 212.1

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*“HERMENEUTICA FILOSOFICA LITERÁRIA EM DIÁLOGO COM A TEOLOGIA: O
PROBLEMA DO MAL NA TRILOGIA COSMICA DE C. S. LEWIS”*

Clacir Virmes Junior

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Suelma de Souza Moraes
(Orientadora/PPGCR/UFPB)



Josias da Costa Junior
(membro-externo/ UEPA)



Maria Lucia Abaurre Gnerre
(membro-interno/PPGCR/ UFPB)

Para Daniella,
mulher, amiga, confidente, esposa, esteio, alegria e amor da minha vida.
Espero em breve ver Maleldil voltando para passearmos pelo Campo do Arbol...!

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço ao Senhor Deus por Seu cuidado para comigo e com minha família. Louvo o Seu nome porque foi Ele quem proveu a vida, o sustento, o intelecto e os meios para que este trabalho pudesse se tornar realidade. A Ele toda glória, honra, louvor e ações de graça!

Agradeço a minha amada esposa, Daniella, com quem compartilho essa vitória. Foi ela quem, nos momentos em que pensei em desistir, levantou minha cabeça e me incentivou a prosseguir. Obrigado por suportar os momentos de ausência e o tempo dedicado aos estudos. Sem você nada disso seria possível. Amo você de todo o meu coração!

Agradeço aos meus quatro pais – Roseli, Clacir, Dilma e João – porque sem o apoio deles, a jornada teria sido muito mais difícil. Aos dois primeiros, agradeço por suas constantes orações por nós e por terem guiado meus pés no caminho certo desde os primeiros dias de minha vida. Agradeço aos dois últimos porque me adotaram em sua família e torcem pelo nosso sucesso todos os dias. Um beijo no coração de vocês!

Agradeço aos meus três irmãos, Anna Carolina, Tatiane e Thiago. A Carol, por ser minha defensora, mesmo quando não vejo, e por me permitir cuidar dela como seu irmão mais velho. A Tati e Thiago, porque mesmo à distância, sei que oram constantemente por nós e nos estimam mais do que merecemos ou podemos imaginar. Vocês são fantásticos!

Agradeço a Dr^a. Suelma de Souza Moraes, orientadora desse trabalho, por aceitar o desafio de estudar este tema e por não ter desistido dessa pesquisa, mesmo quando eu pensei em fazê-lo. Obrigado, professora, pelos conselhos, pela paciência e por seu profissionalismo em guiar esta dissertação!

Agradeço à Dr^a. Maria Lucia Abaurre Gnerre e ao Dr. Anderson D’Arc Ferreira, os primeiros leitores desse trabalho, depois de minha orientadora e eu. Agradeço pelas valiosas orientações dadas no processo de qualificação desse trabalho e pela paciência de ler o texto. Agradeço a eles e ao Dr. Josias da Costa Júnior pela disposição em avaliar a versão final desse texto e pelos importantes direcionamentos. Obrigado por sua contribuição à minha vida acadêmica!

Agradeço de maneira muito especial aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, especialmente aqueles de quem tive o privilégio de sorver o saber e a experiência durante as aulas do mestrado. Obrigado pelo legado e conhecimento deixados, e pelo despertar para novas áreas e novas questões dentro desse campo de estudo!

Agradeço de maneira particular à Dr^a. Viviane Cândido e ao Dr. Carlos Caldas que, na época do processo de seleção para o mestrado, bondosamente leram o projeto inicial e deram valiosas contribuições para a sua execução. Obrigado pelo contato, mesmo à distância, e pelo incentivo para a realização dessa pesquisa!

Agradeço ao Dr. Elias Brasil de Souza, ao Dr. Joaquim Azevedo Neto e ao Dr. Leonardo Godinho Nunes pelo incentivo, desde a graduação em teologia, para que prosseguisse nos estudos e chegasse até aqui. Obrigado, mestres, pelo constante estímulo e pela amizade!

Agradeço ao Seminário Adventista Latino-americano de Teologia – Sede Bahia, nas pessoas do Dr. Elias Brasil de Souza, Pr. Jolivê Chaves e Dr. Leornado Godinho Nunes, que sucessivamente foram reitores do seminário durante este tempo de estudos e que acompanharam todo esse processo com carinho e interesse.

Agradeço à Missão Nordeste da Igreja Adventista do Sétimo Dia na pessoa de seus administradores e ministeriais entre os anos de 2011-2015 – Pr. José Soares Junior (presidente), Pr. Elias de Carvalho Pedrosa (secretário), Elton Santos de Oliveira (tesoureiro [in memoriam]), Pr. Josanan Alves (ministerial), Gabriel Brito (tesoureiro), Pr. Paulo Fernando Gomes Correia (secretário/ministerial) e Pr. Geison Arley Florêncio (presidente) – pela confiança depositada e pela visão de que um corpo ministerial bem preparado ajuda a igreja de Deus a crescer.

Agradeço ao grupo de pastores da Região de João Pessoa que acompanharam estes anos de estudo e foram um constante incentivo e apoio espiritual durante este período (2011-2015): Aloysio Short, André Alexandre, André Uziel, Ângelo Antônio dos Santos, Carlos André, Damião Soares, Dvaldo Lopes, Eliomar Trindade, Fábio Aguiar, Gilson Cavalcante, Gilson Silva, Jacson Ricardo, Jarlan Reis, Jonny Franklin Costa, Keyned Galvão, Markus Rodrigues, Moisés Soares, Oseias Oliveira, Robson Neves, Ronildo Alves Medeiros e Wallace Lopes. Obrigado por me fazerem sentir parte da família da fé!

Agradeço de maneira muito especial aos irmãos e líderes dos Distritos de Santa Rita e Mário Andreazza, na Missão Nordeste, nos quais exerci minhas funções ministeriais durante este ciclo de estudos. Obrigado por sua paciência e compreensão, e pelo carinho que nossa família recebeu ao longo desses anos. Deus retribua em dobro todo o amor e cuidado que recebemos de vocês!

Agradeço, por fim, aos amigos de perto e de longe, reais e virtuais, próximos e distantes, por nos auxiliarem quando preciso e festejarem sempre conosco as nossas vitórias. Vocês são a família que Deus nos deu o privilégio de escolher. Obrigado por sua amizade!

“Duas coisas eu quero perguntar sobre sua espécie. Primeiro, preciso saber por que vocês vêm aqui... esse é meu dever para com meu mundo. E em segundo lugar, gostaria de saber de Thulcandra e das estranhas guerras de Maleldil por lá com o Torto, pois isso, como já disse, é um assunto que desejamos examinar”.

Oyarsa de Malacandra

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo estudar o problema do mal através da literatura com o auxílio da hermenêutica filosófica literária. Para desenvolver esse tema, em primeiro lugar, buscamos localizar este estudo dentro das ciências das religiões. Propomos que a hermenêutica pode ser uma mediadora entre filosofia, teologia, ciências das religiões e suas respectivas abordagens à religião. Depois, apresentamos exemplarmente como as discussões da filosofia, da teologia e das ciências das religiões ocorrem dentro da literatura. Mostramos também, brevemente, como o problema do mal se coloca como tema de interesse para a filosofia e para a teologia. No final da primeira parte, introduzimos C. S. Lewis, o autor cuja obra *Além do planeta silencioso* é o objeto do nosso estudo e expomos a metodologia dessa dissertação. No segundo capítulo, discutimos panoramicamente o problema do mal na filosofia e na teologia. Em seguida, apresentamos um painel com os principais estudos que examinam a interface entre o problema do mal e as obras de C. S. Lewis. Ao final do capítulo, elencamos as principais categorias/aspectos do problema do mal que são articuladas na abordagem apologética de Lewis em *O problema do sofrimento* e que ecoam na narrativa ficcional do nosso objeto de estudo. As principais categorias/aspectos do problema do mal que se relacionam com o primeiro volume da *Trilogia cósmica* são: a onipotência divina, a queda do homem, o sofrimento humano e o sofrimento animal. Para estudar o problema do mal na literatura, buscamos na hermenêutica filosófica literária de Paul Ricoeur um modelo de análise. Abstraímos da obra *Tempo e narrativa* a tríplice mimese ricoeuriana como roteiro para o estudo de *Além do planeta silencioso*. Por fim, aplicamos o modelo resultante à análise do primeiro volume da *Trilogia cósmica* de C. S. Lewis. Em *mimesis* I, estudamos a ambientação da ficção e os personagens da história. Em *mimesis* II, localizamos o capítulo da obra onde a narrativa pode ser vista como um todo. Então, descrevemos como as categorias/aspectos do problema do mal são articuladas nessa parte de *Além do planeta silencioso*, verificamos como a narrativa compartilha elementos do corpo literário da época em que foi produzida e como ela rompe com essa tradição. Em *mimesis* III, abordamos os valores e as implicações éticas práticas que podem ser verificadas na leitura do livro. C. S. Lewis propõe em sua narrativa uma teodiceia desde um ponto de vista teísta cristão, utilizando-se da ficção para transmitir sua maneira de entender o problema do mal e suas implicações.

Palavras-chave: Filosofia. Teologia. Ciências das Religiões. Literatura. Hermenêutica Filosófica Literária. Problema do Mal. C. S. Lewis. Paul Ricoeur.

ABSTRACT

This thesis has as its goal to study the problem of evil through literature with the aid of the literary philosophical hermeneutics. In order to develop this theme, in first place, we seek to localize this study within the religion studies. We propose that hermeneutics can be a mediator among philosophy, theology, religion studies, and their respective approaches to religion. Next, we present exemplarily how the discussions of philosophy, theology, and religion studies occur inside literature. We show also, briefly, how the problem of evil is placed as a theme of interest for philosophy and theology. At the end of this part, we present C. S. Lewis, the author whose work *Out of the Silent Planet* is the object of our study, and we expose the methodology of this thesis. In the second chapter, we discuss panoramically the problem of evil in philosophy and theology. Then, we present a panel with the major studies that examine the interface between the problem of evil and the works of C. S. Lewis. At the end of the chapter, we list the main categories/aspects of the problem of evil which are articulated in the apologetic approach of Lewis in *The Problem of Pain*, and that echoes in the fictional narrative of our object of study. The main categories/aspects of the problem of evil, which relate to the first volume of the *Space Trilogy* are: divine omnipotence, the fall of man, the human pain and the animal pain. In order to study the problem of evil in the literature, we seek in the literary philosophical hermeneutics of Paul Ricoeur a model of analysis. We abstract from the work *Time and Narrative* the Ricoeurian triple *mimesis* as an itinerary for the study of *Out of the Silent Planet*. At last, we apply the resulting model to the analysis of the first volume of the C. S. Lewis's *Space Trilogy*. In *mimesis* I, we study the fiction environment and the characters of the story. In *mimesis* II, we locate the chapter in the work where the narrative can be seen as a whole. Then, we describe how the categories/aspects of the problem of evil are articulated in this part of *Out of the Silent Planet*, we verify how the narrative shares elements of the literature body of the time in which it was produced, and how it breaks from this tradition. In *mimesis* III, we approach the values and the ethical practical implications that can be verified in the reading of the book. C. S. Lewis proposes in his narrative a theodicy from a theist Christian standpoint, using fiction to transmit his way of understanding the problem of evil and its implications.

Keywords: Philosophy. Theology. Religion Studies. Literature. Literary Philosophical Hermeneutics. Problem of Evil. C. S. Lewis. Paul Ricoeur

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	“ISSO PRODUZIU MAIS UM DEBATE DO QUE UMA RESPOSTA”: A HERMENÊUTICA COMO MEDIADORA ENTRE FILOSOFIA, TEOLOGIA E CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES NO CONTEXTO DA LITERATURA	14
2.1	O relacionamento entre filosofia, teologia e ciências das religiões	14
2.2	A hermenêutica como mediadora entre filosofia, teologia e ciências das religiões	18
2.3	Filosofia, teologia e ciências das religiões no contexto da literatura	19
2.4	O mal como problema para a filosofia e para a teologia	21
2.5	C. S. Lewis: uma breve apresentação	22
2.6	Metodologia	27
3	“MAS O QUE É CERTO É QUE ELE QUER O MAL PARA SEU MUNDO”: BREVE PANORAMA DO PROBLEMA DO MAL NA FILOSOFIA E NA TEOLOGIA, E NA OBRA DE C. S. LEWIS	30
3.1	Um breve panorama do problema do mal	30
3.2	Abordagens do problema do mal na obra de C. S. Lewis	37
3.2.1	Hulsebus – <i>The concept of evil in a Christian universe in C. S. Lewis’ works</i>	38
3.2.2	Neuleib – <i>The concept of evil in the fiction of C. S. Lewis</i>	40
3.2.3	Seaward – <i>The theodicy of C. S. Lewis</i>	42
3.2.4	Kerlin – <i>The possibility of theodicy</i>	45
3.2.5	Root – <i>C. S. Lewis and the problem of evil</i>	48
3.2.6	Sumário das abordagens ao problema do mal na obra de C. S. Lewis	51

3.3	Categorias do problema do mal na obra de C. S. Lewis	52
4	“RANSOM SE DEU CONTA DO SIGNIFICADO DESSES FENÔMENOS”: A HERMENÊUTICA RICOEURIANA EM TEMPO E NARRATIVA	67
4.1	O conceito de <i>mimesis</i> em <i>Tempo e narrativa</i>	72
4.1.1	A aporia do tempo em Agostinho	72
4.1.2	A réplica poética de Aristóteles	76
4.1.3	A síntese mimética de Ricoeur	82
4.2	Divergências e convergências entre história e ficção	93
4.2.1	A história e a mediação entre o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico	94
4.2.2	A ficção e sua percepção do tempo	96
4.2.3	A questão da realidade para a história e para a ficção	98
4.3	Um modelo hermenêutico para a interpretação da narrativa ficcional	104
5	“SE EU ME DEIXASSE GUIAR POR CONSIDERAÇÕES EXCLUSIVAMENTE LITERÁRIAS, MINHA HISTÓRIA TERMINARIA”: ASPECTOS DO PROBLEMA DO MAL EM ALÉM DO PLANETA SILENCIOSO	106
5.1	O que Ransom encontrou em Malacandra (<i>mimesis</i> I)	111
5.1.1	Thulcandra e Malacandra	111
5.1.2	Personagens humanos: Ransom, Devine e Weston	116
5.1.3	Personagens alienígenas: os <i>hrossa</i> , os <i>séroni</i> e os <i>pfifltriggi</i>	122
5.1.4	Personagens sagrados: <i>eldila</i> , Oyarsa e Maleldil	134
5.1.5	O tempo em <i>Além do planeta silencioso</i>	139
5.2	Ransom dialoga com Oyarsa (<i>mimesis</i> II)	139
5.2.1	O ponto alto da narrativa	140
5.2.2	Aspectos do problema do mal em <i>Além do planeta silencioso</i>	140
5.2.3	Tradicionalidade e rompimento	150

5.2.4	Sumário: categorias/aspectos do problema do mal em <i>Além do planeta silencioso</i>	154
5.3	De volta a Thulcandra (<i>mimesis</i> III)	155
6	CONCLUSÃO	161
	REFERÊNCIAS	163

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo estudar o problema do mal através da literatura com o auxílio da hermenêutica filosófica literária. Para isso, em primeiro lugar, discutimos brevemente o relacionamento entre a filosofia, a teologia e as ciências das religiões. Entendemos que pode existir um diálogo produtivo entre estas três áreas, apesar de elas abordarem a religião de perspectivas diferentes, ainda que correlacionadas. Propomos que a hermenêutica pode ser uma mediadora entre estes três saberes para que esse diálogo possa contribuir com cada um de seus esforços em compreender, definir e estudar a religião.

Partindo do pressuposto de que a ficção literária articula questões que envolvem a filosofia e a teologia, percebemos que o problema do mal é um tema de estudo para ambas as áreas e que ele pode ser analisado desde a perspectiva da literatura. Apresentamos C. S. Lewis, escritor britânico, como um autor cujas obras ficcionais conhecidas como *Trilogia cósmica* podem ser um ambiente favorável para discutir esse tema, intermediado pela hermenêutica filosófica literária.

No segundo capítulo, nos concentramos na questão do problema do mal de três maneiras. Em primeiro lugar, realizamos uma abordagem panorâmica sobre o tema desde a perspectiva da filosofia e da teologia. Nosso objetivo é mostrar um quadro amplo, apesar de seletivo, de como andam as discussões sobre o problema do mal desde os pontos de vista dessas duas áreas. Em seguida, trazemos um painel cronológico com os principais trabalhos que estudaram o tema na obra de C. S. Lewis, fosse em sua ficção, fosse em seus tratados apoloéticos ou seus trabalhos de crítica literária. Ao final desse capítulo, mostramos como Lewis discutiu o problema do mal em seu livro *O problema do sofrimento*. Buscamos nesse momento entender as categorias/aspectos da questão segundo a perspectiva do C. S. Lewis e indicamos aquelas que mais proeminentemente ecoam na obra *Além do planeta silencioso*, primeiro volume da *Trilogia cósmica* e objeto do nosso estudo.

Na terceira parte dessa dissertação nos concentramos em desenvolver uma ferramenta de análise a partir da hermenêutica literária filosófica de Paul Ricoeur, filósofo e hermeneuta francês. Escolhemos a obra em três volumes *Tempo e narrativa* para desenvolver um modelo interpretativo que nos ajudasse a relacionar as categorias/aspectos do problema do mal elencados no capítulo anterior com o estudo do primeiro livro da *Trilogia cósmica*. Desse capítulo, surge uma ferramenta interpretativa com base na concepção ricoeuriana ampliada do *mythos* e da *mímesis* aristotélica. Ricoeur desenvolve o conceito de tríplice *mímesis* e adotamos essa noção como instrumento de análise para a obra de Lewis.

No capítulo final, aplicamos o modelo ricoeuriano para analisar o capítulo de *Além do planeta silencioso* que julgamos ser o momento no qual a obra pode ser vista como um todo. Inicialmente, mostramos que a narrativa ficcional de Lewis no primeiro volume da *Trilogia cósmica* pode ser interpretada a partir da hermenêutica de Paul Ricoeur dada a ampliação dele do conceito aristotélico de *mythos*. A partir daí, aplicamos os três momentos de sua mimese (*mimesis* I, *mimesis* II e *mimesis* III) à análise desse capítulo escolhido.

Antes de iniciar nosso percurso, precisamos localizar esta pesquisa dentro do campo disciplinar das ciências das religiões, além de apresentar o autor e a obra escolhida para este estudo. Assim, passamos para as discussões em torno do relacionamento entre filosofia, teologia e ciências das religiões, à nossa proposta de mediação hermenêutica e a um esboço metodológico para esta dissertação.

2 “ISSO PRODUZIU MAIS UM DEBATE DO QUE UMA RESPOSTA”¹: A HERMENÊUTICA COMO MEDIADORA ENTRE FILOSOFIA, TEOLOGIA E CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES NO CONTEXTO DA LITERATURA

As ciências das religiões são uma área do conhecimento ainda em processo de consolidação dentro do escopo maior das ciências já estabelecidas. Em vista de sua história recente, cerca de 150 anos, da diversidade cultural onde se desenvolveu, da característica peculiar de seu objeto de estudo e sua aparente indefinição metodológica, há muita discussão sobre seu lugar na academia e seu estatuto epistemológico. Somado a isso, há o relacionamento problemático com duas áreas que tradicional e milenarmente lidam com a religião: a filosofia e a teologia.

Neste capítulo, iniciamos abordando as discussões em torno da definição do que sejam as ciências das religiões e o seu relacionamento com a filosofia e a teologia. Depois, propomos a hermenêutica como mediadora entre as três áreas do conhecimento. Falamos brevemente sobre a relação entre filosofia, teologia e literatura e, em seguida, introduzimos brevemente o tema do problema do mal. Apresentamos também o autor, C. S. Lewis, cuja obra *Além do planeta silencioso* é o objeto de estudo dessa dissertação e, finalmente, tratamos brevemente do problema e da metodologia adotada nesta pesquisa.

2.1 O relacionamento entre filosofia, teologia e ciências das religiões

Há muitas definições do que seja(m) a(s) ciência(s) da(s) religião(ões). Para Usarski (2006, p. 126), “Ciência da Religião é a disciplina empírica que investiga sistematicamente religião em todas as suas manifestações”. Hock (2010, p. 13, grifo do autor) define a Ciência da Religião como “a *pesquisa empírica, histórica e sistemática da religião e de religiões*. Para tanto, abrange uma diversidade de disciplinas que analisam e apresentam religiões e fenômenos religiosos sob aspectos específicos”. Nessa definição, nas entrelinhas, vê-se já a luta entre a unidade e a diversidade dentro das ciências das religiões, o que gerou ao longo dos anos um extenso debate sobre o lugar e o direito do estudo científico da religião.

A discussão começa pela nomenclatura da área. Há apenas uma ciência que estuda a religião ou várias ciências estudam a religião? A escolha entre “ciência” e “ciências” tem de ver com a visão epistemológica da própria ciência. Ao mesmo tempo, pergunta-se neste contexto se há, essencialmente, uma religião e os vários sistemas religiosos são manifestações

¹ *Além do planeta silencioso* (LEWIS, 2010, p. 92).

de uma essência relativamente estática, ou se as religiões são tão diversas entre si que há apenas pontos de contato entre elas. Isso tem de ver com a posição diante do objeto de estudo.

Passos e Usarski (2013, p. 25) resumem bem o quadro:

Como é sabido, as distintas nomenclaturas adotadas para designar o estudo científico da religião revelam o jogo inevitável da unidade e da pluralidade, quando afirmam a unidade da abordagem e do objeto (Ciência da Religião), a unidade da abordagem e a diversidade do objeto (ciência das religiões), a diversidade da abordagem e a unidade do objeto (ciências da religião) e ainda a diversidade de ambos (ciências das religiões).

Na Alemanha, de acordo com Usarski (2008, p. 82-83, grifo do autor), “não há nenhuma dúvida articulada sobre a nomenclatura. Trata-se de uma ciência *da religião*”; contudo, “a discussão sobre a relação entre a autonomia disciplinar e a multiplicidade metodológica da ciência da religião não é limitada à Alemanha”. Ou seja, apesar de uma longa tradição apegada à nomenclatura no singular, a discussão da pluralidade metodológica, pelo menos, ainda está presente naquele país, assim como no nosso.

No Brasil, a situação é menos homogênea. Na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), a abordagem segue mais de perto os parâmetros alemães. De acordo com Huff Junior e Portela (2012, p. 443, grifo acrescentado),

A Ciência da Religião (no singular) costuma ser compreendida como o projeto de uma ciência que unifique/sistematize várias disciplinas para uma abordagem científica da religião; ou que crie, a partir de várias disciplinas, um método específico seu. Ou, ainda, que proponha uma perspectiva polimetódica com foco na religião. Ainda no conceito de Ciência da Religião, a religião, estando no singular, revela que pode ser entendida de forma substancial, e não apenas como expressões humanas puramente sociais/funcionais, ou derivadas delas, como o plural “religiões” pode sugerir. Tratar-se-ia de estudar não as religiões, mas a religião presente nas religiões, em *abordagem hermenêutica*.

Na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), contudo, a proposta está no outro lado do espectro de opções. Ela se alinha muito mais com a proposta de Filoramo e Prandi (1999, p. 13), que definem a área “como um campo disciplinar e, como tal, uma estrutura aberta e dinâmica”. De fato, segundo Miele e Possebon (2012, p. 422), em relação ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, pode-se dizer que

Quanto ao nome do curso, não foi utilizado “Ciência(s) da Religião” porque o singular tende a pressupor a existência de um método científico e de um objeto unitário. Entretanto, quem prefere falar de “Ciências das Religiões” o faz porque está convencido tanto do pluralismo metodológico quanto do pluralismo do objeto. Esta foi nossa opção filosófica.

Na mesma vertente, Croatto (2010, p. 17) afirma: “O fato religioso pode ser abordado por todas as ciências humanas ou ciências sociais, cada uma a partir do que lhe é próprio”. Uma destas ciências humanas com as quais as ciências das religiões contam é a filosofia. Na visão de Hock (2010, p. 201), a relação entre a filosofia (especialmente a filosofia da religião) e as ciências das religiões é uma das muitas questões que emergem do estabelecimento da última como ciência. Para o autor, a filosofia da religião pode ser vista, desde a perspectiva das ciências das religiões, sob dois aspectos: no primeiro, ela pode ser abordada como objeto de estudo das ciências das religiões; no segundo, a filosofia é a teoria pela qual a religião e suas questões são estudadas.

Dada a característica pluralista da proposta da UFPB, o relacionamento da área com a filosofia já é consolidado. De acordo com a pesquisa de Miele e Possebon (2012, p. 421-428), já entre 2007 e 2011, várias áreas dentro do espectro disciplinar das ciências das religiões² foram contempladas, entre elas a filosofia da religião através do grupo de pesquisa Hagia Sophia.

Outra área em que há menor espaço de aproximação nas ciências das religiões, por enquanto, é a teologia, provavelmente, por causa dos vários debates sobre o relacionamento entre as duas áreas, teologia e ciências das religiões, e a história desse relacionamento no país. As palavras de Usarski (2008, p. 84), apesar de referirem-se primariamente ao contexto alemão, refletem bem o quadro brasileiro: “A história da relação entre a teologia e a ciência da religião é um processo de tensões e animosidades”.

Se, por um lado, para Greschat (2005, p. 7), “há uma incompatibilidade epistemológica entre Teologia e Ciência da Religião”, para outros autores, há maneiras de aproximar as duas áreas. Por exemplo, Soares (2007, p. 291) diz: “Entendo que a universidade e a sociedade em geral só teriam benefícios se a ciência (da religião) e a teologia, embora ciosas de sua autonomia, colaborassem mutuamente. Com certeza, ampliaria a luz sobre esta formidável invenção humana apelidada, às vezes, de religião”.

O termo “teologia” vem saturado de uma carga semântica pesada em vista de seu uso histórico. Contudo, ampliando-se as fronteiras do conceito de teologia, ela pode ter um lugar dentro do estudo científico da religião. Teixeira (2013, p. 181) defende essa abertura através do conceito de teologia pública, que proporcionaria um diálogo entre ciências das religiões e a teologia:

No âmbito da Ciência da Religião, há garantido espaço para a Teologia pública e os temas que lhe são conaturais como a Teologia do pluralismo

² Parafraseando o título da obra organizada por Usarski (2007).

religioso, da Teologia política e da libertação, e das outras abordagens teológicas que envolvem a temática do gênero, da ecologia e do bem [sic] bem-estar eco-humano.

Portanto, tanto a filosofia quanto a teologia estão dentro do espectro mais amplo das áreas de conhecimento que formam o campo disciplinar das ciências das religiões. Para além do lugar das duas disciplinas, há a questão do seu relacionamento. Filosofia e teologia partem de duas perspectivas diferentes na busca de soluções para as questões que se lhes apresentam. De acordo com Teixeira (2008, p. 301): “A distinção [da teologia] com respeito à filosofia da religião refere-se ao objeto formal. O que confere pertinência ao saber teológico é a reflexão ‘à luz da fé’, enquanto que para o filósofo esta reflexão se dá ‘à luz da razão’”. Para Soares (2007, p. 289, grifo do autor),

A filosofia é a reflexão ou especulação acerca da Realidade última que pode, ou não, chegar à *afirmação* desta. A teologia, por sua vez, é a reflexão ou especulação acerca da Realidade última que parte dos dados oferecidos por determinada tradição espiritual – em geral, referendados por um acervo coerente de escritos – que pode, ou não, chegar à *adoração* da Realidade afirmada

Apesar dos pontos de partida distintos, pode haver um diálogo produtivo entre as duas áreas. É para isso que apelam Filoramo e Prandi (1999, p. 22-23):

Isso [a maneira como a filosofia e a teologia trabalham, isto é, seus métodos] não impede que as relações com esses diferentes campos disciplinares possam ser reciprocamente fecundos. Uma filosofia da religião que não queira cair no abstrato não pode deixar de refletir sobre a realidade concreta, histórica e cultural, dos fatos religiosos; por sua vez, as C[iências das] R[eligiões] podem aprender, por exemplo, da filosofia da religião, modos mais corretos de colocar problemas delicados como o da definição ou o dos pressupostos. As teologias também correm o risco de cair na abstração se não se confrontarem com a história e com as questões levantadas por esta. Consequentemente, há a necessidade de entrar em contato com aqueles aspectos do religioso [...] que as CR têm a função de considerar. [...] Por outro lado, as teologias reproduzem para as CR as formas através das quais o fato e a experiência religiosa vivida historicamente se explicitaram no nível teórico e, com isso, um imprescindível objeto de estudo, cuja especificidade deve ser adequadamente salvaguardada.

Partimos, portanto, do pressuposto, de que há a possibilidade de diálogo entre as três áreas – filosofia, teologia e ciências das religiões. Para que essa conversa ocorra, porém, precisamos encontrar um mediador que possa tirar proveito dos avanços feitos em cada área e fazê-los trabalhar conjuntamente para um melhor entendimento da religião e dos seus temas correlatos. A seguir, tratamos de uma proposta para esse papel intermediador entre essas três áreas do conhecimento humano.

2.2 A hermenêutica como mediadora entre filosofia, teologia e ciências das religiões

No nosso entendimento, esse diálogo entre filosofia, teologia e ciências das religiões pode ser mediado através da hermenêutica dentro da literatura. Isso se dá por duas principais razões. Em primeiro lugar, especialmente as duas primeiras áreas (mas algo que pode ser estendido à terceira), podem ser consideradas ciências hermenêuticas, no sentido de interpretarem de determinada maneira o mundo em geral e a religião em particular, e, nesse processo, obterem conhecimento dos fenômenos que estudam.

A questão da epistemologia, ou, como diria Cruz (2013, p. 37), do estatuto epistemológico das ciências das religiões é um assunto ainda em discussão na academia. Por se tratar de um campo de estudos recente e de sua origem ter se dado, especialmente na Europa, dentro dos departamentos de teologia das universidades, as ciências das religiões ainda são vistas com certa resistência. A natureza de seu objeto, a definição de ciência e a junção desses dois conceitos, como visto anteriormente, não é fácil de fazer. A implicação da epistemologia para as ciências das religiões fica latente na série de questionamentos propostos por Jensen³ (2011, p. 40): “O estudo da religião está mais perto da literatura ou da ciência? Quais são as características de todos estes ‘objetos’ que são considerados para o estudo das ‘coisas religiosas’? Como se definem, descrevem, analisam ou explicam estes objetos?”⁴

De acordo com Westphal (1999, p. 416), com base nas ideias de Rorty⁵ (mas não se limitando a elas), a hermenêutica pode ser uma forma de conhecimento, não suplantando o que se entende tradicionalmente por epistemologia, mas colocando-se como um novo tipo de método epistemológico. Em outras palavras, a hermenêutica pode ser encarada como uma maneira de “conhecer” as coisas, especialmente as “coisas religiosas” citadas por Jensen. No contexto da literatura, é pertinente a declaração de Gilhus (2011, p. 275): “Nos estudos religiosos o estudo de textos e declarações não são um fim em si mesmos, mas um meio de dizer algo sobre religião e processos religiosos numa sociedade”⁶. Assim, se a hermenêutica pode ser considerada uma forma de epistemologia e os textos (entendidos aqui como literatura) falam algo da religião, ou que concerne à religião, a hermenêutica pode ser uma mediadora entre os conhecimentos da religião oriundos da filosofia da religião, da teologia e das ciências

³ Todas as citações oriundas de outras línguas que não o português são traduções livres do autor deste trabalho. As citações originais estão dispostas em notas de rodapé para consulta.

⁴ “Is the study of religion closer to literature than to science? What are the characteristics of all those ‘objects’ that are considered relevant to the study of ‘things religious’? How does one define, describe, analyze or explain those objects?”

⁵ Richard Rorty (1931-2007), filósofo americano, autor da obra *Filosofia e o espelho da natureza*.

⁶ “In religious studies the study of texts and utterances is not an end in itself, but a means to say something about religion and religious processes in a society”.

das religiões que fazem interpretações e explicações das “coisas religiosas”, cada uma de pontos de vista diferentes.

Depois, a hermenêutica é considerada um método de estudo ou de abordagem tanto na filosofia, quanto na teologia e nas ciências das religiões. A hermenêutica filosófica tem uma longa história; falando apenas do Iluminismo para cá, este percurso vai desde Schleiermacher⁷ e Dilthey⁸, passando por Heidegger⁹, até nossos dias com Gadamer¹⁰ e Ricoeur¹¹, sendo aplicada e influenciando várias áreas, especialmente a literatura, o direito e a própria teologia (GRONDIN, 1999, p. 23-45; SCHMIDT, 2014, p. 4-15). Na concepção de Geffré (1989, p. 17-29) apesar da crise que a teologia sofreu, especialmente com as ideias de Derrida¹², o empreendimento teológico ainda é um empreendimento hermenêutico por excelência. Higuier (2013, p. 461-466) desenvolve a ideia de que a fenomenologia hermenêutica, nas ciências das religiões, pode mediar o entendimento dos símbolos, mitos e ideias religiosas.

Assim, nossa proposta é que a hermenêutica é uma mediadora entre saberes, especialmente dentro do contexto da literatura. Uma vez que os textos, sejam eles religiosos, sejam eles literários, falam da religião e de seus temas – temas esses estudados e, algumas vezes, compartilhados entre a filosofia da religião, a teologia e as ciências das religiões – a hermenêutica pode fazer a ponte entre as interpretações dadas por estas três áreas para chegar o mais perto possível de um diálogo produtivo entre essas várias abordagens.

2.3 Filosofia, teologia e ciências das religiões no contexto da literatura

Para que estas três áreas possam ser mediadas através da hermenêutica, entendemos que a literatura é um espaço de convergência da filosofia, da teologia e das ciências das religiões. Cândido (2011, p. 17-18), discutindo brevemente a perspectiva de Rosenzweig¹³, comenta que ao abstrair e conceituar, a filosofia, por exemplo, tira as contingências e relações entre os conceitos, tornando-os, de certa forma, difíceis de assimilar. Aprendemos conceitos como Homem, Mundo e Deus não tanto (ou não só) pela conceituação, mas pelas experiências ao longo do tempo. Portanto, é preciso contexto, vivência, relacionamento para entendermos as

⁷ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), teólogo e filósofo alemão, é considerado o pai da hermenêutica moderna.

⁸ Wilhelm Dilthey (1833-1911), filósofo, historiador e sociólogo alemão, foi o principal sistematizador das ideias de Schleiermacher.

⁹ Martin Heidegger (1889-1976), filósofo alemão, cuja principal obra é *Ser e tempo*.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer (1900-2002), filósofo e hermeneuta alemão, cuja principal obra é *Verdade e método*.

¹¹ A obra de Paul Ricoeur (1913-2005), filósofo e hermeneuta francês, é o referencial teórico dessa dissertação. Falaremos mais pormenorizadamente sobre sua hermenêutica no terceiro capítulo desse trabalho.

¹² Jacques Derrida (1930-2004), filósofo franco-magrebino, cuja principal obra é *Gramatologia*.

¹³ Franz Rosenzweig (1886-1929), filósofo e teólogo alemão, cuja principal obra é *A estrela da redenção*.

questões que a filosofia e a teologia buscam responder. Eis o cenário armado para a literatura como transcrição desses contextos, vivências e relacionamentos, nos quais os temas filosófico-teológicos são levantados e discutidos dentro da relação, da contingência.

No Brasil, vários autores já se propuseram a analisar a literatura, não pela ótica da crítica literária, mas pelo olhar da filosofia da religião e/ou da teologia e os temas que ela discute. Citamos, como exemplo, o livro *Crítica e profecia*, do filósofo brasileiro Luiz Felipe Pondé. Partindo da filosofia da religião, o autor discute como Dostoiévski¹⁴ faz uma crítica religiosa de seu mundo cujo o eco chega até nossos dias. Pondé parte da noção de discurso polifônico e dialoga com temas que, no seu entendimento, são discutidos nas obras do escritor russo. Ele explica no início de seu livro:

Não foi meu objetivo nesse trabalho estabelecer um estudo de crítica literária da obra dostoiévskiana, mas sim um ensaio de crítica religiosa que apontasse o que as reflexões presentes nas falas polifônicas de Dostoiévski podem nos revelar de seu agressivo olhar crítico, porque religioso, sobre o mundo moderno e contemporâneo. [...] minha intenção segue mais no sentido de, partindo de algumas das ideias desenvolvidas por Dostoiévski, estabelecer um diálogo com certas questões que, acredito, são contempladas de alguma forma na sua obra e que nos dizem respeito hoje (PONDÉ, 2013, p. 14).

Por outro lado, a teologia, especialmente a cristã, também se utiliza da literatura para a discussão de seus conceitos e problemas. Especialmente dentro do cristianismo, a relação entre literatura e teologia é antiga. Na concepção de Magalhães (2000, p. 5-19), o cristianismo é literatura. Desde os seus primórdios ele foi identificado com um livro, no caso, as Escrituras Sagradas judaico-cristãs e se expandiu pela escrita. Segundo o autor:

Declarar o cristianismo como uma religião do livro é afirmar que boa parte de seu poder reside no fato de ser *literatura* [...]. Sendo literatura, o cristianismo não escapa a uma leitura que tenha em mente não somente os ditames dos interesses confessionais, mesmo reconhecendo sua importância, mas que se espraie também nos diversos âmbitos da cultura. Basta ver as diversas reinterpretações apresentadas pela história da arte e, especificamente, pela literatura, para perceber que a memória da salvação está escrita de diversas formas, com estilos variados [...] (MAGALHÃES, 2000, p. 7).

Em sua obra *Teologia e literatura*, Manzatto (1994) se vale da literatura não apenas para fazer teologia como para discutir seus temas com a antropologia oriunda das obras de Jorge Amado¹⁵. O autor divide sua abordagem em três momentos distintos: a relação entre teologia e

¹⁴ Fiódor Dostoiévski (1821-1881), um dos maiores escritores russos do século XIX e autor de obras famosas como *Crime e castigo*, *Irmãos Karamazov* e *Os demônios*.

¹⁵ Jorge Amado (1912-2001), escritor brasileiro, considerado um dos maiores romancistas regionalistas da literatura brasileira, autor de obras como *Capitães da Areia* e *Gabriela, cravo e canela*.

literatura, a antropologia literária no cânone amadiano e a reflexão teológica no confronto com essa antropologia.

Como visto exemplarmente nos parágrafos anteriores, a literatura tem sido utilizada para discutir temas pertinentes tanto à filosofia como à teologia. Como nossa proposta é dialogar entre essas duas áreas e as ciências das religiões através da literatura pela mediação hermenêutica, precisamos de um tema que seja pertinente às três áreas. A seguir, apresentamos este tema que, em nosso entendimento, é tratado, de alguma maneira, por todas elas.

2.4 O mal como problema para a filosofia e para a teologia

Um dos temas mais discutidos na filosofia e na teologia é o chamado problema do mal. Em seu artigo “Recent work on the problem of evil”¹⁶, Dougherty (2011, p. 560-573) faz uma revisão panorâmica dos principais argumentos e obras concernentes ao assunto publicados na primeira década do século XXI. O autor cita e comenta brevemente cinco livros importantes, produzidos entre 2004 e 2010, que abordam as questões concernentes ao problema do mal, especialmente sob o prisma da filosofia. Longe de ser uma questão resolvida, o problema do mal ainda suscita (e provavelmente suscitará) muitas discussões no âmbito acadêmico.

O problema do mal é especialmente uma preocupação da filosofia da religião. De acordo com Paine (2013, p. 102, grifo nosso),

as questões estudadas pela Filosofia da Religião estruturam-se ao longo de quatro eixos: (1) a discussão da existência e natureza de Deus ou de algo imaterialmente transcendente (metafísica e questões ontológicas e lógicas ligadas); (2) as justificativas da crença, a experiência religiosa, a mística e os milagres (epistemologia, Antropologia filosófica, Ciências Cognitivas); (3) *o problema do mal e do livre-arbítrio (teodiceia, ética)*; (4) as estruturas religiosas cognitivas, morais e rituais, ou o credo, o código e o culto (Fenomenologia e Filosofia comparada das religiões).

Além da filosofia, a teologia, ao longo dos seus séculos de labor intelectual, também se preocupou com a questão. Feinberg desenvolve sua pesquisa mostrando os pontos fortes e fracos dos sistemas teológicos (cristãos) em suas respostas ao problema do mal. Ele declara:

Há uma série de posições teológicas com doutrinas sobre onipotência e benevolência divinas, e a existência do mal representa uma variedade de problemas sérios e significativos para estes sistemas. Alguns desses problemas lidam com assuntos de consistência interna, enquanto outros questionam qual provável é que o relato teológico de Deus e do mal sejam acurados¹⁷ (FEINBERG, 2004, p. 19).

¹⁶ “Trabalho recente sobre o problema do mal”.

¹⁷ “There are a number of theological positions with doctrines of divine omnipotence and benevolence, and the existence of evil poses a variety of serious and significant problems for those systems. Some of those problems

Dessa perspectiva, percebe-se que, assim como vários sistemas filosóficos lidaram com o problema do mal, cada sistema teológico dentro do cristianismo também desenvolveu sua abordagem na tentativa de solucionar a questão. Assim, temos o seguinte quadro: um tema (o problema do mal) comum às duas áreas do conhecimento (teologia e filosofia) que pode ser discutido através de um meio comum (a literatura), tendo como referencial teórico a hermenêutica filosófica. Neste sentido, esta pesquisa está inserida dentro do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB que, com sua proposta pluralista, ofereceu o contexto no qual o presente trabalho pôde ser desenvolvido, dentro da área de concentração “Perspectivas histórico-filosóficas e literárias das religiões”, na linha de pesquisa “Literatura e sagrado”.

Vimos até aqui o relacionamento entre filosofia, teologia e ciências das religiões. Propomos a hermenêutica como mediadora de um diálogo produtivo entre estas três áreas do conhecimento. Além disso, abordamos brevemente a literatura como espaço comum entre estas áreas e o tema do problema do mal como assunto pertinente a todas elas. A seguir, apresentamos a pessoa e a obra C. S. Lewis, o autor cujo livro *Além do planeta silencioso* será o objeto de estudo desse trabalho.

2.5 C. S. Lewis: uma breve apresentação

Se a literatura é um espaço apropriado para discutir temas de interesse tanto de teólogos como de filósofos – neste caso, o problema do mal –, por que não fazê-lo nas obras produzidas por Lewis? Segundo Greggersen (2006, p. 7), “infelizmente, faz bem pouco tempo que C. S. Lewis, crítico literário, escritor de ficção, filósofo e teólogo cristão do século 20, prestigiado na Europa e nos Estados Unidos e traduzido para diversas línguas, inclusive orientais, é conhecido no Brasil”.

Clives Staples Lewis (1898-1963) se afigura como um autor que aproxima filosofia e teologia, duas áreas que, de certa maneira, como vimos, mantêm certa distância entre si, especialmente no Brasil. Wilhelm Wachholz discute este distanciamento num dos capítulos do livro *Teologia e ciências da religião*. Após apontar três possíveis razões para que a teologia tenha sido apenas recentemente reconhecida nos círculos acadêmicos brasileiros, este autor apela para o reencontro: “Teologia e Filosofia, [...] mesmo partindo de pontos diferentes, se

deal with matters of internal inconsistency, whereas others question how probable it is that the theology’s account of God and evil are accurate”.

encontram nas fronteiras. [...] É nesse ponto, na esperança, que Teologia e Filosofia se encontram, na fronteira, cada qual com seu olhar” (2011, p. 215).

C. S. Lewis nos oferece uma oportunidade de contribuir com a discussão dos temas abordados pela teologia e filosofia no cenário contemporâneo. Escrevendo ainda na década de 1980, Talbott (1987, p. 37), reconheceu que em seus dias havia uma nova apreciação da abordagem lewisiana da questão, especificamente em seu livro *O problema do sofrimento*:

Parece-me [...] que um reexame da obra de Lewis sobre o problema do mal seria apropriado neste tempo. As duas décadas passadas produziram uma enorme literatura sobre este tópico e um consenso, mesmo entre os não-teístas, que ninguém antecipou no tempo em que Lewis escreveu. Quando visto da perspectiva deste consenso, *O problema do sofrimento* deve ser visto como estando de muitas maneiras a frente de seu tempo¹⁸.

O primeiro tratado apologético de C. S. Lewis foi *O problema do sofrimento* (LEWIS, 2009c), conforme citado anteriormente por Tabott. Falando sobre esta obra, Gouvêa (2006, p. 14) declara:

Não é de admirar que Lewis começasse sua reflexão cristã pelo problema complexo do sofrimento e do mal [...]. Lewis sempre foi, acima de tudo, um apologista, e não há questão apologética mais importante do que a chamada “teodiceia” (como conciliar a existência de Deus tendo em vista o problema do mal e do sofrimento humano).

Contudo, o *don*¹⁹ de Oxford se utilizava de outras ferramentas para discorrer sobre sua visão das coisas. De acordo com McGrath (2013, p. 270-271), Lewis desenvolvera ao longo dos anos o que poderia ser chamada de “apologética narrativa imaginativa”. Apesar de ser um apologista de peso, especialmente nos anos após sua conversão ao cristianismo e durante os anos da Segunda Guerra Mundial, C. S. Lewis reconhecia o valor da imaginação como um veículo para suas ideias. Segundo o autor,

Lewis parece ter percebido que o debate era apenas uma das muitas maneiras de tratar das ansiedades culturais acerca da fé cristã, ou de desafiar suas alternativas. A partir de mais ou menos 1937, Lewis parece ter percebido que a imaginação é o porteiro da alma humana. Depois de inicialmente apenas gostar de ler livros de fantasia [...] Lewis começou a se dar conta de como a

¹⁸ “It seems to me [...] that a re-examination of Lewis’ work on the problem of evil would be appropriate at this time. The past two decades have produced an enormous body of literature on this topic and a consensus, even among nontheists, that no one could anticipated at the time that Lewis wrote. When viewed from the perspective of that consensus, *The Problem of Pain* can be seen to have been in many ways ahead of its time”.

¹⁹ De acordo com Duriez (2006, p. 49, n. 20), *don* “é o nome dado aos professores ou conselheiros das faculdades das universidades de Oxford e Cambridge, um termo derivado do latim *dominus* (senhor)”. A maior parte da vida docente de Lewis (1927-1954) foi no Magdalen College, uma das faculdades da Universidade de Oxford, tendo se tornado professor em Cambridge apenas em 1954, nove anos antes de sua morte. Por isso, neste trabalho, utilizaremos a expressão “*don* de Oxford” como alcunha para C. S. Lewis.

ficção poderia permitir a exploração do apelo imaginativo e intelectual de visões do mundo (MCGRATH, 2013, p. 248).

Sendo reconhecidamente um apologista cristão, é quase óbvio que C. S. Lewis desenvolvesse algum tipo de pensamento teológico, ou explorasse e discutisse conceitos teológicos. Inclusive Tolkien²⁰, que era de confissão católica, não gostava das preleções de Lewis sobre temas cristãos porque, na sua concepção, isso cabia apenas àqueles que tivessem treinamento na área. Ele não apreciava o esforço de Lewis em tornar a teologia popular. Segundo Duriez (2006, p. 188), “[s]e teólogos de verdade [...] tivessem começado a escrever teologia para leigos, [...] ‘o mundo teria sido poupado’ de C. S. Lewis”, teria dito Tolkien em uma de suas cartas.

Por outro lado, Walls (2008, p. 13-19) aponta três evidências do papel de Lewis como filósofo: primeiro, suas obras mais conhecidas tratam de temas filosóficos, como os milagres, o problema do mal e a lei moral; depois, uma das graduações de Lewis tinha como conteúdo história antiga e filosofia, o que, posteriormente, lhe deu a oportunidade de lecionar, em 1925, a disciplina de Filosofia na Universidade de Oxford; e por fim, em 1941, Lewis foi convidado a presidir uma espécie de fórum onde cristianismo e filosofia eram discutidos, conhecido como *The Oxford Socratic Club*²¹, tendo sido moderador de debates e participado em alguns deles.

De acordo com Lovell (2003, p. 1), “C. S. Lewis foi talvez o mais popular e influente apologista cristão do século 20 e sua obra está cheia de temas e argumentos filosóficos”²². Assim, Lewis está em uma posição privilegiada, como autor, em sua discussão do tema proposto, a saber, o problema do mal, desde uma perspectiva cristã, e por isso teológica, e filosófica. Sua obra tem o potencial de auxiliar na compreensão de questões complexas ainda debatidas pela teologia e filosofia na contemporaneidade.

Além de suas obras apologéticas e de crítica literária, Lewis escreveu várias ficções ao longo de sua carreira como professor de Oxford. Provavelmente as mais conhecidas sejam as que compõem a coleção em sete volumes chamada de *As crônicas de Nárnia*, publicadas entre 1950 e 1956. Em anos recentes, três dos livros (*O leão, a feiticeira e o guarda-roupa*, *Príncipe Caspian* e *A viagem do Peregrino da Alvorada*) foram transformados em filme. Contudo, o público-alvo dessas obras eram crianças e adolescentes, não o público adulto. Por conta disso,

²⁰ J. R. R. Tolkien (1892-1973), escritor inglês nascido na África do Sul, famoso pelos três volumes que compõem a saga *O senhor dos anéis* e autor de *O hobbit*. Juntamente com C. S. Lewis e outros fazia parte de um clube literário chamado *Inklings*. Ele, juntamente com Hugo Dyson, professor de literatura inglesa, influenciaram grandemente na conversão de Lewis do ateísmo para o teísmo cristão.

²¹ “Clube Socrático de Oxford”.

²² “C. S. Lewis was perhaps the most popular and influential Christian apologist of the 20th Century, and his work is full of philosophical themes and arguments”.

em solo brasileiro, os estudos que se concentram na ficção lewisiana têm como alvo unicamente o universo de Nárnia²³.

C. S. Lewis, porém, escreveu muitas outras obras ficcionais. Recentemente, os três volumes que ficaram conhecidos como *Trilogia cósmica*²⁴, escritos durante os anos da Segunda Guerra Mundial, foram traduzidos para o português, trazendo à tona a oportunidade de ampliar os estudos na obra deste autor britânico²⁵ no Brasil.

Curiosamente, o desenvolvimento da *Trilogia cósmica* surgiu de uma aposta entre C. S. Lewis e J. R. R. Tolkien. Conforme narrado por Duriez (2006, p. 153-155), os dois professores de Oxford conversavam sobre a qualidade das histórias de ficção científica de seu tempo. Durante o diálogo, Lewis propôs a Tolkien que eles próprios produzissem textos que preenchessem essa lacuna na literatura. O *don* de Oxford jogou uma moeda ao ar; o resultado foi que Tolkien encarregou-se da viagem no tempo e Lewis das viagens espaciais. Segundo este autor, o fruto desta aposta foram a trilogia de *O senhor dos anéis* e a *Trilogia cósmica*.

Até 1980, de acordo com Sammons (1980, p. 9), “mais de 2.185.000 cópias da trilogia foram vendidas e elas podem ser encontradas nas prateleiras de quase qualquer livraria”²⁶. O que tornou a *Trilogia cósmica* tão impactante desde sua primeira publicação no fim da década de 1930 e início da década de 1940? Á guisa de resumo e introdução, descrevemos brevemente a história de cada livro para obtermos um vislumbre geral de seu conteúdo.

O primeiro volume da trilogia, *Além do planeta silencioso* (LEWIS, 2010), foi publicado originalmente em 1938. Nela, somos apresentados a Elwin Ransom, um filologista inglês que, durante uma caminhada pelo interior da Inglaterra, é raptado por um cientista, Weston, e seu companheiro, Devine, para uma viagem espacial rumo a Malacandra. Chegando ao planeta, Ransom foge de seus captores e convive com as raças alienígenas que habitam o lugar. Por fim, depois de ter sido o pivô da morte de um *hross*, uma das espécies malacandrianas, o filólogo

²³ A pesquisa trouxe à tona apenas três dissertações de mestrado tendo por objeto a ficção de Lewis. São elas: *A intertextualidade bíblica n'As crônicas de Nárnia de C. S. Lewis*, de Raquel Lima Botelho (2005), defendida no programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Presbiteriana Mackenzie; *Socialização do texto literário na internet: o caso do conto narniano O leão, a feiticeira e o guarda-roupa de C. S. Lewis em uma comunidade do Orkut*, de Elena Arreguy Sala (2007), defendida no Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Estadual do Ceará; e *Análise da tradução das intertextualidades bíblicas realizadas na obra O leão, a feiticeira e o guarda-roupa, de C. S. Lewis*, de Elaine Carneiro Domingues Sant'anna (2010), defendida no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina.

²⁴ Também conhecidos como *Trilogia Ransom* (NICHOLLS, 2014) ou *Trilogia do Resgate* (MCGRATH, 2013, p. 265, 271), levando em conta o jogo de palavras por causa do personagem principal dos livros.

²⁵ C. S. Lewis nasceu em Belfast, Irlanda do Norte, em 29 de novembro de 1898. A maior parte de sua educação formal, porém, se deu na Inglaterra e suas obras todas foram escritas em inglês. Portanto, nos referimos a ele com o adjetivo *britânico*, na tentativa de transparecer as duas ideias. Para uma discussão sobre a concepção de Lewis como um autor inglês na comunidade irlandesa, cf. McGrath (2013, p. 29-33).

²⁶ “over 2,185,000 copies of the trilogy have been sold, and they can be found on the shelves of almost any bookstore”.

vai ao encontro do Oyarsa do planeta, uma espécie de anjo guardião. Depois do encontro, os três terráqueos são enviados de volta ao planeta Terra.

Em *Perelandra*, publicado originalmente em 1943, Lewis (2011) dá continuidade às aventuras de Ransom pelo Campo do Arbol, como é chamado nosso sistema solar na *Trilogia cósmica*. O Oyarsa de Malacandra dá uma missão especial a Ransom: viajar até um planeta novo onde terá de realizar uma tarefa especial, cujos detalhes só conhecerá quando chegar. O nome desse novo planeta é Perelandra e lá Ransom conhece a Dama Verde, aparentemente a única habitante do lugar. A personagem conta ao terráqueo que foi instruída por seu criador, Maleldil, de que não deveria passar a noite na Terra Fixa. Logo depois, Weston chega ao mesmo planeta e, possuído pelo Oyarsa de Thulcandra, tenta a Dama Verde para que durma na Terra Fixa. Ransom se dá conta de que sua missão é impedir que isso aconteça. Depois de engajar-se numa luta de vida ou morte com Weston, ele conhece o Oyarsa de Perelandra e é enviado de volta para casa.

O último volume da trilogia, *Uma força medonha* (LEWIS, 2012b), de 1945, se passa na Terra. Ransom é um personagem secundário, líder de uma espécie de seita que tem grandes ressalvas contra o NICE, um tipo de corporação científica que se instala na pequena (e fictícia) cidade inglesa de Edgestow. A história se desenrola ao redor de Jane e Mark Studdock, cônjuges, que vivem na localidade. Na maior parte da narrativa, Jane e Mark estão separados um do outro. Enquanto Jane tem visões estranhas e entra em contato com o grupo liderado por Ransom, Mark é cotado para trabalhar no NICE e é tentado a entrar para a corporação até se dar conta de que há algo muito estranho com as atividades da empresa. No final, o NICE é desbaratado pela presença de Merlin e dos Oyéresu²⁷ de todos os planetas do Campo do Arbol.

Apesar de todos os livros que compõem a *Trilogia cósmica* tratarem de aspectos do problema do mal, elegemos a primeira obra, *Além do planeta silencioso*, para ser o objeto deste estudo por duas razões. Em primeiro lugar, sendo o primeiro volume da série, ele dá o tom e define o cenário para os outros livros subsequentes, que eventualmente poderão ser estudados no futuro. Além disso, cronologicamente, esta narrativa está próxima da publicação de *O problema do sofrimento*, saído do prelo em 1940. Nossa hipótese é que alguns aspectos do problema do mal abordados argumentativamente nesta obra, são tratados narrativamente em *Além do planeta silencioso*.

De acordo com o *The Internet Speculative Fiction Database* (2015), há 54 edições do livro na língua original, o inglês. As primeiras edições em línguas estrangeiras começaram em

²⁷ Forma plural de Oyarsa.

1948, com a publicação da obra em alemão. No ano seguinte, 1949, apareceu a primeira edição em espanhol, seguida das primeiras edições em francês (1952), sueco (1955), japonês (1957), holandês (1960) e português de Portugal (1984). Essa informação tem por base apenas as edições, não contando as reimpressões e tiragens subsequentes de uma mesma edição. Estes dados mostram, de certa forma, o impacto desta obra na literatura.

Assim, partindo do pressuposto de que pode haver um diálogo bem-sucedido entre filosofia, teologia e ciências das religiões, propomo-nos a iniciar essa conversa dentro do contexto da literatura. Para que estas áreas conversem, propomos a hermenêutica como mediadora e o tema do problema do mal como assunto nesse diálogo. Escolhemos a obra *Além do planeta silencioso*, de C. S. Lewis, como objeto desse estudo. A seguir, delineamos os aspectos metodológicos adotados nesta pesquisa

2.6 Metodologia

Dado o panorama discutido até aqui, a pergunta que norteia este trabalho é: como o problema do mal, tema de interesse especial para a filosofia e para a teologia, se articula na ficção de C. S. Lewis, especificamente, em *Além do planeta silencioso*?

Levando em conta a maneira como expressamos o problema de pesquisa desta dissertação, o objetivo geral deste trabalho é compreender como determinados aspectos do problema do mal se articulam na ficção de C. S. Lewis. Para que este fim possa ser atingido, três objetivos específicos guiam esta pesquisa, a saber: 1) descrever os aspectos do problema do mal conforme desenvolvidos por C. S. Lewis em *O problema do sofrimento*, a obra em que ele trata da questão; 2) desenvolver um modelo interpretativo para a interpretação da narrativa ficcional a partir da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur; e 3) descobrir a articulação dos aspectos mais proeminentes em relação ao problema do mal, vistos em *O problema do sofrimento*, conforme tratados por Lewis em sua ficção, especificamente, o primeiro volume da *Trilogia cósmica*, intitulada *Além do planeta silencioso*, através da hermenêutica literária de Ricoeur.

A partir desse estudo, tem-se como alvo contribuir para o desenvolvimento das ciências das religiões na interface entre filosofia da religião, teologia e literatura. De acordo com Santos (2012, p. 30-31), apesar dos vários estudos realizados neste sentido, há uma grande carência no quesito método. Na verdade, os livros introdutórios sobre as ciências das religiões se concentram nas abordagens filosóficas, teológicas, sociais e psicológicas da religião. Ao que parece, uma abordagem literária da religião e suas várias possibilidades ainda é uma área de estudo incipiente.

Antes de prosseguir, precisamos passar ao delineamento desta pesquisa. A classificação metodológica da pesquisa científica é desafiadora. De acordo com Gressler (2007, p. 55-56), as grandes autoridades da metodologia científica diferem largamente quanto aos critérios e aos procedimentos de classificação das metodologias. Antes de destacarmos a estrutura geral desta dissertação, procuramos mostrar as bases metodológicas para o presente estudo.

Segundo Gil (2010, p. 25-43) e Severino (2007, p. 117-126), as pesquisas podem ser delineadas segundo vários critérios, a depender de sua especificidade, área do conhecimento e técnicas utilizadas. Delineamos a presente pesquisa sob dois critérios: segundo os objetivos e segundo a natureza das fontes. De acordo com os objetivos, essa pesquisa é de caráter descritivo, uma vez que pretende identificar possíveis relações entre variáveis, no nosso caso específico, categorias ou aspectos do problema do mal em relação a uma obra literária. Concernente à natureza das fontes, esta pesquisa se define por seu caráter estritamente bibliográfico, uma vez que partimos da contribuição de uma série de autores e de seus aportes teóricos para a execução desse trabalho.

O procedimento metodológico específico deste trabalho consiste em três etapas. Em primeiro lugar, percorremos brevemente o panorama do problema do mal na contemporaneidade. Depois, fazemos uma breve avaliação dos trabalhos que lidaram com o problema do mal na obra de C. S. Lewis. Em seguida, elencamos categorias de análise para o problema do mal que são desenvolvidas pelo *don* de Oxford em seu tratado sobre o assunto, sua obra *O problema do sofrimento*.

Em seguida, abstraímos da hermenêutica filosófica literária de Paul Ricoeur um modelo para a interpretação de *Além do planeta silencioso*. O filósofo francês escreveu várias obras sobre hermenêutica. A mais próxima do nosso objeto de estudo é *Tempo e narrativa*, uma obra em três volumes em que Ricoeur desenvolve o conceito de *mimesis* como ferramenta hermenêutica aplicável às narrativas. O segundo capítulo deste estudo busca desenvolver este instrumento de análise com base nesta obra

Por fim, no último capítulo, aplicamos o conceito ricoeuriano de *mimesis* ao nosso objeto de estudo, a obra *Além do planeta silencioso*, de C. S. Lewis. Cada um dos momentos da *mimesis* – *mimesis* I, II, III – é aplicado ao texto literário na busca da articulação lewisiana de aspectos do problema do mal através de sua apologética narrativa imaginativa. Nesse momento, com a hermenêutica filosófica literária, tentamos encontrar a maneira como as categorias estudadas no segundo capítulo se encontram e se relacionam dentro da ficção de Lewis.

É muito provável que não se chegue de maneira absoluta a uma resposta definitiva para o problema do mal. Em primeiro lugar, porque há uma pluralidade de maneiras pelas quais ele

pode ser expresso e a mesma quantidade de propostas para sua solução. Segundo, uma solução unânime que atenda às diferentes maneiras pelas quais ele foi concebido é humanamente impossível. Além disso, cada solução proposta trará novas problemáticas que continuarão a ser investigadas pelas mais diversas perspectivas. Não é a proposta deste trabalho, portanto, solucionar o problema do mal; antes nossa meta é, neste primeiro momento, entender panoramicamente a maneira como a questão é entendida contemporaneamente e elencar as categorias pertinentes à questão para relacioná-las à abordagem literária de C. S. Lewis conforme expressa em *Além do planeta silencioso*. É para este primeiro objetivo que nos voltamos agora.

3 “MAS O QUE É CERTO É QUE ELE QUER O MAL PARA SEU MUNDO”²⁸: BREVE PANORAMA DO PROBLEMA DO MAL NA FILOSOFIA E NA TEOLOGIA, E NA OBRA DE C. S. LEWIS

Neste capítulo, buscamos mostrar sucintamente o estado atual do problema do mal, especialmente dentro da filosofia e da teologia, e como o problema se relaciona com a obra de C. S. Lewis. Como nosso objetivo não é um estudo exaustivo da história ou da questão em si, não nos valem sempre de fontes primárias, nos detendo apenas numa aproximação do assunto. Muitos outros autores poderiam ter sido escolhidos e muitos autores significativos ficaram de fora pela seleção arbitrária das fontes, mas entendemos que as citadas, no geral, formam um panorama da questão. Em seguida, elaboramos um painel dos estudos que tratam do problema do mal nas obras de C. S. Lewis, o autor cuja obra *Além do planeta silencioso* é o objeto desse estudo. Por fim, elaboramos as categorias do problema do mal desenvolvidas pelo próprio Lewis em sua obra *O problema do sofrimento*. Estas categorias serão usadas em nosso diálogo entre sua narrativa ficcional e o problema do mal.

3.1 Um breve panorama do problema do mal

O problema do mal abrange cerca de 2.500 anos da história da filosofia, da teologia e da religião, isso apenas em termos de pensamento ocidental. Contemporaneamente, grosso modo, entende-se o mal num sentido bem amplo – todas as coisas ruins que sobrevêm aos seres humanos, seja pobreza, sofrimento físico e emocional, dor, mal moral, mal natural etc. Independentemente de como se aborde a questão, o problema do mal pode ser classificado, também, como o grupo de argumentos que desafia a crença em Deus. Uma vez que os seres humanos sofrem, como a crença em um Deus benevolente ainda é plausível? (HICKSON, 2013, p. 3).

Desde a perspectiva do Estrada (2004, p. 9-14), a filosofia ocidental normalmente analisa o problema do mal sob três prismas diferentes: o mal metafísico, que lida especialmente com a finitude humana e o problema da morte; o mal físico, que se refere ao sofrimento dos seres humanos e também dos seres vivos em geral; e o mal moral, que lida com a liberdade e responsabilidade do homem frente seus próprios atos. Ao longo da história, porém, tal distinção foi muito menos nítida do que é atualmente.

²⁸ *Além do planeta silencioso* (LEWIS, 2010, p. 168).

Na concepção de Neiman (2003, p. 20), o problema do mal pode ser colocado tanto do ponto de vista teológico quanto do ponto de vista filosófico. A questão, segundo a autora, é que ele não é um problema metafísico nem um problema ético, mas epistemológico, nas fronteiras entre metafísica e ética, de tal maneira que ele forma um elo entre as duas áreas. Por fim, há duas concepções que se desenvolveram ao longo da história da filosofia, mais ligadas à ética do que à metafísica, quanto à questão: por um lado, uma corrente diz que a moralidade exige que o mal seja inteligível; por outro, alguns filósofos argumentam que a mesma moralidade nos impede de fazê-lo.

Esses argumentos podem ser, na visão de Hickson (2013, p. 3), classificados amplamente em dois grandes grupos: abordagens aporéticas e abordagens ateológicas. As abordagens aporéticas têm como objetivo desafiar o pensamento humano, levando-o a pensar mais profundamente sobre a natureza de Deus. As abordagens ateológicas, por outro lado, buscam demonstrar que o problema do mal é um forte argumento contra a existência de Deus. Plantinga (2012, p. 14-15) parece ter algo parecido em mente ao falar em teologia natural, que oferece argumentos para a racionalidade da crença religiosa, no sentido de crença em Deus, e, por outro lado, ateologia natural, cujo objetivo é mostrar a falsidade ou a irracionalidade dessa crença.

Para Van Inwagen (2006, p. 4-5), o problema do mal é uma espécie de nome genérico para uma série de problemas “menores”, mas correlatos uns com os outros. Tais problemas podem ser divididos em práticos e teóricos. Entre os problemas práticos, há uma subdivisão entre problemas práticos pessoais e problemas práticos pastorais: os primeiros são aqueles que surgem na vida do indivíduo, sejam eles seus próprios dilemas ou aqueles levantados quando ele se expõe a realidade de outros; os últimos são aqueles enfrentados por pessoas em posições de cuidado (padres, pastores, sacerdotes etc.) quando precisam consolar as pessoas que sofrem.

Os problemas teóricos são divididos por Van Inwagen (2006, p. 5-9), em duas grandes categorias: problemas apologéticos e problemas doutrinários. Estes últimos são os problemas que os teólogos, independentemente de suas matrizes religiosas, tentam responder à luz de suas heranças teológicas, na maioria das vezes, na forma de teodiceias; aqueles têm de ver com situações que exigem dos teístas uma defesa de sua fé quando atacados pelos ateístas ou quando eles se questionam sobre a compatibilidade do mal e da existência de Deus. É aqui que o problema do mal se transforma no argumento do mal.

Acredita-se que Epicuro²⁹ foi o primeiro a desenvolver um argumento contra a existência de Deus a partir do problema do mal. Isso se deve especialmente a uma passagem de *Diálogos*

²⁹ Epicuro (341-270 a. C.), filósofo grego, autor de mais de 300 obras, poucas das quais chegaram até nossos dias.

sobre a religião natural, de Hume³⁰ (1992, p. 136): “As velhas questões de Epicuro permanecem sem resposta. A Divindade quer evitar o mal, mas não é capaz disso? Então ela é impotente. Ela é capaz, mas não quer evitá-lo? Então ela é malévola. Ela é capaz de evitá-lo e quer evitá-lo? De onde, então, provém o mal?” Contudo, segundo Hickson (2013, p. 6), estas questões chegaram a Hume através de um dicionário de sua época que tratava das obras de Lactâncio³¹ que, por sua vez, teria citado Epicuro. O fato é que das obras de Epicuro que chegaram até nós, em nenhuma delas se encontram estas questões. Além disso, é questionável, reconhecendo Epicuro realmente como o autor de tais questões, se ele as estava fazendo num contexto de polêmica ateuista, uma vez que em sua época a religião era a regra e que, baseado em seus escritos preservados, ele provavelmente cresse na existência de Deus.

Independente da história por detrás da maneira como estas perguntas chegaram até nós, o fato é que as questões de Epicuro são a maneira clássica de elaborar o argumento do mal. Se por um lado estes questionamentos surgiram no seio da filosofia, inevitavelmente elas chegaram ao cristianismo, especialmente na controvérsia agostiniana contra os maniqueístas. De acordo com Hickson (2013, p. 8), mesmo aqui o debate não girava em torno da existência ou não de Deus, mas se ele era, em última instância, o único princípio causal ou se havia outros, como defendido pelos seguidores de Maniqueu. Agostinho³², então, propõe que Deus é o princípio causal único e que, tendo dado aos seres humanos livre-arbítrio, o mal decorre do mau uso dessa capacidade. Tem início histórico aqui, segundo Van Inwagen (2006, p. 70), aquilo que ficaria conhecido como defesa do livre-arbítrio.

Com base em Plotino³³, Agostinho desenvolve a ideia de que o mal é a ausência de bem. Não há uma entidade má separada, contrária ao princípio causal único. O mal é a ausência de uma realidade positiva. O escritor latino usa como exemplo a doença – ela não é uma entidade separada, mas a falta de saúde. Quando a doença cessa, ela não vai para algum lugar; simplesmente a saúde é reestabelecida. Dentro deste contexto, Agostinho defende que o mal surge como resultado das más escolhas feitas por criaturas livres. Posteriormente, Aquino³⁴ adotou os conceitos agostinianos do livre-arbítrio e do mal (VAN Woudenberg, 2013, p. 179-181).

³⁰ David Hume (1711-1776), filósofo, historiador e economista escocês.

³¹ Lactâncio (c. 240-c. 320), escritor cristão conselheiro de Constantino I, primeiro imperador romano cristão.

³² Agostinho de Hipona (354-430), teólogo e filósofo cristão, conhecido especialmente pelas obras *Confissões* e *Cidade de Deus*.

³³ Plotino (c. 204-270), filósofo grego neoplatonista, cuja principal obra é *Enéadas*.

³⁴ Tomás de Aquino (1225-1274), teólogo e filósofo cristão escolástico, conhecido especialmente por sua obra *Suma teológica*.

Aquino foi, na visão de Hickson (2013, p. 9-10), o primeiro a aludir a um argumento contra a existência de Deus a partir do problema do mal. Contudo, na época, para o doutor angélico, tal argumento não era uma ameaça real à crença em Deus. Em seus escritos, Aquino não se demora sobre a questão; ele não é um teodicista. Nas palavras de Davies (2011, p. 113),

Alguns têm sugerido que a realidade do mal é razão, em bases morais, para dizer que ou Deus certamente ou provavelmente não exista. Outros têm sustentado que a existência de Deus pode ser defendida à luz do mal uma vez que a existência de Deus é moralmente justificada ao permitir os males que ocorrem. [...] contudo, Aquino não toma partido de nenhuma dessas posições. Ele afirma que Deus existe e que Deus é bom, mas não tenta defender a bondade de Deus em bases morais³⁵.

Deixando para trás o medievo, foi Bayle³⁶ quem trouxe à tona o problema do mal como argumento contra a existência de Deus. De acordo com Neiman (2003, p. 31), Leibniz³⁷, que cunhou o termo *teodiceia* para categorizar uma defesa de Deus, escreveu sua obra *Teodiceia* como uma resposta ao *Dicionário histórico e crítico*, de Bayle. Nele, nas palavras de Hickson (2013, p. 13), “o problema do mal é um tema dominante”, a ponto de a obra poder ser considerada a primeira história do problema do mal. Enquanto para o escritor e filósofo francês a razão apenas não pode negar a conclusão maniqueísta de um duplo princípio causal e que uma teodiceia é impossível, o filósofo alemão defenderá que a teodiceia é racional e seu principal argumento é que Deus, sendo bom, onisciente e onipotente, criou o melhor de todos os mundos possíveis (VAN WOUDEBERG, 2013, p. 181).

Aqui chegamos novamente em Hume. De acordo com Hickson (2013, p. 14-15), ele e outro autor anônimo de uma obra intitulada *Jordanus Brunus Redivivus*, do século XVIII, baseados na obra de Bayle, foram os primeiros a articular de maneira sistemática um argumento contra a existência de Deus a partir do problema do mal. Na sua avaliação, esta obra anônima é taxativa: porque o mal existe, Deus não pode existir. Por outro lado, Hume não chega a ser tão incisivo, apenas insiste em que, dada a existência do mal, Deus *provavelmente* não exista. Nas palavras de Plantinga (1967, p. 108-109):

[...] nós podemos entendê-lo [Hume] como contendendo, não que *não possa* haver qualquer evidência que, quando combinada com a existência do mal, confirma a existência de Deus, mas o contrário que a combinação do mal com a evidência atualmente à nossa disposição não apoia tal conclusão. [...] Para Hume] a existência de um poderoso desenhista que é moralmente indiferente

³⁵ “Some have suggested that the reality of evil is reason, on moral grounds, to say that God either certainly or probably does not exist. Others have maintained that God’s existence can be defended in the light of evil since God is morally justified in allowing the evils that occur. [...] however, Aquinas sides with neither of these positions. He affirms that God exists and that God is good, but he does not try to defend God’s goodness on moral grounds”.

³⁶ Pierre Bayle (1647-1706), filósofo e escritor francês.

³⁷ Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716), filósofo alemão.

é tão provável quanto a existência de Deus; mas então sobre essa evidência não é mais provável que Deus exista do que ele não exista³⁸.

A partir daqui, com uma distinção cada vez mais clara entre filosofia e teologia, as duas áreas passaram a abordar a questão a partir de suas perspectivas particulares. Falando sobre o problema do mal da perspectiva filosófica, Neiman (2001, p. 22-24) destaca que, por séculos a filosofia tem tentado responder a essa questão sem chegar a uma resposta. Por mais que se esforce, a filosofia tem seus limites. Muitas vezes, em seu afã de conceituar seus objetos, não consegue esclarecê-los.

Em sua obra *O mal no pensamento moderno*, Neiman utilizará as respostas ao problema do mal para escrever uma história da filosofia desde o Iluminismo, com Hume, Leibniz, Bayle e Voltaire³⁹, até nossos dias. Ela defende que a própria história da filosofia é uma história que gira em torno do problema do mal, especialmente na modernidade. Para ela, a modernidade discute o tema de maneira a tirar a culpa de Deus e levar a humanidade a assumir a responsabilidade por seus próprios atos. A autora chega a declarar que “a história da filosofia está tão imersa no problema do mal, que a questão não é por onde começar, mas onde parar” (NEIMAN, 2003, p. 24).

Por outro lado, de acordo com Van Inwagen (2006, p. 4), “[p]ara os filósofos, o problema do mal parece ser principalmente o problema da avaliação do argumento do mal; ou talvez alguém poderia dizer que os filósofos veem o problema do mal como um problema filosófico que confronta os teístas”⁴⁰. Em seu livro *The problem of evil*, o filósofo americano aborda não só o problema do mal, mas o argumento do mal. Para ele, o problema do mal é discutido porque, filosoficamente, se torna um argumento contra a existência de Deus. O problema do mal (não o argumento do mal) pertence mais à esfera da teologia do que da filosofia.

Do ponto de vista do cristianismo, o mal sempre é discutido partindo-se do pressuposto da existência de Deus, ou seja, sua ênfase é fortemente teísta. E é por causa desse ingrediente que o tema do mal é tão amplamente discutido e tem grande importância na fé cristã. Plantinga (2004, p. 2) declara:

³⁸ “[...] we may understand him [Hume] as contending, not that there could not be any evidence which, when conjoined with the existence of evil, confirms the existence of God, but rather that the conjunction of evil with the evidence actually at our disposal does not support this conclusion. [...] Para Hume] the existence of a powerful designer who is morally indifferent is as probable as the existence of God; but then on that evidence it is not more probable that God exists than that he does not”.

³⁹ François-Marie Arouet (1694-1778), vulgo Voltaire, escritor, historiador e filósofo francês.

⁴⁰ “[f]or philosophers, the problem of evil seems to be mainly the problem of evaluating the argument from evil; or perhaps one could say that philosophers see the problem of evil as a philosophical problem that confronts theists”

Cristãos e outros crentes em Deus têm estado há muito tempo confundidos e perplexos por sua [do mal] presença, ou por sua quantidade, ou por certas amostras especialmente hediondas, algumas das quais tão horripilantes que parece insensível e sem sentimento trazê-las ao contexto da discussão acadêmica. Por que Deus permite o mal, ou por que ele permite tanto dele, ou por que ele permite aquelas variedades horripilantes dele?⁴¹

Na introdução de seu livro *A impossível teodiceia*, Estrada (2004, p. 9), desde a perspectiva teológica, inicia sua discussão com o seguinte parágrafo:

Desde o primeiro momento da sociedade e da cultura, o mal aparece como um absurdo, como algo que se opõe à racionalização do mundo e do homem. Nós o experimentamos como problema especulativo e existencial que tem um substrato comum, o de ser um enigma que provoca mal-estar. O mal se apresenta à consciência como aquilo que não deve ser. Como elemento constitutivo da experiência humana, ele sempre foi um problema central da filosofia e da religião.

Por causa desse incômodo que o mal traz, mesmo uma discussão acadêmica sobre o problema pode ser relevante para lidar de maneira prática com a questão. Nas palavras de Van Inwagen (2006, p. 11), “[a] relevância da discussão teórica do argumento do mal para o problema pastoral do mal é ou pode ser esta: ela pode prover materiais que o pastor pode usar”⁴². A perspectiva do problema do mal, ou melhor, no caso, do argumento do mal, visada pelo autor é a perspectiva apologética. Ela é a mais árida e a que mais se desconecta do mundo real das pessoas. Contudo, do ponto de vista do filósofo americano, as discussões do argumento do mal pela via apologética podem fornecer subsídios para aqueles que lidam com problemas de ordem prática e pastoral.

Para Estrada (2004, p. 33-34), independente do papel pastoral que ela possa ter, a teodiceia como resposta ao problema do mal, tem o potencial de unir a filosofia e a religião (teologia) na busca de uma solução comum para este dilema. Ele aponta para o fato de que a filosofia se utiliza de muitos conceitos e sugestões das religiões para a articulação de suas respostas ao problema. Em sua visão, a temática da teodiceia estabelece semelhanças e divergências entre as duas maneiras de pensar a questão do mal.

Craig (2011, p. 169-171), mesmo nas entrelinhas, chega à conclusão de que o problema do mal, em suas versões lógica e de evidências, conforme sua classificação, tem resposta, ou, ao menos, uma resposta satisfatória. Ele entende o problema lógico do mal aquele que diz que

⁴¹ “Christians and other believers in God have long been baffled and perplexed by its presence, or by the amount of it, or by certain especially heinous displays of it, some of which are so horrifying that it seems callous and unfeeling to bring them up in the context of a scholarly discussion. Why does God permit evil, or why does he permit so much of it, or why does he permit those horrifying varieties of it?”

⁴² “[the] relevance of a theoretical discussion of the argument from evil to a pastoral problem of evil is, or can be, this: it may provide materials the pastor can make use of”.

a coexistência do mal e de Deus é impossível; o problema do mal na versão de evidências tenta demonstrar essa impossibilidade. O autor, então, desenvolve a argumentação lógica para responder estes dois aspectos do dilema.

Como se pode notar, o problema do mal nos círculos filosóficos ainda se mantém em discussão. As respostas teológicas ao problema do mal também não cessaram, especialmente da perspectiva judaico-cristã. Partindo de uma argumentação com base na exegese, Sayão (2012) propõe qual é a perspectiva das escrituras hebraicas com relação ao problema do mal. O teólogo brasileiro desenvolve um panorama sobre as várias teodiceias propostas ao longo da história da filosofia e, em seguida, discorre sobre como o problema do mal foi discutido desde o ponto de vista judaico-cristão. Depois, Sayão propõe um estudo do vocabulário ligado ao mal na Bíblia Hebraica e, por fim, se concentra na articulação do problema do mal especificamente no livro profético de Habacuque.

Na concepção desse teólogo, o Antigo Testamento não propõe exatamente uma teodiceia como resposta ao problema do mal. Na verdade, as respostas dadas por Deus suscitam outras perguntas. Sua proposta é que o problema do mal nos escritos veterotestamentários, especialmente Habacuque, tem o objetivo de suscitar uma consciência religiosa. Ele declara:

A relação com o sagrado não é reduzida à racionalidade. Habacuque não recebe todas as respostas. Com isso, vemos que Deus e sua relação com o problema do mal permanecem, em parte, um mistério. Isso decorre do fato de que Deus está acima do homem e não pode ser plenamente compreendido. O fato de Deus não repudiar as críticas de Habacuque e não responder a todas elas sugere essa “distância qualitativa” entre a transcendência e o simples homem. Diante do incompreensível, entra a fé. A relação inexplicável com o divino e o sagrado (SAYÃO, 2012, p. 145-146).

Ainda numa abordagem mais atrelada às escrituras judaico-cristãs, Wenham (1989), na obra *O enigma do mal*, parte dos aspectos do problema do mal que se encontram dentro do cânone bíblico. O teólogo inglês inicia sua discussão buscando demonstrar que a resposta final ao problema do mal, desde a teologia cristã, qual seja, a punição final dos transgressores, está exarada tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Além disso, o autor discutirá num dos capítulos a questão do inferno e como ele poderia se coadunar com a visão de um Deus bondoso. Por fim, Wenham tenta mostrar que os grandes dilemas teológicos suscitados pelo problema do mal dentro da teologia cristã são ampliados e também resolvidos na pessoa de Jesus Cristo e sua morte expiatória.

Alinhado com a perspectiva filosófica da questão, Feinberg (2004, p. 20-21) demonstra que não existe apenas um problema do mal, mas vários. Isso poderia, na mente dos que professam o teísmo, complicar ainda mais a questão. Contudo, o teólogo americano argumenta

que reconhecer esse fato facilita a maneira como as soluções propostas tornam-se plausíveis e compreensíveis dentro de cada sistema teológico. Além disso, ele busca demonstrar que o problema do mal não precisa necessariamente configurar-se como um ataque a Deus como pessoa, mas pode apenas ser um ataque a uma posição teológica acerca de Deus.

Como pode ser visto, tanto no âmbito filosófico quanto no teológico, ainda há muita discussão acerca desse tema. Sumarizando o que buscamos demonstrar até aqui, apontamos o comentário de Ricoeur (2007, p. 21, grifo do autor):

Os maiores pensadores de uma ou outra disciplina coincidem em reconhecer, às vezes com sonoros lamentos, que filosofia e teologia veem no mal um *desafio* sem comparação. O importante não é esta confissão, senão o modo como este desafio – incluindo este fracasso – é recebido: convite a pensar menos ou provocação para pensar mais e até de outra maneira?

Vê-se, portanto, que o problema do mal ainda ronda os círculos acadêmicos, quer seja na área da filosofia, quer seja na teologia. O quadro pintado até aqui não pretende ser exaustivo e sim uma amostra de como o problema do mal ainda mantém ocupados filósofos e teólogos. É na intersecção dessas discussões que a literatura se insere para contribuir com o debate, sem fechar a questão, mas mostrando outros ângulos da controvérsia – uma resposta ao convite de Ricoeur para pensar o tema de uma maneira diferente.

Tendo em vista este panorama sobre o problema do mal na filosofia e na teologia, passamos à segunda parte deste capítulo. Nele fazemos um levantamento sobre os trabalhos que lidaram com o problema do mal em relação à obra de Lewis.

3.2 Abordagens do problema do mal na obra de C. S. Lewis

Uma vez que uma breve retrospectiva histórica sobre o problema do mal e uma sucinta amostra do cenário contemporâneo sobre questão foram discutidas na seção anterior, e que nosso objeto de estudo é a obra ficcional de C. S. Lewis, precisamos descobrir como este tema já foi abordado dentro do *corpus* literário deste autor, especialmente em suas narrativas. A pesquisa sobre a intersecção entre o problema do mal e as obras de Lewis trouxe à tona cinco trabalhos importantes. Voltamo-nos para estes estudos para ter uma perspectiva de como o problema do mal tem sido visto nas obras do *don* de Oxford. Esta breve revisão panorâmica de cada trabalho está organizada cronologicamente.

3.2.1 Hulsebus – *The concept of evil in a Christian universe in C. S. Lewis' works*

Martha L. Hulsebus defendeu sua dissertação de mestrado no Departamento de Inglês da Universidade de Wyoming, em Laramie, Wyoming, nos Estados Unidos em 1973. O título do seu trabalho é *The concept of evil in a Christian universe in C. S. Lewis' works*⁴³ (HULSEBUS, 1973). Os quatro capítulos que formam seu trabalho trazem um diálogo entre 8 obras de C. S. Lewis que, segundo a autora, desenvolvem, seja ficcional, seja apologeticamente, ou através da crítica literária, a questão do mal. Os livros abordados pela autora são: *Christian behavior*⁴⁴ (LEWIS, 1943), *Os quatro amores*⁴⁵ (LEWIS, 2009d), *A preface to Paradise Lost*⁴⁶ (LEWIS, 1969), *O grande abismo*⁴⁷ (LEWIS, 2006), *Cartas de um diabo a seu aprendiz*⁴⁸ (LEWIS, 2009a), *Além do planeta silencioso* (LEWIS, 2010), *Perelandra* (LEWIS, 2011) e *Uma força medonha* (LEWIS, 2012b).

No primeiro capítulo, Hulsebus (1973, p. 8-30) identifica o relacionamento entre estes oito livros. Os três primeiros livros – *Christian behavior*, *Os quatro amores* e *A preface to Paradise Lost* – compartilham em comum o fato de serem dissertativos e configurarem-se obras nas quais Lewis explica e desenvolve muitos dos seus conceitos teológicos. *Cartas de um diabo a seu aprendiz* e *O grande abismo* estão ligados por descreverem o inferno, este último, da perspectiva humana, o primeiro, desde a perspectiva do demônio. Por fim, os livros da *Trilogia cósmica* estão ligados por mostrarem exponencialmente as faces do mal e a luta humana contra ele.

Hulsebus (1973, p. 31-58) defende, no segundo capítulo de seu trabalho, que para Lewis o mal é o oposto do bem, sua ausência e, principalmente, sua perversão. Isso acontece porque a quintessência do mal aparece quando se entende a natureza de Deus. Segundo a autora:

De acordo com Lewis, Deus é a realidade última. Ele é todo-sapiente, onipresente, onipotente, e totalmente bom. Toda Sua criação, incluindo o Céu, é bom. Todos os seres racionais que Ele criou – os anjos⁴⁹, incluindo o homem, e os anjos ou eldila⁵⁰ – são natural e inerentemente bons. Todos eles, contudo, foram criados com livre-arbítrio. Assim, eles podem intencionalmente

⁴³ “O conceito do mal num universo cristão nas obras de C. S. Lewis”.

⁴⁴ “Comportamento cristão”. Posteriormente publicado, junto com dois outros textos de Lewis em *Cristianismo puro e simples* (LEWIS, 2009b).

⁴⁵ Obra de crítica literária na qual Lewis discute o conceito medieval do amor.

⁴⁶ “Um prefácio ao Paraíso Perdido”. Obra de crítica literária ao livro homônimo do poeta inglês John Milton.

⁴⁷ Uma ficção ao estilo de *A divina comédia*, de Dante, na qual Lewis didaticamente quer mostrar as consequências das escolhas que fazemos.

⁴⁸ Obra do gênero epistolar que descreve a correspondência entre Fitafuso e Vernebile, dois demônios.

⁴⁹ Seres racionais e/ou que têm uma alma espiritual, conforme descritos na *Trilogia cósmica*. Derivado do grego *nous* (SAMMONS, 2000, p. 332). Esse conceito é discutido em mais detalhes no quarto capítulo desta dissertação.

⁵⁰ Como são chamados os anjos ou seres espirituais na *Trilogia cósmica* (SAMMONS, 2000, p. 327). Uma abordagem mais ampla desses personagens é feita no quarto capítulo desta dissertação.

escolher perverterem-se ou serem pervertidos por outros. O mal não é criação de Deus, mas surgiu porque uma de Suas criaturas intencionalmente tornou-se perversa e tentou perverter outros. O mal perverte o bem, mas não pode destruir o bem sem destruir a si mesmo, pois cada coisa perversa foi uma vez boa e ainda permanece inerentemente boa. A luta entre o bem e o mal é na verdade um conflito entre criaturas boas com vontade boa e criaturas boas com vontade má⁵¹ (HULSEBUS, 1973, p. 31).

Para Hulsebus (1973, p. 59-89), conforme sua explanação no terceiro capítulo de sua dissertação, enquanto *Perelandra*, o segundo livro da *Trilogia cósmica*, retrata ficticiamente o Céu, Thulcandra – o nome dado ao planeta Terra, mencionado pela primeira vez em *Além do planeta silencioso*, corresponderia ao inferno. De acordo com a autora, as táticas do demônio descritas em *Cartas de um diabo a seu aprendiz* e as descrições do inferno em *O grande abismo*, juntamente com as pistas do primeiro livro da *Trilogia cósmica* mostram a concepção de Lewis do que seja o inferno. A constante comparação entre Malacandra e Thulcandra, especialmente nos diálogos de Ransom com as três raças inteligentes que ele encontra naquele planeta mostra que os seres humanos já vivem numa espécie de inferno governado pelo Torto⁵².

Por fim, nas palavras de Hulsebus (1973, p. 89), “C. S. Lewis demonstra a ignorância sobre o bem e o mal das criaturas más. Inversamente, ele enfatiza o conhecimento sobre o bem e o mal das criaturas boas”⁵³. Em outras palavras, os personagens bons demonstram que realmente entendem a diferença entre o bem e o mal, evitando o último, ao passo que os personagens maus não conseguem fazer essa distinção e, portanto, acabam chamando de bem aquilo que é mal. Além disso, a autora, então, busca mostrar que há uma progressão do retrato dessa luta conforme se avança na leitura da *Trilogia cósmica*. Apesar de fazer algumas pausas para analisar o *Cartas de um diabo a seu aprendiz* e *O grande abismo*, o capítulo final da dissertação concentra-se majoritariamente na ficção científica de Lewis.

⁵¹ “According to Lewis, God is the ultimate reality. He is all knowing, omnipresent, omnipotent, and totally good. All of His creation, including Heaven, is good. All the rational beings He created – the hnuu, including man, and the angels or eldila – are naturally and inherently good. All of them, however, were created with free wills. Hence, they may willfully choose to pervert themselves or to be perverted by others. Evil was not God’s creation, but it arose because one of His creatures will fully became perverted and tried to pervert others. Evil perverts good, but it cannot destroy good without destroying itself, for every perverted thing was once good and still remains inherently good. The struggle between good and evil is actually a conflict between good creatures with good wills and good creatures with evil wills”.

⁵² Personagem citado em *Além do planeta silencioso*. Ele será descrito em mais detalhes no quarto capítulo dessa dissertação.

⁵³ “C. S. Lewis demonstrates bad creatures’ ignorance of good and evil. Conversely, he emphasizes good creatures’ knowledge of good and evil”.

3.2.2 Neuleib – *The concept of evil in the fiction of C. S. Lewis*

Em 1974, no Departamento de Linguagem e Literatura Moderna da Universidade de Illinois, nos Estados Unidos, Janice Witherspoon Neuleib defendeu sua tese doutoral intitulada *The concept of evil in the fiction of C. S. Lewis*⁵⁴. Atualmente, ela é professora de língua inglesa na Universidade Estadual de Illinois. Em seu trabalho, a autora busca compreender como Lewis articulou seu conceito do que seja o mal pela maneira como descreveu os personagens de suas obras ficcionais. De início, portanto, Neuleib (1974, p. 1-11) se volta para as obras apologéticas de Lewis, principalmente *A preface to Paradise Lost* e *Cristianismo puro e simples*⁵⁵ (LEWIS, 2009b), para compreender, primeiro, em que bases e como o autor compreendia o mal.

De acordo com Neuleib (1974, p. 2-3), Lewis, influenciado por Agostinho, entende o mal como a perversão do bem. O mal não existe por si só. Para o autor, ao colocar seu interesse em outra coisa do que em Deus, uma criatura consciente deturpa o bem no qual foi criada, o orgulho toma conta e o mal surge. C. S. Lewis remete-se ao conceito da Queda, desde a perspectiva bíblica, quando o primeiro homem e a primeira mulher se desviaram de Deus e buscaram seu próprio benefício, para explicar como o mal entrou no mundo. Na verdade, a queda do homem e a queda de Satanás acontecem, segundo ele, pelo mesmo motivo, por buscarem o “bem” errado.

No segundo capítulo de seu trabalho, Neuleib (1974, p. 12-39) analisa os personagens maus de *Cartas de um diabo a seu aprendiz* e *O grande abismo*, levando em conta o conceito lewisiano do mal. O principal personagem do primeiro livro discutido extensamente por Neuleib é Fitafuso, um demônio mais velho, que se corresponde com Vermebile, um diabo mais jovem, que foi alocado para tentar um jovem (chamado no livro de “paciente”). O segundo personagem para o qual a autora se volta é George MacDonald⁵⁶, retratado ficticiamente no segundo livro. Nesta narrativa, um jovem está num ônibus cheio de condenados ao Inferno fazendo um passeio turístico pelo Céu e MacDonald é o guia da excursão. Enquanto em *Cartas de um diabo a seu aprendiz* o mal é induzido pelas tentações de Vermebile sobre seu “paciente”, em *O grande abismo* o mal é fruto das próprias escolhas das pessoas – ele é um estado mental.

⁵⁴ “O conceito do mal na ficção de C. S. Lewis”.

⁵⁵ Uma compilação das transmissões radiofônicas de Lewis na rádio BBC de Londres durante os anos da Segunda Guerra Mundial.

⁵⁶ George MacDonald (1824-1905) foi um ministro cristão, escritor e poeta escocês, cuja obra influenciou grandemente outros escritores ingleses, especialmente Lewis e Tolkien (KILBY, 1992, p. 440-441). Foi a leitura de *Phantastes*, romance fantástico de Macdonald, que “batizou” a imaginação de C. S. Lewis (MCGRATH, 2013, p. 62). Ele, inclusive, escreveu uma antologia dos escritos de MacDonald na forma de um devocional, com 365 excertos de seus escritos em homenagem ao seu “mentor” espiritual e literário (MACDONALD, 2001).

A *Trilogia cósmica* é introduzida e *Além do planeta silencioso* em particular é abordado no terceiro capítulo de sua tese. De acordo com Neuleib (1974, p. 46), “A questão do mal é suprema em todos três destes romances, mas ela cresce em importância até o término eucatastrófico⁵⁷ final onde o bem é triunfante, se não permanentemente, pelo menos decisivamente”⁵⁸. Como seu método é a análise de personagens, grande parte do capítulo é devotada para o estudo de Weston, o cientista que tem papel proeminente em *Além do planeta silencioso* e *Perelandra*, com um breve comentário sobre Devine, o empresário que quer extrair ouro de Malacandra, que aparece no primeiro e último volumes da *Trilogia*⁵⁹ (NEULEIB, 1974, p. 40-69).

O quarto (NEULEIB, 1974, p. 76-107) e o quinto (NEULEIB, 1974, p. 108-136) capítulos deste trabalho lidam com as obras *Perelandra* e *Uma força medonha*. A primeira obra é uma re-encenação da história bíblica da tentação transportada para outro planeta, com uma nova Eva, a Dama Verde, e um novo tentador, Weston, transformado no “Não Homem” por uma espécie de possessão demoníaca. Durante todo o quarto capítulo, Neuleib descreve como a Queda é recontada por Lewis e tenta mostrar que por detrás dos diálogos da narrativa está toda a questão da possibilidade do mal, dado o livre-arbítrio. A segunda obra, *Uma força medonha*, se passa no planeta Terra. Esta obra, nas palavras de Neuleib (1974, p. 102), “contém os mais constrangedores e perturbadores personagens maus”⁶⁰ da obra lewisiana. Na maior parte do capítulo, a autora descreve como o *don* de Oxford mostra seus personagens maus indo às raias do sadismo para atingir seus propósitos e a razão espiritual por detrás de suas atitudes.

A série de sete livros para crianças conhecida como *As crônicas de Nárnia* são o foco do sexto capítulo do trabalho de Neuleib (1974, p. 137-169). A autora defende a ideia de que, apesar de não ter mudado seu conceito sobre o mal, Lewis muda a maneira de retratá-lo e o foco de sua descrição. Num mundo fantástico e separado do nosso, como é o universo de Nárnia, o mal aparece em bruxas, animais e outros seres míticos e não somente personificados em seres humanos. Assim, certas características que são inerentemente humanas transformam-se em personagens próprios nos contos de fadas lewisianos. O capítulo, mais uma vez, lida com os personagens dos livros e os retratos deles feitos por Lewis.

⁵⁷ Eucatastrofe é um termo cunhado por Tolkien (2013, p. 66) para designar “a alegria do final feliz, ou mais corretamente da boa catástrofe, da repentina ‘virada’ jubilosa”, em contraste com a catástrofe, ou “discatástrofe” da tragédia, onde a virada, grosso modo, traz um final indesejado.

⁵⁸ “The question of evil is paramount in all three of these novels, but it increases in importance until the final eucatastrophic ending where good is triumphant, if not permanently, at least decisively”.

⁵⁹ Tratamos mais extensamente desses dois personagens no quarto capítulo desta dissertação.

⁶⁰ “it does contain the most compelling and disturbing evil characters”.

Por fim, Neuleib (1974, p. 170-183) lida com a mais obscura, menos conhecida e, ainda assim, a mais madura das ficções de Lewis, *Till we have faces*⁶¹ (LEWIS, 1980), ainda sem tradução para o português. A narrativa é feita em primeira pessoa por Orual, rainha de Glome, e reconta o mito de Psiquê e Cupido. A história é dividida em duas partes: na primeira Orual relembra sua vida, desde o tempo em que era reputada como filha feia de um rei bárbaro até o momento em que persuade Psiquê, sua irmã, a revelar, através da luz, a face de seu esposo. Orual pensa que ele é um monstro ou um ladrão, enquanto Psiquê pensa ser ele um deus. Pressionada pela irmã, Psiquê ilumina o rosto de seu esposo e, como resultado, é banida enquanto Orual é entronizada como rainha. Na segunda parte, Orual revela ter aprendido que os sofrimentos de sua vida se devem ao seu egoísmo e não pela interferência dos deuses. Em suma, o livro trata do relacionamento do humano com o divino. Nele, mais do que em qualquer outro livro, o mal é associado ao egoísmo humano.

A conclusão de Neuleib (1974, p. 188-189) é que, para Lewis, o mal é a face do vazio, do egoísmo. É um voltar-se apenas para si mesmo, sem consideração com os demais. Os personagens de sua ficção são maus não porque querem o mal, mas porque sua vontade está tão pervertida que não há possibilidade de libertar-se de seus próprios desejos.

3.2.3 Seaward – *The theodicy of C. S. Lewis*

Christine Seaward apresentou sua dissertação de mestrado em Humanidades à Universidade Estadual da Califórnia em 2000. O título do seu trabalho é *The theodicy of C. S. Lewis*⁶² e seu objetivo é verificar se Lewis foi realmente capaz de prover uma resposta satisfatória ao problema do mal. A autora parte primariamente das obras apologéticas e/ou biográficas de Lewis, fazendo menção à sua ficção apenas ocasionalmente. Seu foco é o pensamento teológico de C. S. Lewis. As principais obras abordadas por ela são: *God in the dock*⁶³ (LEWIS, 1994a) e *Christian reflections*⁶⁴ (LEWIS, 2014)⁶⁵; *A anatomia de uma dor*⁶⁶ (LEWIS, 2007a); *Surpreendido pela alegria*⁶⁷ (LEWIS, 2015); *Reflections on the Psalms*⁶⁸

⁶¹ “Até que tenhamos faces”.

⁶² “A teodiceia de C. S. Lewis”.

⁶³ “Deus no banco dos réus”.

⁶⁴ “Reflexões cristãs”.

⁶⁵ Duas coletâneas de artigos de C. S. Lewis editadas por Walter Hooper, erudito inglês especialista nas obras de Lewis, durante a década de 1970.

⁶⁶ Relato da luta de Lewis com a doença de sua esposa, publicado após a morte dela.

⁶⁷ Obra apologética e autobiográfica.

⁶⁸ “Reflexões nos salmos”, um estudo sobre os salmos bíblicos do ponto de vista literário e poético.

(LEWIS, 1998); *Os quatro amores; The business of heaven*⁶⁹ (LEWIS, 1984); *Letters of C. S. Lewis*⁷⁰ (LEWIS, 1988); *Cristianismo puro e simples*; e *O problema do sofrimento*. Para Seaward (2000, p. 4), “Lewis buscou explicar o problema e os propósitos do mal e do sofrimento, enquanto simultaneamente mantendo que o Deus cristão é bom”⁷¹.

No segundo capítulo de seu trabalho, Seaward (2000, p. 10-12) lida primeiramente com as teorias religiosas sobre a origem do mal, conforme ela as entende, e busca relacioná-las com a concepção de Lewis. Ela elenca quatro teorias: o dualismo, que declara que de Deus só o bem pode vir e que o mal provém de outra entidade, retirando, assim, de Deus a responsabilidade pelo mal; a teoria agostiniana, na qual Deus criou tudo bom, mas os seres humanos introduziram o mal no mundo pela Queda, aos moldes do relato bíblico em Gênesis; a teoria de Irineu⁷², que declara que o bem e o mal fazem parte da dinâmica natural do mundo e que o bem pode vir do mal ao ajudar no desenvolvimento de um bem maior; e uma última teoria, descrita por John Sanford, na qual, de acordo com a Bíblia, Deus é responsável pelo mal.

Para Seaward (2000, p. 12-13), a orientação de Lewis se alinha com a teoria agostiniana da origem do mal, com traços da teoria de Irineu. Especificamente, na concepção de C. S. Lewis, o mal se manifestou primeiramente sob dois ângulos. No primeiro, um anjo criado perfeito tornou-se orgulhoso e passou a ser conhecido como diabo. No segundo, esse orgulho foi incutido em Adão e Eva e, ao pecarem, eles introduzem o mal no mundo. O aspecto agostiniano da origem do mal em Lewis fica patente, nas palavras de Seaward (2000, p. 13), ao ele explicar como o mal pode manifestar-se na boa criação de Deus: “Assim, como poderia um ser criado bom por Deus tornar-se mal? Lewis explicou que Deus fez a criação boa, mas Ele também deu aos seres um livre-arbítrio e ‘o mal vem do abuso do livre-arbítrio’”⁷³.

Além disso, para Seaward (2000, p. 13)

Lewis explicou o relacionamento entre o mal e o diabo e o mal causado pelo pecado humano. Lewis declarou que o diabo abusou de seu livre-arbítrio, introduzindo o mal no universo e então o diabo influenciou Adão e Eva, assim

⁶⁹ “O negócio do céu”, uma antologia das obras de Lewis em formato de meditações diárias. Seaward usa uma compilação dessas últimas quatro obras intitulada *The inspirational writings of C. S. Lewis* (“Os inspiradores escritos de C. S. Lewis”) (LEWIS, 1994b)

⁷⁰ “Cartas de C. S. Lewis”, uma coletânea da correspondência do *don* de Oxford, editada por Hooper.

⁷¹ “Lewis sought to explain the problem and purposes for evil and suffering, while simultaneously maintaining that the Christian God is good”.

⁷² Irineu de Lyon (130-202), teólogo e escritor cristão, autor de *Contra heresias*.

⁷³ “So how could a being created good by God, turn evil? Lewis explained that God made creation good, but He also gave beings a free will, and ‘evil comes from the abuse of free will’”.

que eles abusaram de seu livre-arbítrio e pecaram em seu orgulho, introduzindo o mal na raça humana⁷⁴.

Os aspectos da teoria de Irineu vêm do fato de Lewis enfatizar que os opostos se realçam reciprocamente. O significado de justiça, por exemplo, é realçado e completamente entendido quando a injustiça é compreendida, e vice-versa. Além disso, como Irineu, o *don* de Oxford cria que o mal traz maior significado para o bem e é mesmo necessário para que um bem maior possa ser produzido (SEAWARD, 2000, p. 13-14).

O terceiro capítulo da dissertação de Seaward (2000, p. 15-18) lida com a concepção de Lewis quanto a extensão do mal e do sofrimento. Segundo a autora, tendo sofrido intensamente durante os primeiros anos de vida, C. S. Lewis cria que o sofrimento é a maior expressão do mal. Apesar de analisar vários aspectos da questão, Lewis não aborda diretamente o assunto desde a perspectiva do mal natural, aquele relacionado com desastres naturais, e esse ângulo do problema do mal não parece tê-lo preocupado. Por outro lado, ele aborda o tema do sofrimento dos animais. Mesmo tendo certeza de que os animais sofrem, mas de uma forma diferente da dos seres humanos, o *don* de Oxford não pode prover uma resposta satisfatória quanto a extensão desse sofrimento nem para o seu significado para os próprios animais. No fim, este sofrimento é um reflexo da deturpação da natureza trazida em primeira instância pelo diabo.

O foco do quarto capítulo da obra de Seaward (2000, p. 19-26) é mostrar como Lewis entendia o propósito do sofrimento, dentro de sua concepção do sofrimento como expressão máxima do mal. De acordo com o estudo da autora, C. S. Lewis entendia que o sofrimento trazia o bem, seja na vida presente, seja no porvir. O sofrimento pode ser usado por Deus para produzir o bem na vida das pessoas. Além disso, o sofrimento tem um papel importante no aperfeiçoamento pessoal. Ele ajuda as pessoas a aprenderem sobre Deus, a desenvolverem qualidades nobres de caráter e a ajudar outros que passam também pelo sofrimento. Por fim, na vida porvir, segundo o *don* de Oxford, o sofrimento redundaria em bem uma vez que a pessoa entenderia o propósito das adversidades pelas quais passou.

Seaward (2000, p. 27-31) aborda a concepção da bondade de Deus no enfoque de C. S. Lewis sobre o problema do mal no quinto capítulo de seu trabalho. As visões discrepantes que as pessoas têm da bondade divina advêm, segundo Lewis, do seu limitado entendimento, inerente à sua condição humana e não devido a alguma falha no caráter de Deus. Para o *don* de Oxford, a criação expressa a bondade de Deus, uma vez que ele dotou suas criaturas de

⁷⁴ “Lewis explained the relationship between the evil of the devil and the evil caused by human sin. Lewis stated that the devil abused his free will, introducing evil in the universe, and then the devil influenced Adam and Eve, so that they abused their free will and sinned in their pride, introducing evil into the human race”.

liberdade para escolher. Mais significativo ainda era a perspectiva de C. S. Lewis de que ao permitir o sofrimento Deus está, na verdade, trazendo um bem maior que não seria possível conceder às criaturas sem esse processo. Assim, a presença do sofrimento, ao invés de um argumento contrário à bondade de Deus, corroboraria esse traço da divindade.

Sumarizando, Seaward (2000, p. 32-37) vê a abordagem de Lewis como uma teodiceia moderna na qual o autor tenta lidar com alguns aspectos do problema do mal não discutidos tão profundamente até então, ao mesmo tempo que não responde satisfatoriamente outros lados da questão, como o tema do sofrimento advindo dos desastres naturais. Para a autora, Lewis foi muito influenciado pela teoria agostiniana sobre a origem do mal, localizando-a na perversão do livre-arbítrio no diabo e em Adão e Eva.

3.2.4 Kerlin – *The possibility of theodicy*

Matthew S. Kerlin defendeu sua tese de doutorado intitulada *The possibility of theodicy: C. S. Lewis and the role of imaginative texts in the justification of human suffering*⁷⁵ em agosto de 2004, no Departamento de Religião da Universidade de Baylor, em Waco, Texas, Estados Unidos. A ideia que o autor defenderá ao longo do seu texto é esta:

Minha tese é que certos tipos de textos imaginativos podem funcionar como respostas próprias para o mal porque eles abordam o assunto com referência à instâncias específicas do sofrimento humano e porque eles recomendam uma visão de Deus relacionada ao mundo na pessoa de Cristo e no evento da cruz⁷⁶ (KERLIN, 2004, p. 2).

Em primeiro lugar, Kerlin (2004, p. 3-36) estabelece alguns conceitos chave para o entendimento do que seja a teodiceia, como o conceito de mal e de onipotência. Depois, desenvolve uma breve história da teodiceia, destacando seus principais exemplos, começando por Lactâncio e Epicuro, passando por Agostinho e Irineu, chegando a Idade Média com as ideias de Aquino, e até o Iluminismo com Leibniz. Além disso há uma extensa discussão sobre a abordagem de Plantinga em contraste com as ideias de Swinburne⁷⁷, Hick⁷⁸, Hartshorne⁷⁹, Griffin⁸⁰ e Moltmann⁸¹. Por fim, o autor faz uma revisão breve do argumento de Lewis em *O*

⁷⁵ “A possibilidade da teodiceia: C. S. Lewis e o papel de textos imaginativos na justificação do sofrimento humano”.

⁷⁶ “My thesis is that certain kinds of imaginative texts may function as a proper response to evil because they address the subject with reference to specific instances of human suffering, and because they commend a view of God as related to the world in the person of Christ and the event of the cross”.

⁷⁷ Richard Swinburne (1934-), filósofo britânico.

⁷⁸ John Harwood Hick (1922-2012), filósofo da religião e teólogo inglês.

⁷⁹ Charles Hartshorne (1897-2000), filósofo da religião americano.

⁸⁰ David Ray Griffin (1939-), filósofo da religião e teólogo americano.

⁸¹ Jürgen Moltmann (1926-), teólogo reformado alemão.

problema do sofrimento com relação ao problema do mal e as críticas que foram feitas a vários aspectos dessa obra.

Em seguida, Kerlin (2004, p. 37-60) discorre sobre as críticas feitas ao conceito de teodiceia e à maneira como seus vários exemplos compartilham de determinadas forças e fraquezas. Na concepção do autor, estas críticas se referem também ao tratamento dado ao assunto por C. S. Lewis, uma vez que o *don* de Oxford compartilha dessa tradição argumentativa, de seus pontos fortes e fracos. Dois grandes críticos da teodiceia são discutidos, Tilley⁸² e Surin⁸³, além de Adams⁸⁴ que, apesar de criticar a teodiceia, abre espaço para a ideia da narrativa como teodiceia.

No terceiro capítulo de sua tese, Kerlin (2004, p. 61-83) comparará o tratado apologético de Lewis sobre o problema do mal, a obra *O problema do sofrimento*, com o relato de sua experiência pessoal com a dor em *A anatomia de uma dor*. Para o autor, há uma mudança na atitude de C. S. Lewis com relação ao problema do mal. Se no início Lewis é mais frio e intelectual, no fim, ele percebe que há um aspecto emocional e experimental no sofrimento que qualquer racionalização deixa escapar. Apesar de manter sua crença em Deus, ele entende que os argumentos não dão conta da complexidade da questão.

A partir do quarto capítulo de seu trabalho, Kerlin passará em revista a ficção de Lewis e tentará demonstrar que suas narrativas ficcionais são melhores teodiceias do que a obra *O problema do sofrimento*. Em primeiro lugar, Kerlin (2004, p. 84-111) abordará a *Trilogia cósmica*; antes, porém, de lidar com elas, o autor destaca três características da ficção de Lewis: 1) as convicções de fé do autor perpassam suas obras ficcionais, como o sobrenaturalismo e a existência de anjos e demônios; 2) o mundo natural é positivo, reflexo do mundo ideal e, apesar de imperfeito, cheio de delícias e bondade; e 3) Lewis articula seu posicionamento teológico melhor em sua ficção do que em suas obras de não-ficção, uma vez que, para ele, a imaginação foi a porta que o levou de volta ao teísmo e ao cristianismo.

Kerlin (2004, p. 96-98) destaca três aspectos sobre a natureza do mal presentes em *Além do planeta silencioso* e a resposta dada a cada um deles pela narrativa: 1) o mal tem um aspecto vitimizador, percebido especialmente nas vicissitudes de Ransom, o personagem principal, que é sequestrado, maltratado por seus companheiros humanos e colocado sob forte tensão num ambiente ameaçador – experiências comuns àqueles que sofrem; 2) a narrativa mostra que a esperança está no sobrenatural ou naquilo que é diferente, uma vez que ele é ajudado pelos

⁸² Terrence W. Tilley (1947-), teólogo católico americano.

⁸³ Kenneth J. Surin (1948-), filósofo, teólogo e crítico literário inglês.

⁸⁴ Marilyn McCord Adams (1943-), filósofa da religião americana.

alienígenas de Malacandra e pelos seres angélicos do planeta; 3) a história mostra que é possível resistir ao mal, dado que Ransom, apesar de ser uma pessoa comum num ambiente hostil, consegue passar pelos problemas e ainda vencer seus próprios medos.

Segundo a avaliação de Kerlin (2004, p. 106-107), *Perelandra*, o segundo volume da *Trilogia cósmica*, expressa dois aspectos importantes do mal: a dimensão intelectual e a dimensão emocional. Uma vez que a tentação é reencenada, os personagens do livro precisam lutar com seus sentimentos e mesmo com sua razão para não trazer o mal para si mesmos e para o mundo recém-criado descrito na obra. As ações dos personagens falam de como responder ao mal, muito mais do que como explicá-lo.

Há dois aspectos importantes do mal discutidos no último volume da *Trilogia cósmica*, *Uma força medonha*. O primeiro é o relacionamento entre a ciência e ética, mal e sofrimento. Todos os personagens maus desta obra são ligados ao NICE, uma instituição científica que se instala numa pequena cidade do interior da Inglaterra. Alguns pensam que Lewis era contra os progressos da ciência. Contudo, sua preocupação era com o cientificismo, com a crença de que a ciência era a resposta final para os problemas da humanidade. Lewis, de alguma maneira, relaciona essa crença desenfreada na ciência com certos aspectos do mal. Além disso, o *don* de Oxford tratará da natureza institucional do mal. Nas palavras de Kerlin (2004, p. 110), esta obra “explora as realidades tanto do mal individual quanto do institucional, sugerindo que lutar efetivamente contra o mal requer respostas tanto individuais quanto comunitárias, assim como intervenção divina”⁸⁵.

Ao abordar *As crônicas de Nárnia*, Kerlin (2004, p. 112-153) analisa brevemente cada um dos sete volumes que compõem esta série de livros infantis produzidos por Lewis logo depois do fim da Segunda Guerra Mundial. Para o autor, mais do que em quaisquer outras obras de C. S. Lewis, estes livros, vistos como um todo, expõem a perspectiva cristã de que o problema do mal é solucionado através da redenção em Cristo e da presença do sagrado. Além disso, elas enfatizariam o papel da genuína fé em face à dor como resultado da atuação divina na vida das pessoas.

O penúltimo capítulo da tese (KERLIN, 2004, p. 154-173) discute a obra *Till we have faces*. De acordo com o autor, nesta obra Lewis se aproxima de uma abordagem sobre o problema do mal mais próxima de *A anatomia de uma dor* do que suas outras obras ficcionais. Nas palavras de Kerlin (2004, p. 172): “Se elegantes soluções para o problema do mal fazem

⁸⁵ “explores the realities of both individual and institutional evil, suggesting that to struggle effectively against evil requires both individual and communal responses, as well as divine intervention”.

mais para ofender do que ajudar aqueles que sofrem, então deveríamos buscar respostas que tomem em devida conta o mistério que é inerente no sofrimento”⁸⁶.

Por fim, Kerlin (2004, p. 174-191) chegará ao ponto máximo de sua tese: as narrativas como teodiceia, neste caso específico, a ficção lewisiana. De acordo com o autor, Lewis, em sua ficção, dá razões reais para o mal, não apenas hipóteses, e assim, defende e recomenda a fé. Em primeiro lugar, isso é muito patente ao comparar-se o trabalho apologético e a obra ficcional de C. S. Lewis. Seus textos imaginativos falam mais da complexidade do mal por colocarem a questão dentro de contextos narrativos. Depois, Kerlin defende o conceito de que a teodiceia é um fazedor-de-sentido. Enquanto uma defesa apologética da questão tem em mente apenas a razão, a narrativa atinge a razão através da imaginação. Por fim, o autor busca demonstrar que, ao enfatizar-se a obra apologética de Lewis em detrimento de sua ficção perde-se a profundidade e a maneira como o *don* de Oxford lida com a questão em seus textos imaginativos.

3.2.5 Root – *C. S. Lewis and the problem of evil*

Jerry Root atualmente é professor no Wheaton College, em Wheaton, Illinois, nos Estados Unidos. Defendeu sua tese doutoral na Universidade Britânica Aberta em 2004. Em seu livro *C. S. Lewis and the problem of evil*⁸⁷, fruto de sua tese doutoral, ele analisa a obra de Lewis desde a perspectiva da retórica. De acordo com esse autor, a retórica é a arte da persuasão e foi usada pelo *don* de Oxford, em suas mais variadas expressões, como abordagem para transmitir suas ideias. Uma vez que C. S. Lewis escreveu sobre os assuntos que invadiam sua mente por meios diferentes, desde trabalhos didáticos, passando por estudos de crítica literária, até seus livros de ficção, seus leitores podiam entender suas concepções de pontos de vista diversos (ROOT, 2009, p. xii-xiv).

Além disso, outras duas razões levam Root (2009, p. xiv) a abordar os escritos de C. S. Lewis através da retórica. Grande parte do que Lewis escreveu orbita ao redor de sua fé cristã; desse modo, o que ele escreve é essencialmente teológico. Uma vez que esse é o caso, ele terá de argumentar sobre suas concepções sobre Deus e todos os assuntos relacionados, tendo, assim, de utilizar-se da retórica. Por outro lado, sendo a ficção uma forma de retórica, o fato de Lewis ter escrito tantas obras ficcionais reforça a retórica como sua estratégia para disseminar suas ideias. Diferente dos outros trabalhos apresentados até aqui, o trabalho de Root se

⁸⁶ “If neat solutions to the problem of evil do more to offend than to help those in pain, then we should seek answers that take proper account of the mystery that is inherent in suffering”.

⁸⁷ “C. S. Lewis e o problema do mal”,

diferencia por buscar uma unificação temática entre as obras dissertativas de Lewis e suas obras ficcionais em se tratando de sua abordagem sobre o problema do mal.

Para Root (2009, p. xvi, 1, 25), Lewis via o subjetivismo, o subjetivismo descontrolado, como um aspecto fundamental no problema do mal. Na definição desse autor, subjetivismo é o ponto de vista isolado que desconsidera a realidade objetiva. Ele pode manifestar-se ao se tentar moldar a realidade para atender aos preconceitos ou para manter motivos maus. Em suas palavras, “Lewis era um objetivista e argumentou que outros o deveriam ser também. Sua retórica contra o subjetivismo é demonstrada tanto na escrita discursiva quanto na imaginativa”⁸⁸ (ROOT, 2009, p. xvii).

O problema do mal, para Root (2009, p. 1-45), é um tema pervasivo, como diz o subtítulo de seu trabalho, ou seja, que perpassa toda a obra de Lewis, desde de seus trabalhos apologéticos, passando por sua crítica literária e chegando, por fim, à sua literatura ficcional. A abordagem de Root sobre a questão começa com uma defesa de sua visão de como C. S. Lewis definia o mal. Segundo ele, C. S. Lewis via o problema do mal em termos do antagonismo entre uma visão objetiva *versus* uma visão subjetiva do mundo.

Depois, no segundo capítulo, Root (2009, p. 46-34) aborda a obra *O problema do sofrimento*, o tratado apologético de C. S. Lewis sobre o problema do mal. Ele faz um apanhado das experiências de vida de Lewis que influenciaram sua visão da questão, tanto na época em que advogou o ateísmo, quanto no período posterior à sua conversão ao cristianismo. Apesar de foco ser *O problema do sofrimento*, Root também discute as experiências pessoais de Lewis depois da publicação desse livro e a obra *A anatomia de uma dor*.

No terceiro capítulo, o foco passa para as obras de crítica literária do *don* de Oxford, especialmente *Um experimento na crítica literária*⁸⁹ (LEWIS, 2009e) e *A personal heresy*⁹⁰ (LEWIS; TILLYARD, 1939), em co-autoria e fruto do diálogo com E. M. W. Tillyard, crítico literário e erudito clássico contemporâneo de C. S. Lewis. Através desses trabalhos, de acordo com Root (2009, p. 95-148), Lewis quer refutar as várias formas de subjetivismo que ele percebia no âmbito acadêmico de seus dias. Um dos sintomas desse “mal” era que muito dos estudos literários de sua época concentravam-se em muitas coisas menos no próprio texto, no aspecto objetivo. Sumarizando a maneira como percebe a perspectiva de Lewis quanto ao

⁸⁸ “Lewis was an objectivist and argued that others should be, as well. His rhetoric against subjectivism is demonstrated in both discursive and imaginative writing”.

⁸⁹ Uma das últimas obras de crítica literária na qual Lewis propõe uma metodologia para a leitura de obras literárias.

⁹⁰ “Uma heresia pessoal”.

subjetivismo como aspecto do problema do mal nos estudos literários, Root (2009, p. 148) declara:

Lewis vê na literatura e na crítica literária ou uma oportunidade para desenvolver objetividade e perspectiva, ou para recuar ao subjetivismo. O crítico move-se em direção a uma posição subjetivista quando ele se afasta do texto e se engaja na crítica de algum texto imaginado feito por ele mesmo⁹¹.

Nos últimos dois capítulos de seu trabalho, Root analisa como o problema do mal é articulado e/ou ilustrado nas obras ficcionais de C. S. Lewis. No capítulo quatro, Root (2009, p. 149-150) defende sua ideia de que “muito do seu [de Lewis] interesse em usar ficção serve como um meio de abordar o mal que ele teme é latente no subjetivismo”⁹². O próprio Lewis (2004, p. 262), numa carta-resposta, datada de 09 de agosto de 1939, endereçada a Irmã Penelope⁹³, que lhe perguntara sobre os planos do autor em continuar as histórias de Ransom depois do primeiro livro, declara que “qualquer quantidade de teologia pode agora ser contrabandeada para a mente das pessoas sob a cobertura de romance sem que elas saibam disso”⁹⁴. Assim, de acordo com Root (2009, p. 150), a ficção foi o método supremo usado por Lewis para abordar o subjetivismo como aspecto primordial do problema do mal e ele o faz desde a perspectiva da teologia cristã.

O capítulo cinco, intimamente ligado com o anterior, discute algumas obras ficcionais de Lewis para demonstrar como o subjetivismo, como aspecto fundamental do mal, é articulado nelas, especialmente na caracterização e nas falas dos personagens maus. As ficções abordadas são quatro: *Dymer*⁹⁵ (HAMILTON, 1926)⁹⁶, *Além do planeta silencioso*, *O grande abismo* e *O sobrinho do mago*⁹⁷ (LEWIS, 2005, p. 7-98).

Em resumo, nas próprias palavras de Root (2009, p. 239), seu argumento é:

Argumentei que o elemento unificador central na obra de C. S. Lewis pode ser atribuído ao seu desejo de entender e argumentar retoricamente pela realidade objetiva ou objetos como eles realmente são. Consequentemente, ele desafia seus leitores a conformar-se ao valor objetivo de uma maneira que é intelectual, emocional e psicologicamente apropriada. Também argumentei que afastar-se da doutrina do valor objetivo de Lewis é aproximar-se do

⁹¹ “Lewis sees in literature and in literary criticism either an opportunity to develop objectivity and perspective, or to withdraw into subjectivism. The critic moves towards a subjectivist position when he moves away from the text and engages in criticism of some imagined text of his own making”.

⁹² “much of his interest in using fiction serves as a means to address the evil he fears is latent in subjectivism”.

⁹³ Ruth Penelope Lawson foi uma freira anglicana com quem C. S. Lewis desenvolveu amizade e com quem trocou várias cartas ao longo de sua vida por causa da obra *Além do planeta silencioso* (HOOPER, 2004, p. 1055-1058).

⁹⁴ “any amount of theology can now be smuggled into people’s minds under cover of romance without their knowing it”.

⁹⁵ Uma coletânea de poemas narrativos escritos por Lewis na adolescência e publicado sob pseudônimo.

⁹⁶ Hamilton era o nome de solteira da mãe de C. S. Lewis (BRAZIER, 2012, p. 39).

⁹⁷ Primeiro livro, dentro da cronologia interna, da série conhecida como *As crônicas de Nárnia*, apesar de ter sido o penúltimo a ser escrito.

subjetivismo, que não responde a maneira como as coisas são. O subjetivismo não é necessariamente mal, mas sem verificação ele pode tornar-se o perigoso suporte para o mal. As preocupações de Lewis sobre a natureza insípida do subjetivismo e sua inclinação para o mal o leva a explicar o problema do mal em virtualmente todas os modos nos quais escreve. Isso é particularmente notável no desenvolvimento de seus personagens literários; idealmente, o material de fundo sobre subjetivismo e objetivismo, quando considerado, ajuda o leitor a fazer sentido das figuras literárias de Lewis. Argumento que Lewis acredita que o subjetivismo pode ser definido direito novamente por uma resposta honesta às coisas como elas são, o melhor que alguém possa conhecê-las⁹⁸.

As conclusões de Root são as que mais se distanciam dos trabalhos vistos anteriormente, além de seu estudo ser o mais abrangente de todos eles. Enquanto os outros textos concentram-se no conceito do mal e em suas raízes agostinianas, Root elege as categorias do objetivismo e do subjetivismo para sua análise do tema nas obras de Lewis.

3.2.6 Sumário das abordagens ao problema do mal na obra de C. S. Lewis

Após esta visão panorâmica dos trabalhos que lidam com o problema do mal na obra de C. S. Lewis, podemos elencar algumas características comuns que perpassam estes trabalhos. Apesar dos diferentes focos, metodologias e extensão, há pelo menos três aspectos do problema do mal ou relacionados a ele nos escritos de Lewis que ficam evidentes. Primeiro, sua concepção do mal tem raízes na discussão agostiniana do tema. Dos cinco trabalhos vistos aqui, três (HULSEBUS, 1973; NEULEIB, 1974; SEAWARD, 2000) entendem que C. S. Lewis foi influenciado pela teologia de Agostinho em sua discussão do mal, especialmente na concepção do mal como ausência do bem ou a distorção do bem, e o papel preponderante do livre-arbítrio.

Segundo, há uma forte ênfase no sobrenatural (HULSEBUS, 1973; KERLIN, 2004; ROOT, 2009; SEAWARD, 2000), naquilo que poderíamos chamar, usando a categoria de Eliade⁹⁹ (1992, p. 15-23), de sagrado. Isso é especialmente latente na *Trilogia cósmica*, como

⁹⁸ “I have argued that a central unifying element in C. S. Lewis’s work may be attributed to his desire to understand and argue rhetorically for objective reality, or objects as they really are. Consequently, he challenges his readers to conform to objective value in a way that is intellectually, emotionally, and psychologically appropriate. I have also argued that to move away from Lewis’s doctrine of objective value is to move towards subjectivism, which is unresponsive to the way that things are. Subjectivism is not necessarily evil, but unchecked it may become the dangerous support for evil. Lewis’s concerns about the insipid nature of subjectivism and its inclination toward evil leads him to account for the problem in virtually all of the modes in which he writes. This is particularly notable in the development of his literary characters; ideally, background material on subjectivism and objectivism, when considered, helps the reader make sense of Lewis’s literary figures. I argue that Lewis believes that a subjectivist may be set straight again by an honest response to things as they are, as best one might know them”.

⁹⁹ Rudolf Otto (1869-1937), teólogo protestante alemão, e Mircea Eliade (1907-1986), historiador das religiões, mitólogo e filósofo romeno, desenvolveram conceitos diferentes sobre o sagrado. Para Otto (2007), o sagrado é o completamente outro. Sua investigação versa, principalmente, sobre os aspectos irracionais das manifestações sagradas. Eliade (1992, p. 16-17, grifo acrescentado), porém, está interessado na complexidade da experiência sagrada e em seus aspectos cognoscíveis: “Propomo-nos apresentar o fenômeno do sagrado em toda a sua

veremos mais adiante. A presença de seres angélicos e demoníacos na obra de Lewis foi grandemente influenciada por sua cosmovisão cristã que, como ele mesmo admitiu em relação à obra *Além do planeta silencioso*, mas que pode muito bem ser aplicada aos seus outros escritos ficcionais, foi “contrabandeada” para sua ficção.

Terceiro, sua ficção pode ser vista como uma espécie de teodiceia (KERLIN, 2004; SEAWARD, 2000). De acordo com Van Woudenberg (2013, p. 177, grifo acrescentado), a teodiceia “é uma forma de resposta a um problema do mal. Sua principal característica é que, conquanto afirme tanto a existência do mal e a existência de Deus, isto é, de um criador onipotente, onisciente e perfeitamente bom, é uma *resposta sistemática* a questão de por que permite coisas ruins acontecerem”¹⁰⁰. A ficção de Lewis não é uma resposta sistemática, mas ele se engaja com as questões levantadas pelo problema do mal através das histórias, dos textos imaginativos. Assim, há uma relação direta entre nosso objeto de estudo, a obra ficcional *Além do planeta silencioso*, e o tema desta pesquisa, o problema do mal.

3.3 Categorias do problema do mal na obra de C. S. Lewis

Uma vez que o problema do mal é discutido de diversas perspectivas e que ele foi estudado na obra de C. S. Lewis por vários prismas, propomos a seguinte abordagem do tema para este trabalho. Em primeiro lugar, partimos da perspectiva de Ward (2010, p. 203-219), que defende a ideia de que Lewis desenvolveu seu pensamento sobre o problema do mal entre o fim da Primeira Guerra Mundial, 1918, e sua conversão no início da década de 1930. O posicionamento do autor se dá porque ele entende que o pensamento de C. S. Lewis sobre o assunto foi cristalizado neste período e não no período imediatamente posterior (1961) à morte de Joy Davidman¹⁰¹, sua esposa, no qual ele publicou o livro *A anatomia de uma dor*.

Nas palavras de McGrath (2013, p. 354), “*A anatomia de uma dor* é um relato sem censura e sem restrições dos sentimentos de Lewis. Ele encontrou liberdade e alívio em sua capacidade de escrever o que de fato pensava, em vez daquilo que seus amigos e admiradores acreditavam que ele devia pensar”. Fica claro que o posicionamento de C. S. Lewis nesta obra é diretamente afetado por sua experiência pessoal com o sofrimento, o que não se pode dizer de *O problema*

complexidade, e não apenas no que ele comporta de *irracional*. Não é a relação entre os elementos *não-racional* e *racional* da religião que nos interessa, mas sim o sagrado na sua *totalidade*”. Apesar de Lewis ter sido grandemente influenciado pelas ideias de Otto, como veremos na próxima seção, levamos em conta aqui a ideia do *homo religious* que reconhece a existência e a influência do sagrado.

¹⁰⁰ “form of response to one problem of evil. Its main characteristic is that, while affirming both the existence of evil and the existence of God, that is, of an omnipotent, omniscient, and perfectly good creator and sustainer of the world, it is a systematic response to the question why God allows evil things to happen”.

¹⁰¹ Também chamada de Joy Gresham por causa de seu casamento com Bill Gresham, anterior ao relacionamento com C. S. Lewis (DURIEZ, 2006, p. 235). Ela faleceu em decorrência do câncer em 1960.

do sofrimento¹⁰². Tendo sido tão intimamente afetado pela doença e pela morte de Joy, é de se esperar que Lewis aborde a questão de uma maneira muito mais passional em *A anatomia de uma dor*. É por essa razão que Ward (2010, p. 204) diz: “Para apropriadamente entender as visões de Lewis sobre o sofrimento precisamos colocá-las num contexto maior do que seu relacionamento com Joy Gresham”¹⁰³.

Depois, partimos do pressuposto de que há uma íntima ligação entre os escritos de Lewis nos âmbitos acadêmico e apologético e suas obras de ficção. Nas palavras de Hannay (2009, p. 260), “[uma] breve olhada retrospectiva na cronologia da obra de Lewis revela dois interessantes padrões: uma correspondência entre sua literatura erudita, sua ficção e sua apologética; e uma progressão do dogmatismo para a gentileza em todas as suas obras”¹⁰⁴. De acordo com Sammons (2000, p. 143,174) e Huttar (2007, p. 122), a obra *A preface to Paradise Lost* (LEWIS, 1969), uma de suas principais obras de crítica literária, publicada originalmente em 1942, teve impacto direto sobre as ideias desenvolvidas por Lewis em *Perelandra*, de 1943; da mesma maneira, *A abolição do homem* (LEWIS, 2012a), lidando essencialmente com a questão da objetividade moral, que veio à público em 1943, influenciou *Uma força medonha*, de 1945. E, como visto anteriormente, Kerlin (2004, p. 154-173) percebe uma ligação entre *Till we have faces*, de 1956, com *A anatomia de uma dor*, publicado em 1961, apesar de aqui a conexão ser mais tênue.

Cronologicamente falando, a narrativa ficcional mais próxima de *O problema do sofrimento* é *Além do planeta silencioso*¹⁰⁵. Esta obra foi lançada em 1938, mas sua elaboração começou em novembro de 1937 (SHIPPEY, 2010, p. 237); já a obra apologética sobre o problema do mal foi publicada em 1940, apesar de já haver indicativos de que Lewis trabalhava nela em 1939 (MCGRATH, 2013, p. 214). A ligação entre as duas obras fica mais patente quando sua relação é vista à luz das palavras de Root (2009, p. 151):

¹⁰² À época do desenvolvimento de *O problema do sofrimento*, Lewis (2009c, p. 15) podia dizer: “Devo acrescentar também que o único objetivo deste livro é resolver o problema intelectual que surge com o sofrimento. Para a tarefa – muito superior – de professar força moral e paciência, jamais fui suficientemente tolo para me considerar qualificado, tampouco tenho algo a oferecer a meus leitores”.

¹⁰³ “In order properly to understand Lewis’s views on suffering we need to set them in a context larger than his relationship with Joy Gresham”.

¹⁰⁴ “[a] brief retrospective glance at the chronology of Lewis’s work reveals two interesting patterns: a correspondence among his literary scholarship, his fiction, and his apologetics; and a progression from dogmatism to gentleness in all his works”.

¹⁰⁵ Apesar de se poder argumentar que *Cartas de um diabo a seu aprendiz* (LEWIS, 2009a), originalmente publicada em 1942, seria a obra mais próxima de *O problema do sofrimento*, uma vez que seu conteúdo começou a aparecer num periódico já em 1941 (MCGRATH, 2013, p. 232), ela tem um gênero totalmente diferente da narrativa. Apesar de claramente ser uma ficção, ele pertence ao gênero epistolar, sendo composta de 31 cartas de Fitafuso, um demônio supervisor, para Vermebile, seu aprendiz.

O fato do sofrimento proíbe a existência de Deus, ou pelo menos do Deus cristão, que é tanto bom quanto onipotente? Tal conclusão é a única que pode ser tirada da existência do sofrimento no mundo? Poderiam outras possibilidades serem consideradas, e se sim, como elas seriam? Estas são questões que Lewis aborda em sua ficção¹⁰⁶. [...]

Lewis não meramente escreve ficção simplesmente para resolver assuntos espinhosos que rodeiam o problema do mal; mesmo assim, assuntos relacionados ao problema do mal continuam vindo para seus livros, indicando que tais preocupações estavam em sua mente¹⁰⁷.

Portanto, identificar estes conceitos em sua obra apologética sobre o problema do mal é importante para o processo de interpretação do nosso objeto de estudo, para que possamos relacionar estes conceitos com sua narrativa. Nosso objetivo nesta seção é abordar a obra *O problema do sofrimento* em busca das categorias através das quais Lewis aborda o problema do mal e articula sua proposta de entendimento da questão, em diálogo com alguns autores que estudaram seu argumento nesta obra. Mesmo que sua argumentação tente ser abrangente, ela não é exaustiva; o *don* de Oxford desenvolve os temas que, em sua visão, são os mais pertinentes para questão. Por exemplo, enquanto muitas discussões lidam com o impacto do problema do mal nas pessoas, nos seres humanos, C. S. Lewis é um dos pioneiros em abordar a questão do sofrimento dos animais. Apesar de este ser um dos aspectos de destaque em Lewis, há outras questões adjacentes ao tema que ele não desenvolve. Assim, nos ateremos apenas àquelas categorias explicitamente abordadas por Lewis nessa obra. Não há pretensão, aqui, de defender ou corroborar seu argumento, nem de se fazer uma discussão aprofundada de sua abordagem, apenas apresentá-la para levar em consideração as categorias mais importantes e seus aspectos correspondentes ao abordarmos *Além do planeta silencioso*.

No início de seu livro sobre o problema do mal, considerado por Talbott (1987, p. 36-37) uma obra de “teologia filosófica”, precursora, inclusive, das ideias de Hick e Plantinga, Lewis dá um testemunho pessoal de como um ateu usaria o argumento do mal¹⁰⁸, uma vez que ele mesmo foi um durante boa parte de sua vida¹⁰⁹. Basicamente, o argumento seria de que a

¹⁰⁶ “Does the fact of suffering disallow the existence of God, or at least of the Christian God, who is both good and omnipotent? Is such a conclusion the only one that might be drawn from the existence of suffering in the world? Could other possibilities be considered, and if so, what would they look like? These are questions Lewis addresses in his fiction”.

¹⁰⁷ “Lewis does not merely write fiction simply to resolve thorny issues surrounding the problem of evil; even so, matters related to the problem of evil do keep coming into his books, indicating that such concerns were on his mind”.

¹⁰⁸ Cf. a extensa discussão de Van Inwagen (2006) sobre essa perspectiva.

¹⁰⁹ Esse período vai, de acordo com McGrath (2013, p. 49, 162), do período entre 1911-1913, quando Lewis estudou na Cherbourg School, em Malvern, até sua conversão ao teísmo em 1930, quando era professor no Magdalen College, em Oxford. Para Root (2009, p. 50), esse processo de perda da fé começou em 1908 com a morte de Florence Augusta Lewis, sua mãe. Uma discussão sobre o tempo em que Lewis abraçou o ateísmo pode ser encontrada na obra *C. S. Lewis: o mais relutante dos convertidos*, de Downing (2006b).

maldade no mundo é incompatível com a ideia de um Deus benevolente. Sua conclusão seria, em suas próprias palavras, a seguinte:

Todas as histórias serão nada: toda vida terá sido, afinal, uma contorção transitória e sem sentido na face idiota da matéria infinita. Se você me pede que eu acredite que esta é a obra de um espírito bondoso e onipotente, respondo que todas as evidências apontam para a direção oposta. Ou não existe nenhum espírito por trás do Universo, ou então existe um espírito indiferente ao bem e ao mal, ou ainda um espírito maligno (LEWIS, 2009c, p. 19).

Contudo, o *don* de Oxford perguntará como um mundo assim poderia ter dado impulso à ideia de um Deus bondoso, uma vez que o que mais se vê é a maldade. De onde vem essa noção de que deve haver alguém transcendente e bondoso e a ideia de que há o que é certo e o que é errado? C. S. Lewis então fará sua própria crônica de como a religião funciona.

Na concepção do *don* de Oxford, há três elementos que convergem para o surgimento da religião e um quarto fator que tem de ver especificamente com o cristianismo, sem necessariamente, fazer uma defesa da validade dele religião. O primeiro fator apontado por Lewis é o conceito de sagrado conforme desenvolvido por Otto (2007) em sua obra *O sagrado*, originalmente publicada em 1917: a experiência do numinoso. Para o escritor inglês, ao contrário da perspectiva de Otto sobre a origem da experiência numinosa, não interessa onde ela teve início e sim que ela é uma experiência humana por excelência. Em suas palavras, “[o] que importa é que de uma forma ou de outra, esse sentimento [numinoso] veio a existir, achasse difundido e não se dissipou da mente humana com a multiplicação do conhecimento nem com as sucessivas civilizações” (LEWIS, 2009c, p. 24).

Para C. S. Lewis (2009c, p. 26-27), a experiência numinosa não pode ser confundida com a moral. O assombro diante da epifania não leva inevitavelmente à conclusão de que o transcendente seja bom em si mesmo. Essa noção é paralela. Todas as civilizações desenvolveram algum tipo de código de conduta especificando o que se deve ou não fazer. O ponto de contato entre a experiência do numinoso e a consciência moral é que elas representam um salto, algo que não vem simplesmente pela análise dos fatos da vida.

O terceiro aspecto da religião é o que une a noção numinosa à moralidade quando aquilo que assombra, o *mysterium tremendum*, *mysterium fascinans* de Otto (2007, p. 37-81), também é o responsável pela manutenção da ética. Apesar de existirem religiões sem um código ético e condutas éticas completamente alheias à religiosidade, a religião, para Lewis (2009c, p. 28), vem dessa convergência: “Não há nada que desejemos menos do que ver que a Lei, cuja autoridade por si só já é insuportável, está guarnecida com as armas das incalculáveis exigências

do Numinoso. De todos os saltos que a humanidade deu ao longo de sua história religiosa, esse é decerto o mais surpreendente”.

Por fim, o cristianismo, na concepção de C. S. Lewis, é o ápice desse desenvolvimento religioso uma vez que ela é a única religião que afirma que o numinoso, guardião da lei, tornou-se humano para que a possível culpa da falha ética não recaísse sobre o transgressor, mas sobre o *mysterium tremendum et fascinans*. Nas palavras do *don* de Oxford (2009c, p. 29-30), “[o cristianismo] cria, em vez de resolver o problema do sofrimento, pois este não seria um problema se, aliado à nossa experiência diária neste mundo de dor, não tivéssemos recebido o que julgamos ser uma boa certeza de que a realidade última é justa e amorosa”.

Nessa introdução, fica claro que a perspectiva de Lewis sobre o problema do mal tem pelo menos três características. Primeiro, apesar de sua abordagem ser “intelectual”, ela não é puramente filosófica, uma vez que ele a aborda dentro do contexto da religião, especificamente o cristianismo. Segundo, seu enfoque é declaradamente teísta. Isso fica claro quando o autor começa lembrando o tempo em que defendeu o ateísmo e a grande questão que apenas com a mudança em seu pensamento para o teísmo pôde ser percebida: “Se o Universo é tão ruim, ou mesmo metade desse tão ruim, por que então alguns o atribuem à atividade de um Criador sábio e generoso?” (LEWIS, 2009c, p. 19). Por fim, C. S. Lewis fala desse assunto desde uma perspectiva cristã. Isso fica claro na epígrafe do livro, vinda de George MacDonald, um dos autores que mais o influenciaram: “O Filho de Deus sofreu até a morte, não que os homens não possam sofrer, mas que seus sofrimentos possam ser como os dele” (LEWIS, 2009c, p. 7).

A partir daqui cada capítulo de *O problema do sofrimento* abordará um aspecto do problema do mal: onipotência divina, bondade divina, maldade humana, a queda do homem, o sofrimento humano, inferno, sofrimento animal e céu. Esse é o espectro com o qual Lewis trabalhará ao longo da obra. Resumimos cada um desses aspectos aqui, em rápido diálogo com alguns autores, pois são estas as categorias que buscaremos discernir ao interpretarmos, através da hermenêutica literária filosófica, a obra *Além do planeta silencioso*.

Um dos conceitos mais importantes para Lewis é a questão da onipotência divina. Sua principal tese com relação a esse conceito é que a “onipotência [de Deus] significa poder para realizar tudo que é intrinsecamente possível, e não o intrinsecamente impossível. Podemos atribuir milagres a Ele, mas não o contra-senso. Isso não representa nenhum limite ao Seu poder” (LEWIS, 2009c, p. 35). O que o *don* de Oxford defende é que “onipotência” precisa ser melhor definida. Para ele, em outras palavras, seguindo a noção de Aquino (KERLIN, 2004, p. 28), onipotência é a capacidade de fazer tudo aquilo que é logicamente possível.

Continuando seu argumento, C. S. Lewis postulará que criaturas livres precisam ter a capacidade de reconhecerem-se a si mesmas em contraste com outras consciências para poderem ter a capacidade de escolha. A liberdade só pode existir numa sociedade e tal sociedade requer um meio, um ambiente externo, distinto dela, no qual seus membros possam interagir. Tal ambiente precisa ser estável para que as criaturas façam o bem umas às outras, mas, ao mesmo tempo, dá a possibilidade de que elas usem mal este ambiente e tragam sofrimento umas às outras. Explicando esse aspecto, Talbott (1987, p. 39) declara: “Lewis sugere que um ambiente no qual escolhas erradas são possíveis e portanto as mais elevadas virtudes morais podem ser cultivadas pode requerer que as pessoas sejam livres, se elas assim escolherem, para infligir sofrimento uns aos outros”. Nas palavras de Kerlin (2004, p. 29): “As características metafísicas de tal mundo tornam possível tanto boas quanto más escolhas e assim liberdade genuína”¹¹⁰. Para Lewis (2009c, p. 43), esse é o único tipo de mundo possível para que a liberdade realmente exista: “Talvez, esse não seja o ‘melhor dos universos possíveis’, mas é o único possível”.

Juntamente com o conceito de onipotência, na visão de C. S. Lewis, outro termo ligado à Deus que precisa de esclarecimento é “bondade”. De acordo com Kerlin (2004, p. 30, grifo do autor), “Lewis acredita que o problema em reconciliar o sofrimento humano com a bondade divina é um subproduto dos significados triviais que vinculamos à palavra *bom*”¹¹¹. Corroborando essa ideia, Seward (2000, p. 27) declara: “Lewis firmemente acreditava que quaisquer discrepâncias na bondade de Deus eram devidas ao entendimento limitado da humanidade e não devidas a qualquer falha no Deus cristão”¹¹².

Em outras palavras, na opinião de C. S. Lewis, o que é bom para a criatura pode não ser bom para o Criador. Porém, essa diferença não significa que a criatura não tenha a menor ideia do que seja bom, mas que, ao entrar em contato com o Criador, ela entende que tinha uma visão limitada do assunto e agora compreende mais completamente o que a bondade significa. Nas palavras de Lewis (2009c, p. 47),

[a] “bondade divina” difere da nossa, mas não é absolutamente diversa: ela difere da nossa não como o branco do preto, mas como o círculo perfeito se distingue da primeira tentativa de uma criança em desenhar uma roda: quando

¹¹⁰ “The metaphysical characteristics of such a world make possible both right and wrong choices, and thus genuine freedom.”

¹¹¹ “Lewis believes that the problem of reconciling human suffering with divine goodness is a byproduct of the trivial meanings we attach to the word *good*”.

¹¹² “Lewis firmly believed that any discrepancies in God’s goodness were due to humanity’s limited understanding, and not due to any character flaw in the Christian God”.

a criança aprender a desenhar, ela saberá que o círculo que agora consegue fazer é justamente aquele que estava tentando reproduzir desde o começo.

De acordo com Root (2009, p. 49), o argumento de C. S. Lewis é que “Deus, em Seu amor e bondade [...] deseja que Suas criaturas realmente tornem-se boas, para que elas possam ser objetos nos quais Ele bem se deleita”¹¹³, o que pode envolver, dada sua condição caída, sofrimento. Para tentar demonstrar isso, o *don* de Oxford usa quatro analogias: 1) o amor de um artista por uma obra de arte: o oleiro, para obter um vaso perfeito, muitas vezes precisa refazer seu trabalho até que ele atinja o ideal previsto; o arquiteto, ao planejar um edifício, apaga, risca, refaz e desfaz linhas até colocar na planta o que planeja. Se o barro e o papel tivessem emoções e sentimentos talvez não entendessem o processo pelo qual passam para atingir os desígnios maiores de seus criadores; 2) o amor de um homem por um animal: Lewis desenvolve essa analogia através da figura de um homem e seu cão – até que seja treinado, banhado e devidamente alimentado, o cão não pode ser uma boa companhia para o homem. Se tivesse racionalidade, talvez não entendesse, a princípio, os procedimentos de seu dono, mas agradeceria pelo processo quando tivesse atingido o ideal pretendido por ele; 3) o amor de um pai por um filho: se um pai nunca disciplinasse seu filho, as pessoas poderiam pensar que este pai realmente não ama seu descendente. Um progenitor cuidadoso, que realmente ama seu rebento, infligirá o menor sofrimento necessário para que seu herdeiro atinja a maturidade; 4) o amor de um homem por uma mulher: nas próprias palavras de Lewis (2009c, p. 55)

Quando nos apaixonamos por uma mulher, por acaso deixamos de nos preocupar com o fato de ela ser limpa ou desleixada, bonita ou feia? Ao contrário, não começamos, nesse momento, a nos preocupar pela primeira vez? Será que alguma mulher considera sinal de amor em um homem o fato de ele ignorar sua aparência e não se preocupar com ela? O amor, de fato, é capaz de amar a amada quando sua beleza se perdeu: mas não porque a beleza se perdeu. O Amor pode perdoar todas as fraquezas e assim mesmo amar, a despeito delas, mas não pode deixar de querer que elas sejam eliminadas. O Amor é mais sensível que o próprio ódio a cada imperfeição no ser amado. Seus “afetos são mais delicados e sensíveis do que as tenras antenas dos caramujos”. De todos os poderes, ele é o que perdoa mais, porém o que menos fecha os olhos: ele se satisfaz com pouco, mas exige tudo.

O que C. S. Lewis busca atingir com estas analogias é demonstrar que há compatibilidade entre o amor e/ou a bondade com a dor. As figuras não são perfeitas, mas juntas elas formam um quadro persuasivo. Elas reforçam o argumento de Lewis de que o amor e o sofrimento podem coexistir e desafiam o leitor a pensar nesse relacionamento no mundo real (ROOT, 2009, p. 71-72).

¹¹³ “God, in His love and goodness, on the other hand, desires that His creatures actually become good, that they may be objects in which He is well pleased”.

No quarto capítulo de *O problema do sofrimento*, C. S. Lewis (2009c, p. 65-78) vai desenvolver a ideia da maldade humana. Para ele, a necessidade do sofrimento, exemplificada nas analogias do capítulo anterior, tem de ver com a ideia cristã do mau uso do livre-arbítrio. O *don* de Oxford entende que o conceito de que há algo errado com o ser humano era algo comum de se verificar e reconhecer na Antiguidade. Mas, por causa do autoengano em atribuir a nós mesmos um conceito de benevolência, que só funciona quando estamos felizes e por desprezarmos a ideia de vergonha, segundo Lewis, resultado do uso indiscriminado da Psicanálise, perdemos a noção de nossa real condição.

C. S. Lewis (2009c, p. 69-77) então apresenta oito pontos para tentar demonstrar que a autoilusão humana não pode esconder o fato de que o ser humano é, por natureza, em seu estado atual, mau: 1) a aparência das coisas engana, uma vez que nos comparamos uns com os outros e, normalmente, com pessoas em relação as quais facilmente podemos nos sentir superiores; 2) confundimos culpa pessoal com a culpa coletiva, ou seja, atribuímos à sociedade aquilo que, na verdade, é corrupção individual; 3) pensamos que o tempo anula nossos erros; 4) consideramos a maldade algo natural, uma vez que todos, em maior ou menor grau, erram; 5) temos a impressão que nossa época é menos má do que os períodos históricos anteriores; 6) reduzimos todas as virtudes à benevolência, quando deveríamos cultivar todas elas para discernir onde estamos errando; 7) restringimos o cristianismo à moralidade como se isso fosse algo ruim, quando, apesar de ser maior que as normas morais, Deus inevitavelmente também é moral; e 8) tendemos a transferir nossa culpa para outros, seja os antepassados, a natureza, e até o Criador. Lewis (2009c, p. 78) sumariza sua argumentação com as seguintes palavras: “Estou tentando fazer o leitor acreditar que somos, na verdade, criaturas cujo caráter deve ser, em alguns aspectos, um horror para Deus, assim como é, quando verdadeiramente o percebemos, um horror para nós mesmos”.

Como o homem chegou à essa condição má em sua natureza? É para essa questão que C. S. Lewis se volta a partir daqui. Em resposta à sua própria pergunta, ele diz: “o homem é agora repugnante para Deus e para si mesmo, além de uma criatura mal-adaptada ao Universo – não porque Deus o tenha criado assim, mas porque ele próprio se fez assim por abusar do livre-arbítrio” (LEWIS, 2009c, p. 79). O *don* de Oxford segue a resposta cristã ao dilema de como uma criação boa pode tornar-se má. Sua resposta remonta a doutrina cristã da queda. Uma vez que o homem, por sua livre escolha, trouxe sobre si um estado diferente daquele intencionado por Deus, o sofrimento serve para trazê-lo de volta a essa situação inicial. Nas palavras de Kerlin (2004, p. 31), “[a] queda da humanidade e o fato resultante da impiedade humana

significa que não estamos rendidos nem conformados com a vontade de Deus. O sofrimento, de acordo com Lewis, serve para corrigir este estado de coisas”¹¹⁴.

Contudo, Lewis não se baseia completamente na história bíblica da Queda para o desenvolvimento desse conceito. Ele oferece um “mito”, uma história que poderia ter acontecido historicamente, factível sobre a queda do homem. O ser humano foi aprimorado ao longo de eras até estar pronto para receber uma alma e reconhecer Deus como seu criador. Depois disso, em algum momento, foi sussurrado aos ouvidos desse ser que ele poderia viver independente de seu Criador. Assim, a criatura perverteu seu amor, que deveria ser direcionado a Deus, para si mesmo, por sua livre escolha. De acordo com Lewis (2009c, p. 91)

Não temos ideia alguma sobre o ato particular – ou a série de atos – em que o desejo contraditório e impossível encontrou expressão. Pelo que me é dado perceber, ele talvez tenha estado literalmente relacionado ao gesto de comer um fruto, mas a questão não tem importância alguma.

Os capítulos 6 e 7 de *O problema do sofrimento* (LEWIS, 2009c, p. 101-132) tratam do centro da teodiceia lewisiana. O autor buscará mostrar os propósitos para o sofrimento, tentando demonstrar que o sofrimento não é incompatível com a bondade e onipotência divinas. Deus pôde criar um mundo onde a possibilidade para o mal existe. Ele fez suas criaturas boas, mas elas abusaram de seu livre-arbítrio e deixaram para trás seu propósito em relação a Deus. Para Lewis (2009c, p. 103), “o bem perfeito de uma criatura consiste em se entregar ao seu Criador, isto é, colocar em prática, em termos intelectuais, volitivos e emocionais, aquele relacionamento intrínseco ao simples fato de ela ser uma criatura”.

Mas em seu estado atual, por causa da queda, esse ideal não é mais atingido. A criatura, de acordo com Lewis, nunca se voltará para o Criador a menos que sua atenção seja chamada para isso. E é aí que entra o sofrimento. O *don* de Oxford utilizará, em dois momentos, a metáfora do megafone para falar do sofrimento:

Deus nos sussurra em nossos prazeres, fala em nossa consciência, mas brada em nosso sofrimento: o sofrimento é o megafone de Deus para despertar um mundo surdo (LEWIS, 2009c, p. 106).
Não resta dúvida de que o Sofrimento, na forma de megafone de Deus, é um instrumento terrível, pois pode levar à rebelião definitiva e sem arrependimento. Ele propicia, contudo, a única oportunidade que o homem mau pode ter para se emendar. Ele retira o véu ou finca a bandeira da verdade na fortaleza da alma rebelde (LEWIS, 2009c, p. 108).

¹¹⁴ “The fall of humanity and the resulting fact of human wickedness mean that we are neither surrendered nor conformed to the will of God. Suffering, according to Lewis, serves to correct this state of affairs”.

Em suma, para C. S. Lewis, o sofrimento tem três objetivos. Primeiro, chamar a atenção dos maus para sua rebeldia e distanciamento de Deus. Lewis (2009c, p. 105) declara: “O espírito humano jamais tentará renunciar à voluntariosidade enquanto tudo parecer bem com ele”. Segundo, o sofrimento atinge os bons para que eles atinjam os ideais de Deus para eles. Um sofrimento é permitido para que um mal maior, no caso, a completa separação de Deus, seja evitado. Terceiro, o sofrimento testa a disposição da criatura em voltar-se para o Criador. Esse processo se dá quando o ser humano faz aquilo que é certo, mesmo que isso lhe custe o sofrimento, deixando de lado seu eu para voltar-se para Deus.

Esses dois capítulos que são o centro da teodiceia lewisiana tem o mesmo título, “O sofrimento humano”. No segundo deles, correspondente ao sétimo capítulo do livro, C. S. Lewis apresenta seis proposições que complementam sua argumentação no capítulo anterior. Primeiro, Lewis busca se defender da possível objeção de que, dado que o sofrimento tem um fim benéfico, ele deve ser desejado e não evitado. A isso, ele responde que o sofrimento em si mesmo não é bom, apenas quando ele pode ser usado por Deus para seus propósitos. Ao mesmo tempo que deve-se compreender o sentido do sofrimento, ele deve ser aliviado e até mesmo evitado nas pessoas ao redor. Com isso, o sofrimento no outro seria também uma maneira de Deus transformar o ser humano ao ele compadecer-se de seu semelhante.

Segundo, C. S. Lewis advoga que, uma vez que o sofrimento tem uma parcela de contribuição na redenção, ele só será eliminado quando Deus trouxer o mundo como o conhecemos ao seu fim e declará-lo salvo. Alguns objetariam a isso indagando se seria necessário engajar-se no alívio do sofrimento se ele só terá fim de acordo com os decretos divinos. Lewis apela para o fato de que o sofrimento deve ser aliviado. Contudo, ele entende que qualquer tipo de assistencialismo não pode ser encarado como a solução definitiva para o problema.

A terceira questão abordada por C. S. Lewis seria uma suposta implicação da obediência a Deus, fruto do sofrimento, no âmbito político, uma vez que ele cita a política de relance no ponto anterior. Nas palavras do autor: “O tipo e o grau de obediência que uma criatura deve ao seu Criador são únicos porque a relação entre a criatura e o Criador é única: não se pode extrair dela nenhuma inferência para proposições políticas de qualquer tipo” (LEWIS, 2009c, p. 130).

O quarto ponto de Lewis nesse capítulo é sobre os momentos de alegria e felicidade desfrutados pelo ser humano apesar do sofrimento. Na concepção do *don* de Oxford elas são paradas na jornada, refúgios, espalhados pela existência com um propósito: não permitir que as pessoas confundam esse mundo com o seu verdadeiro lar, presumivelmente o céu, do qual ele falará no último capítulo do livro.

A penúltima proposição de C. S. Lewis tem de ver com o que ele entende como um mal-entendido quando se fala da soma da infelicidade dos seres humanos. Para ele, todas as pessoas do mundo sofrendo não adiciona um sofrimento ao outro, uma vez que cada indivíduo tem a capacidade de suportar apenas uma quantidade de dor que não pode ser compartilhada. Sua argumentação é a seguinte:

Vamos supor que eu tenha uma dor de dentes de intensidade x e que você, posicionado ao meu lado, também comece a ter uma dor de dentes de intensidade x . Você poderia dizer que a quantidade total de sofrimento é agora $2x$, mas você precisará lembrar que ninguém está sofrendo $2x$. [...] Não há nada que se pareça com uma soma de sofrimento, pois ninguém a sofre (LEWIS, 2009c, p. 131).

Por fim, Lewis argumenta que o sofrimento é “estéril”, no sentido de não ser intrinsecamente passível de proliferação ou ser a fonte de outros sofrimentos. Sua linha de raciocínio é que um erro pode ser a origem de outros erros se sua fonte e suas consequências não forem corrigidas. Mas o sofrimento, uma vez acabado e tendo realizado sua obra de tornar uma pessoa mais piedosa ou fazê-la voltar-se para Deus, não mais tem efeito.

O antepenúltimo e o último capítulos desta obra, intitulados “O inferno” e “O céu”, respectivamente, são os mais “teológicos” do livro. Estes dois capítulos, juntamente com o capítulo sobre o sofrimento dos animais, são os mais teológicos e menos filosóficos de toda a obra. No primeiro, C. S. Lewis (2009c, p. 133-144) retoma a doutrina ortodoxa do inferno e tenta dar resposta à quatro objeções comumente levantadas contra ela. Na concepção do autor, a doutrina do inferno é intolerável, mesmo dentro do cristianismo, mas ela pode ser moralmente justificável. O segundo capítulo sobre o céu (LEWIS, 2009c, p. 161-172), já anunciado pelo *don* de Oxford como um ensaio especulativo, juntamente com o capítulo sobre o sofrimento animal do qual falaremos a seguir, trata da ideia do céu como o lugar onde cada alma remida encontrará um lugar único na adoração eterna a Deus. C. S. Lewis justifica esse capítulo destacando que um livro que tratasse do problema do sofrimento que não fizesse menção ao céu não seria um livro cristão. Nas palavras de Kerlin (2004, p. 32), “Lewis argumenta que tanto a Bíblia quanto a tradição cristã continuamente colocam as alegrias do céu em contraste com o sofrimento desta vida e ele conclui que qualquer solução cristã para o problema do sofrimento deve fazer o mesmo”¹¹⁵.

O penúltimo capítulo de *O problema do sofrimento* (LEWIS, 2009c, p. 145-160) intitulado “O sofrimento animal” é provavelmente o trecho desta obra com mais ecos em *Além*

¹¹⁵ “Lewis argues that both the Bible and Christian tradition continually place the joys of heaven in contrast to the pain of this life, and he concludes that any Christian solution to the problem of pain must do likewise”.

do planeta silencioso. Deixaremos para ver estes ecos e sua configuração ficcional no último capítulo desse trabalho. Apesar disso, na avaliação de Root (2009, p. 73), este “é de longe o capítulo mais fraco no livro [...]”. Ele coloca uma dificuldade para ele [Lewis], particularmente na maneira como ele desenvolveu seu argumento [...]”¹¹⁶. Aqui não tentamos fazer uma avaliação do seu argumento, apenas buscamos expor as ideias de Lewis sobre o tema, conforme ele os elaborou neste capítulo.

C. S. Lewis (2009c, p. 146) inicia sua argumentação destacando que “Deus nos forneceu dados que nos possibilitam, em certo grau, entender nosso sofrimento, porém não nos deu informações a respeito das feras”. Tendo já dito na introdução que este capítulo, juntamente com o capítulo “O céu”, são especulativos, Lewis se propõe a elaborar três aspectos desse tema: os animais realmente sofrem? Como o sofrimento atingiu o mundo dos animais? Como Deus pode ser justo e permitir o sofrimento dos animais?

A resposta do *don* de Oxford se baseia na concepção dualística entre alma e corpo herdada pelo cristianismo através da filosofia grega. Uma vez que é certo que o homem possui uma alma e, portanto, uma identidade, ele consegue reconhecer o mal, o sofrimento. Mas isso não pode ser dito dos animais. Eles “parecem” sofrer, ou seja, podem ter reações parecidas com as nossas, mas como não se pode dizer que eles possuem alma, seu sofrimento, se é que se pode chamar assim, é distinto do que se entende por sofrimento em relação ao ser humano. Nas palavras de Lewis (2009c, p. 150): “Talvez tenhamos inventado os [animais] ‘sofredores’ por meio da ‘falácia patética’ de supor nos animais a existência de um eu [isto é, de uma alma] para o qual não há nenhuma evidência”.

Para a pergunta sobre a origem do sofrimento nos animais, C. S. Lewis propõe que o mundo animal foi pervertido muito antes da queda do homem. Aqui ele traz à tona a concepção cristã da existência de um ser angélico maligno, chamado tradicionalmente de Satanás, que teria tocado na natureza dos animais. Segundo suas próprias palavras:

Parece-me razoável, portanto, supor que algum grande poder criado já estivera agindo a favor do mal no Universo físico – no sistema solar ou, pelo menos, no planeta Terra – antes que o homem entrasse em cena e que quando o homem decaiu, alguém na verdade o havia tentado. Essa hipótese não é introduzida como uma genérica “explicação do mal”: ela propicia apenas uma aplicação mais ampla do princípio de que o mal advém do abuso do livre-arbítrio. Se houver semelhante poder, como acredito que haja, ele pode muito bem ter corrompido a criação animal antes que o homem aparecesse (LEWIS, 2009c, p. 151-152).

¹¹⁶ “In what is by far the weakest chapter in the book [...]. It poses a difficulty for him, particularly in the way he has developed his argument [...]”.

Como vimos na discussão lewisiana da queda do homem, ao que parece, Lewis não segue a história bíblica da Queda, mas entende que ela contém os elementos que explicam a origem da maldade humana e aqui, apesar de deslocar para momentos distintos a queda do homem e a perversão dos animais, ele crê que as duas coisas aconteceram por interferência de um ser que tentou e/ou perverteu a ordem das coisas, tendo esse próprio ser, em algum momento, abusado de seu livre-arbítrio para rebelar-se contra Deus.

Para a terceira pergunta, sobre como conciliar a justiça de Deus e o sofrimento animal, Lewis especula que os animais não devem ser vistos em si mesmos, mas apenas em relação ao homem. Assim como o ser humano deve ser compreendido em sua relação com Deus, os animais precisam ser entendidos em seu relacionamento com o ser humano. Com isso, o *don* de Oxford atribui o sofrimento dos animais a como o homem lida com eles. A responsabilidade pelo sofrimento animal recai sobre o ser humano que ou exerce um domínio ético, conforme a vontade do Criador, para com estes seres inferiores colocados sob seus cuidados, ou abusa desse dom, infligindo sobre os animais o sofrimento.

Como dissemos, não é nosso objetivo avaliar o argumento de C. S. Lewis sobre o problema do sofrimento animal. Apesar de falhas em sua argumentação¹¹⁷, o *don* de Oxford merece o reconhecimento de tentar abordar um assunto tão complexo dentro de sua teodiceia. Talvez sua maior falha é que, enquanto há um propósito para o sofrimento humano, Lewis não consegue defender um propósito para o sofrimento animal. A avaliação de Seaward (2000, p. 25-26) aqui é propícia:

Conquanto Lewis seja ousado em enfrentar o enigmático assunto do sofrimento animal, ele não conjectura sobre os propósitos específicos do sofrimento animal. Lewis reconhece que o sofrimento animal existe¹¹⁸, mas retroage à ignorância sobre os propósitos do sofrimento animal, devido à falta de informação¹¹⁹.

Podemos resumir a argumentação geral de C. S. Lewis em *O problema do sofrimento* da seguinte maneira: Lewis parte de uma perspectiva filosófica teísta cristã. Ele entende que um mundo com a presença do mal é possível ou logicamente possível à luz da onipotência divina. Nesse contexto, o *don* de Oxford introduz a ideia de livre-arbítrio, uma vez que Deus não poderia criar seres livres sem dar-lhes liberdade de escolha e, por consequência, correr o risco

¹¹⁷ Cf. a discussão completa sobre as dificuldades de Lewis nesse capítulo sobre o sofrimento dos animais em Root (2009, p. 73-76).

¹¹⁸ De uma maneira diferente da do sofrimento humano, conforme a discussão anterior.

¹¹⁹ “While Lewis is bold in tackling the enigmatic subject of animal pain, he does not conjecture on specific purposes for animal pain. Lewis recognizes that animal pain exists, but defaults to ignorance on the purposes of animal pain, due to a lack of information”.

da possibilidade do mal. Além de onipotente, Deus é bom, mesmo que não entendamos completamente sua bondade. O sofrimento permitido pela Divindade pode ser, desde sua perspectiva, um bem para a sua criatura, mesmo que ela não o entenda assim. O propósito do sofrimento é ajudar o ser humano a voltar para seu estado de perfeito relacionamento com Deus, que foi perdido por causa da Queda, quando ele passou a amar mais a si mesmo do que o seu Autor. O inferno é o estado em que o homem, apartando-se definitivamente de seu Criador, deixa de ser humano. O céu é o lugar onde verdadeiramente os seres humanos saberão quem são em seu relacionamento com Deus.

Deve-se deixar claro aqui que apesar de a exposição e proposta de solução para o problema do mal desenvolvida por Lewis em *O problema do sofrimento* ser bem articulada, ela não é a palavra final sobre o assunto. De acordo com Kilby (apud ROOT, 2009, p. 50), “Lewis está completamente consciente de que em seu livro ele não resolve todos os problemas implicados no sofrimento e mal”¹²⁰. Mesmo Farrer¹²¹, que pertencia ao círculo íntimo de C. S. Lewis, percebeu certas deficiências na argumentação dele na obra (WARD, 2010, p. 208-209). Nosso objetivo foi identificar as categorias pelas quais Lewis entende a questão e com as quais ele trabalha para propor sua solução.

Apesar da relação próxima que encontramos entre *O problema do sofrimento* e *Além do planeta silencioso*, não se espera que todas estas categorias apareçam na ficção de Lewis. Ainda, entre as categorias que eventualmente sejam encontradas sendo discutidas na obra, diferenças na profundidade ou na maneira com que aparecem também são esperadas. Detém-se, neste estudo, naquelas categorias que são mais proeminentes no volume da *Trilogia cósmica* que é nosso objeto de estudo. Ou até mesmo se poderia dizer que nos concentramos nos aspectos, nas nuances, dessas categorias que aparecem com mais proeminência na obra ficcional sob nosso escrutínio. Esses traços aparecem, contudo, em vários momentos e nem todos os elementos de cada categoria estão presentes – algumas vezes, eles servem à narrativa, sendo modificados tênue e, em várias ocasiões, ironicamente.

Listamos a seguir os aspectos mais importantes do problema do mal que aparecem, de alguma maneira, em *Além do planeta silencioso*. Fazemos aqui apenas um sumário e discutimos o seu entrelaçamento com a intriga da ficção de Lewis no último capítulo desse trabalho. Essas categorias/aspectos são:

¹²⁰ “Lewis is fully aware that in this book he does not solve all the problems entailed in pain and evil”.

¹²¹ Austin Marsden Farrer (1904-1968), teólogo e filósofo inglês, membro dos Inklings.

1. A onipotência divina – Deus pode criar um mundo onde haja a possibilidade de o mal acontecer. A ideia do reconhecimento do outro como diferente de si e a possibilidade de isso, por causa da perversão do livre-arbítrio, levar ao mal.

2. A queda do homem – apesar de ter sido criado bom, o homem perverteu sua natureza. Essa perversão dá origem ao mal.

3. O sofrimento humano – visto como uma maneira de o homem voltar ao ideal antes da queda. O sofrimento tem um objetivo maior: transformar o ser humano.

4. O sofrimento animal – a especulação sobre a existência da alma nos animais e o significado de sua identidade e sofrimento conectado ao seu relacionamento com o homem. A existência de um ser antagônico a Deus que perverteu a criação e o homem.

Neste capítulo, em primeiro lugar, abordamos a situação atual do problema do mal na teologia e na filosofia. Não se pretendeu um estudo exaustivo e sim uma perspectiva panorâmica da questão. Em seguida, elencamos os cinco estudos na intersecção entre o problema do mal e a obra de C. S. Lewis. Descobrimos que os estudos têm em comum três aspectos: a influência de Agostinho sobre as discussões de Lewis sobre o mal, a presença do sobrenatural, do sagrado, em suas obras ficcionais, e a concepção de suas narrativas como teodiceias. Por fim, buscamos na obra apologética de Lewis sobre o problema do mal, *O problema do sofrimento*, as categorias mais importantes sobre a questão no pensamento do autor. Ao nos voltarmos para o livro *Além do planeta silencioso*, discutimos, em conexão com a narrativa, aquelas categorias que aparecem de maneira mais destacada na obra.

Tendo discutido até aqui o problema do mal, o próximo capítulo estabelece a perspectiva teórica na qual buscamos desenvolver a interface entre filosofia e teologia através da literatura dentro do tema do problema do mal. A hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur é abordada e a escolha de sua obra é justificada como aporte para este estudo. Com uma concepção clara da ferramenta hermenêutica proposta por Ricoeur estaremos em condição de relacionar os aspectos do problema do mal discutidos aqui com a narrativa propriamente dita.

4 “RANSOM SE DEU CONTA DO SIGNIFICADO DESSES FENÔMENOS”¹²²: A HERMENÊUTICA RICOEURIANA EM *TEMPO E NARRATIVA*

Levando em conta a perspectiva segundo a qual a literatura é um espaço de discussão para temas que são objeto de estudo tanto da filosofia quanto da teologia e de acordo com nossa perspectiva de que a hermenêutica é uma mediadora entre os saberes filosóficos, teológicos e oriundos das ciências das religiões, a hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur se encaixa bem com o projeto. De acordo com Caimi (2004, p. 59), o conceito de *mimesis* proposto pelo filósofo francês é um mediador hermenêutico. O objetivo deste capítulo é abstrair da obra *Tempo e narrativa* um modelo teórico através do qual poderemos interpretar a obra ficcional de C. S. Lewis, objeto de nosso estudo. Em primeiro lugar, discute-se a escolha desta obra dentro do universo bibliográfico do filósofo francês. Em seguida, procuramos entender como Ricoeur chegou ao conceito de *mimesis* e buscamos abstrair de sua discussão uma ferramenta hermenêutica. Isso feito, trazemos à tona a discussão de Paul Ricoeur sobre os limites da narrativa ficcional e da narrativa histórica, que tem implicações diretas sobre o último estágio de sua noção de *mimesis* e é importante dada a natureza ficcional de nosso objeto de estudo. Esse modelo hermenêutico será a ferramenta para a interpretação de *Além do planeta silencioso*.

Em sua hermenêutica filosófica, Paul Ricoeur oferece um modelo teórico para a interpretação das narrativas de ficção. De acordo com Paula e Sperber (2011, p. 16), o filósofo francês jamais elaborou o que poderia ser chamada tecnicamente de uma “teoria literária”. Antes, de acordo com estas autoras, ele voltou-se para as questões pertinentes a esta área do conhecimento por duas razões fundamentais: a possibilidade inerente à literatura de compreender as ações humanas e suas implicações éticas e a convergência de vários problemas enfrentados tanto pela filosofia quanto pela teoria da literatura, quais sejam “a temporalidade do texto e do leitor, a dialética entre fundo e forma, a relação entre materialidade da obra literária e seus direcionamentos extraliterários, a especificidade da representação literária, a junção entre metáfora e símbolo, entre outros” (PAULA; SPERBER, 2011, p. 16).

Contudo, justamente por abordar questões pertinentes à teoria literária, mesmo que primariamente com uma preocupação filosófica mais abrangente, é que Ricoeur vai propor, à sua maneira, um modelo teórico para a interpretação da literatura. Poder-se-ia dizer que o

¹²² *Além do planeta silencioso* (LEWIS, 2010, p. 120)

filósofo francês desenvolve uma hermenêutica filosófica literária ou, em suas próprias palavras, uma “*hermenêutica literária*” (RICOEUR, 2010b, p. 299, grifo do autor).

Seu projeto hermenêutico encontra-se em muitas de suas obras, começando por *De l'interpretacion*, traduzida para o inglês sob o título *Freud and philosophy: an essay on interpretation* (RICOEUR, 1970), fruto de suas palestras proferidas na Universidade de Yale no outono de 1961¹²³. Neste livro, Ricoeur não trata de psicanálise; antes sua preocupação é ler a obra de Freud pelas lentes da filosofia, deixando de lado a prática já incorporada pelos analistas ou pela literatura posterior à Freud. O filósofo francês se perguntará nesta obra sobre o que significa interpretar na psicanálise; que tipo de autocompreensão resulta dessa interpretação; e, se a interpretação que Freud faz da cultura é a “correta”, se ela exclui, por consequência, todas as outras ou, em havendo lugar para outras interpretações, como não cair no ecletismo.

Depois, em *O conflito das interpretações*, uma coletânea de ensaios cuja primeira edição foi publicada em 1969, o filósofo francês abordará sua visão do “enxerto do problema hermenêutico sobre o método fenomenológico” (RICOEUR, 1978, p. 7). Ele percorrerá o caminho para embasar sua tese passando pela questão do estruturalismo, retomando alguns pontos sobre a interpretação psicanalítica, estudando a simbologia do mal e adentrando a questão da interpretação da fé.

A obra *A metáfora viva* (RICOEUR, 2000) é fruto de um seminário realizado por Paul Ricoeur na Universidade de Toronto durante o outono de 1971. Partindo do conceito de metáfora, desde a retórica e a poética aristotélicas, aplicado à palavra, passando pela frase até o discurso, o autor desenvolve a transcendência desta noção e sua capacidade de redescrever a realidade. Nas palavras de Costa (1991, p. 8), “[a]qui se descobrem os problemas comuns à narrativa e à metáfora: para além das diferenças tradicionais existe uma comum pertença ao discurso, não apenas como estruturado mas também como estruturante da realidade a que se refere ou, talvez melhor, que revela”.

Em *Do texto à ação*, uma coletânea de ensaios produzidos entre as décadas de 1970 e 1980, considerada por Ricoeur como a continuação ou o segundo volume de *O conflito das interpretações*, o filósofo francês desenvolverá as implicações de sua “teoria geral da interpretação” para uma filosofia da ação. No prefácio da obra, ele descreve o plano geral dos

¹²³ Apesar de 1961 ser o ano em que as palestras que formam esta obra terem sido apresentadas, a tradução para o inglês e a publicação do conteúdo só foram possíveis 9 anos depois, por isso a diferença de datas.

capítulos e sua ligação com os temas discutidos em *A metáfora viva* e *Tempo e narrativa* (da qual falaremos pormenorizadamente a seguir). Seu objetivo final é, nem tanto defender a legitimidade da hermenêutica filosófica como campo de estudo, mas sim fazer hermenêutica, tendo como direção “a reinscrição progressiva da teoria do texto na teoria da acção” (RICOEUR, 1991, p. 18).

Essa teoria do texto aplicada à ação encontrará seu pleno desenvolvimento em *O si-mesmo como outro*, de 1986. Nela, Paul Ricoeur se volta para a questão da identidade narrativa, deixada sem desenvolvimento em sua obra *Tempo e narrativa*, publicada três anos antes. Em *O si-mesmo como outro*, o filósofo francês vai se voltar para a filosofia do sujeito e desenvolver sua própria concepção de sujeito: a dialética entre a identidade-idem e a identidade-ipse. Essa dialética se dá através da identidade narrativa e extrapola os limites do texto, tendo implicações éticas e práticas (RICOEUR, 2014).

Assim, como não é o objetivo desse trabalho desenvolver todos os aspectos da hermenêutica ricoeuriana, recortamos da vasta obra do filósofo aquela que lida com as principais questões entre interpretação e ficção. Esta obra é *Tempo e narrativa*, publicada entre 1983 e 1985, que, de acordo com o próprio Ricoeur, é obra gêmea de *A metáfora viva*. Enquanto esta obra em um único volume lidava com a teoria das figuras de linguagem até chegar ao texto ou discurso como metáfora – aquilo que fala de algo para além de si –, nos três volumes de *Tempo e narrativa* é a intriga que fará referência a algo além de si, articulada num texto. Para o filósofo francês, o microcosmo da metáfora se torna um macrocosmo na narrativa. Vejamos:

Com a narrativa, a inovação semântica consiste na invenção de uma intriga que, também ela, é uma obra de síntese: pela virtude da intriga, objetivos, causas, acasos são reunidos sob a unidade temporal de uma ação total e completa. É essa *síntese do heterogêneo* que aproxima a narrativa da metáfora. Em ambos os casos, algo novo – algo ainda não dito, algo inédito – surge na linguagem: aqui, a metáfora *viva*, isto é, uma nova pertinência na predicação, ali, uma intriga *inventada*, isto é, uma nova congruência no agenciamento dos incidentes (RICOEUR, 2010a, p. 1-2, grifo do autor).

Este é o primeiro aspecto importante para a compreensão da narrativa de *Além do planeta silencioso*, objeto de nosso estudo. Se nossa hipótese estiver correta, a história de Ransom em Malacandra não é simplesmente a fábula de como um ser humano passou algum tempo num planeta desconhecido e como foi seu contato com os seres extraterrestres. Para além disso, a intriga em que Ransom se envolve fala também de um outro assunto – a perspectiva de C. S. Lewis sobre o problema do mal. É isso que buscamos discernir nas aventuras de Ransom.

Para estabelecer um modelo teórico, essa hermenêutica literária mencionada anteriormente, trazemos à tona dois aspectos da hermenêutica ricoeuriana, conforme discutidas principalmente em *Tempo e narrativa*, que nos ajudarão a abordar nosso objeto de estudo. O primeiro ponto tem de ver com a perspectiva teórica da qual abordaremos o livro *Além do planeta silencioso*: a tríplice *mimesis*, no contexto das aporias do tempo em Agostinho e da resposta poética de Aristóteles¹²⁴.

A tríplice *mimesis* ricoeuriana propõe um trajeto para a interpretação da narrativa, no nosso caso específico, da narrativa ficcional. Cada estágio da *mimesis* equivale a uma leitura do texto, que por sua vez se iguala às três atividades hermenêuticas: compreender, explicar e aplicar. Numa primeira leitura, a ênfase está na compreensão, em como o texto está prefigurado; esta leitura familiariza o leitor com a obra. A segunda leitura é mais profunda; ela pede pela explicação dos temas e do sentido profundo do texto que não foram completamente compreendidos na primeira leitura. Nesse estágio, especial atenção é dada a configuração do texto, como o *mythos* (discutido mais adiante) foi encadeado na narrativa. Por fim, na terceira leitura, no processo de refiguração, há o confronto entre o mundo do leitor e o mundo do texto; acontece a intersecção entre a ficção e a realidade. É esse trajeto que, com base no aporte teórico da hermenêutica literária, percorreremos para a interpretação da ficção de Lewis (RICOEUR, 2010b, p. 298-304).

O segundo aspecto, também de ordem teórica, nos ajudará a diferenciar a ficção da narrativa histórica, analisando seus pontos divergentes e convergentes, especialmente a questão da realidade do passado e a realidade da ficção. Uma vez que nosso objeto de estudo, a obra *Além do planeta silencioso*, pode ser classificado como ficção científica (LOBDELL, 2004, p. 2), é importante ressaltar, com base na teoria de Ricoeur, onde estão os limites entre a narrativa ficcional e a histórica e quais as implicações deles para a interpretação da literatura. Por fim, nossa meta é estabelecer de que maneira a obra ficcional avança para o campo prático, para o mundo real, visando o resultado ético do empreendimento literário.

Deve-se lembrar que a obra *Tempo e narrativa* não tem como ponto de partida a discussão das controvérsias em torno da hermenêutica filosófica em si ou, como dito anteriormente, da teoria literária. Seu ponto de partida são as aporias, os problemas, do tempo, da temporalidade. Contudo, para chegar ao limite dessas aporias e propor uma solução poética, Ricoeur aproxima

¹²⁴ Aristóteles (384-322 a. C.), filósofo grego, discípulo de Platão, autor, entre outras obras, de *Retórica*, *Ética a Nicômaco*, *Física* e *Metafísica*.

a proposta de Agostinho no Livro XI de suas *Confissões* do tratado sobre tragédia de Aristóteles, *Poética*. Assim, para tratar do problema que está em suas mãos, Paul Ricoeur busca um meio de intermediar a discussão pelos recursos que encontra nos conceitos de *mythos*, *mimesis* e *kátharsis*, conceitos esses utilizados na interpretação das narrativas.

Vale ressaltar aqui que toda a discussão sobre o tempo e a narrativa que doravante trazemos à tona é feita a partir da perspectiva de Ricoeur. Não é propósito desse estudo criticar as posições tomadas pelo filósofo francês, nem mesmo comparar diferentes abordagens ou interpretações dos autores que ele utiliza. Tudo o que for dito de Agostinho e Aristóteles, os principais autores sobre os quais Paul Ricoeur se debruça para desenvolver sua hermenêutica, deve ser entendido como ponto de vista do filósofo francês sobre esses autores.

Ricoeur (2010a, p. 10) explica sua escolha dos dois autores, Agostinho e Aristóteles, e suas respectivas obras da seguinte maneira: ambas exploram o problema da relação entre tempo e narrativa de maneira independente uma da outra, pertencendo mesmo a universos culturais completamente diferentes e tendo, cada um, preocupações diversas entre si. Ao passo que Agostinho indaga pelo tempo sem atrelar sua meditação à sua autobiografia nos primeiros nove capítulos de *Confissões*, Aristóteles desenvolve sua teoria interpretativa sem se ater ao aspecto temporal, o qual o filósofo grego abordará separadamente em outra obra.

De acordo com Gentil (2010, p. XII), *Tempo e narrativa* está no meio do caminho entre os estudos da linguagem, especialmente tratados no livro *A metáfora viva*, e os estudos sobre a ação, desenvolvidos em *O si-mesmo como um outro*. Deve-se reconhecer, nas palavras do autor, “que os temas não permaneceram assim estanques e não podem ser fixados em um só período de sua produção, sendo tal nomeação mais uma questão de ênfase, de foco principal” (GENTIL, 2010, p. XII). Assim, não nos deteremos nas discussões e descobertas de Paul Ricoeur quanto às aporias da temporalidade, a não ser ao ponto em que isso seja necessário para compreender como o autor articula o papel da narrativa. Nosso foco é a compreensão ricoeuriana da narrativa, dado nosso objeto de estudo.

Para Ricoeur (2010a, p. 9), a relação íntima entre tempo e narrativa está no fato de que o tempo só se torna humano, ou, até mesmo, compreensível à mente humana, quando ele é narrado. Inversamente, a narrativa sempre se articula temporalmente, retomando os traços da experiência temporal humana. Enquanto o filósofo francês lida com estas questões, ele descortinará seu entendimento de como funciona a hermenêutica literária e ao deslindarmos

seus aportes, teremos condições de desenvolver uma proposta para a interpretação da narrativa ficcional que temos como foco neste trabalho.

Assim, tendo estabelecido as razões para a escolha de *Tempo e narrativa* como referencial metodológico para a interpretação do nosso objeto de estudo, a próxima parte deste capítulo é nossa tentativa de compreender o conceito de *mimesis* conforme articulado por Paul Ricoeur. Veremos como ele inicia com as aporias do tempo discutidas por Agostinho e como ele vê na obra aristotélica a resposta poética para tais questões. Ao final, depois de nos determos nas divergências e convergências da história e da ficção, esboçamos um modelo interpretativo, a partir de *Tempo e narrativa*, para a compreensão de *Além do planeta silencioso*.

4.1 O conceito de *mimesis* em *Tempo e narrativa*

Para articular seu conceito de *mimesis*, Ricoeur parte do problema do tempo conforme discutida por Agostinho no Livro XI de suas *Confissões*¹²⁵. O filósofo francês encontrará nos conceitos de *distentio animi* e *intentio animi* do filósofo medieval a tensão que surge de se pensar no tempo, para os quais o conceito de *mimesis* em Aristóteles é a réplica. Nesta primeira seção, nos debruçamos sobre como Paul Ricoeur compreendeu os conceitos de *distentio animi* e *intentio animi* a partir das *Confissões*. Em seguida, procuramos demonstrar como a visão de Ricoeur sobre a *Poética* o ajuda a responder às inquietações que vêm à tona pelos dois conceitos de Agostinho. Por fim, mostramos o conceito de *mimesis* no pensamento do filósofo francês e como podemos abstrair um modelo teórico para a interpretação da narrativa ficcional, no nosso caso, da obra de C. S. Lewis, *Além do planeta silencioso*.

4.1.1 A aporia do tempo em Agostinho

Por que utilizar-se da *Poética* de Aristóteles para seu projeto de compreender o tempo a partir das discussões de Agostinho? Paul Ricoeur apresenta dois motivos. O primeiro é que no conceito de *mythos* (intriga) o autor encontrou a “réplica invertida” do conceito de *distentio animi* de Agostinho (RICOEUR, 2010a, p. 56). Como leitor do filósofo medieval, Ricoeur

¹²⁵ De acordo com a nota no texto e a referência bibliográfica no terceiro volume de *Tempo e narrativa*, Ricoeur (2010b, p. 467-488) se utilizou da tradução francesa das *Confissões* de Agostinho feita por E. Tréhorel e G. Bouissou, publicado em 1962, com notas introdutórias de A. Descleé, que foi baseada no texto fixado por M. Skutella em 1938 e publicado pela editora Teubner.

encontrará nesse conceito e seu paralelo, o *intentio animi*, o lugar onde se instaura a aporia do tempo para Agostinho.

As noções de *distentio animi* e *intentio animi* vêm à tona por causa do incômodo que invade a mente de Agostinho, qual seja, a medida do tempo, inserida numa problemática ainda maior – a do ser ou do não ser do tempo. O autor latino se debate diante do fato de que se pode falar *sobre* o tempo, mas não explicá-lo. É nesse contexto que surge a emblemática pergunta: “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei” (AGOSTINHO, 2011, p. 274). Pode-se falar do ser do tempo, mas ele não pode ser visto, tocado, manipulado – ele é fugaz: “*como* pode o tempo ser, se o passado já não é, se o futuro ainda não é e se o presente não é sempre?” (RICOEUR, 2010a, p. 16, grifo do autor).

Essa inquietude com relação ao tempo transparece em *Além do planeta silencioso*, obra sob nosso escrutínio. Nos dois momentos em que o tempo está relacionado com o planeta Terra, no início e no fim da narrativa, há uma tentativa de relacioná-lo ao tempo cósmico, cronológico. Contudo, enquanto Ransom perambula por Malacandra, ele tem pouca noção do tempo. Deslocado para um ambiente completamente diferente do seu, o tempo terá uma sensação diferente para o personagem.

É importante lembrar que “não há em Agostinho fenomenologia pura do tempo, a reflexão acerca do tempo é inseparável da operação argumentativa, o que justifica o caráter aporético em que desemboca a tentativa de entendimento e explicação da experiência temporal” (SOARES, 2013, p. 31). Em outras palavras, o filósofo medieval não trata da problemática do tempo a partir simplesmente dos fatos sobre o tempo, mas pela via da argumentação, até certo ponto apologetica.

Resumindo a solução de Agostinho para a aporia do ser do tempo, o filósofo medieval deslocará o problema não para um momento, para que se possa medir passado, presente e futuro, mas para um lugar – a memória. Em suas próprias palavras, ele diz:

Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras (AGOSTINHO, 2011, p. 280).

Para Paul Ricoeur, esta solução é elegante, contudo, trabalhosa. E ao final, ela ainda não está garantida enquanto Agostinho não resolver a questão da medida do tempo. Isso acontece

porque estes tempos não podem depender do movimento. Nas palavras de Ricoeur (2010a, p. 26): “A inerência do tempo à alma só adquire todo seu sentido depois de eliminada por via argumentativa qualquer tese que ponha o tempo na dependência do movimento físico”.

Como Agostinho argumentou isso? Em primeiro lugar, ele indagará por que só o movimento dos astros se configura em tempo. Outros corpos móveis poderiam também ser a medida do tempo. Depois, se hipoteticamente o movimento dos astros parasse e outros movimentos continuassem, outra coisa precisaria ser colocada para medir o tempo. Em seguida, apelando para a narrativa bíblica do Gênesis, Agostinho argumenta que os luzeiros foram colocados onde estão para marcar o tempo, não para ser o tempo. Por fim, o autor latino se pergunta o que ocorreria se o tempo que o sol leva para fazer o seu circuito no céu fosse encurtado: o dia não poderia mais ser medido por seu movimento. Ricoeur (2010a, p. 29) comenta: “Somente Agostinho ousa admitir que se possa falar de espaço de tempo – um dia, uma hora – sem referência cosmológica. A noção de *distentio animi* servirá precisamente de substituto para esse suporte cosmológico do espaço de tempo”.

Depois de toda essa argumentação, na qual se dissocia o tempo de seu aspecto cosmológico, Agostinho declarará: “Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão *distensão*; mas de que coisa, ignoro. Seria para admirar que não fosse a da própria alma” (AGOSTINHO, 2011, p. 286, grifo do autor). Se a medida do tempo se dá por comparação e se nenhum movimento físico é fixo, o que sobra é que o tempo é uma *distensão* da alma. Resta agora para o autor latino unir o conceito do triplo presente com essa noção, a do *distentio animi*.

Agostinho retoma sua asserção de que o tempo é medido apenas quando passa. Ele precisa demonstrar que é possível medir os tempos no momento em que passam, depois que cessaram e antes de passarem. O exemplo máximo dado pelo autor latino é o do canto. Citamos, como Paul Ricoeur o faz, todo o parágrafo do autor latino em que este exemplo é dado:

Vou recitar um hino que aprendi de cor. Antes de principiar, a minha expectativa estende-se a todo ele. Porém, logo que o começar, a minha memória dilata-se, colhendo tudo o que passa de expectativa para o pretérito. A vida deste meu ato divide-se em *memória*, por causa do que já recitei, e em *expectativa*, por causa do que hei de recitar. A minha atenção está presente e por ela passa o que era futuro para se tornar pretérito. Quanto mais o hino se aproxima do fim, tanto mais a memória se alonga e a expectativa se abrevia, até que esta fica totalmente consumida, quando a ação, já toda acabada, passar inteiramente para o domínio da memória (AGOSTINHO, 2011, p. 289, grifo do autor).

Na concepção de Ricoeur, o que esta passagem do Livro XI das *Confissões* faz é mostrar a dialética entre a memória, a atenção e a expectativa. Antes de iniciar o canto, tenho toda a expectativa de seu término, mas nenhuma memória. A alma está distendida para o futuro. Quando eu começo o canto, a atenção me concentra no presente e a alma se dilata para frente, para a expectativa, que vai minguando, diminuindo enquanto as palavras são ditas, e para trás, com a memória aumentando, distendendo-se. Nas palavras do filósofo francês,

A *distentio* não é, então, nada mais que a falha, a não coincidência das três modalidades da ação. [...] Não se trata apenas de três atos que não coincidem, é a atividade e a passividade que se contrariam, para não falar da discordância entre as duas passividades, uma vinculada à expectativa, a outra à memória. Portanto, quanto mais o espírito se faz *intentio*, mais sofre *distentio* (RICOEUR, 2010a, p. 38).

Segundo Soares (2013, p. 35), Paul Ricoeur entende a discussão da aporia do tempo em Agostinho em seu contraste com a eternidade. Contudo, a eternidade como conceito na meditação agostiniana tem três funções: coloca o conceito de tempo contra uma ideia-limite que oferece o contraste entre o que o tempo é e o que ele não é; aprofunda a noção de *distentio* no horizonte da existência; e se volta sobre essa experiência existencial como estando em busca da eternidade.

Como toda essa discussão sobre a aporia do tempo em Agostinho se relaciona com a abordagem poética da tragédia feita por Aristóteles? Se efetivamente conseguimos seguir a leitura que Ricoeur faz deste filósofo medieval, podemos colocar esta questão nestas palavras: a alma tenta fazer sentido do tempo (*intentio*), mas quanto mais ela tenta, menos ela consegue fazer sentido dele (*distentio*). Paul Ricoeur (2010a, p. 48), mostrando o contraste que Agostinho tenta fazer entre a eternidade e o tempo, chama essa tentativa de sentido de “experiência psicológica da *distentio animi*”, ou seja, é a percepção que temos do tempo que nos incomoda. Nós queremos a *intentio animi*, a perenidade, mas nessa busca, nos deparamos com a *distentio animi*. Nas palavras de Soares (2013, p. 105-106):

Ao tempo aparecem associadas as ideias de ruína, de insatisfação, de dispersão, de indignação, de agonia, de caminhada para a morte, de doença, de fragilidade, de guerra, de lágrimas, de envelhecimento, esterilidade, tribulação, exílio, errância, nostalgia, desejo, cegueira, obscuridade. Todos estes predicados surgem com um reverso positivo, que é a eternidade, lugar de recolhimento, de plenitude viva, do estar em casa, de luz.

Em suma, a experiência do tempo, conforme as discussões de Agostinho filtradas pela leitura ricoeuriana, trazem a angústia da finitude, do disperso, daquilo que não pode ser

unificado, estabilizado. É nesse contexto que Ricoeur aborda a *Poética* de Aristóteles como a resposta a essa experiência psicológica, fenomenológica, do tempo.

Tendo esse cenário das meditações agostinianas sobre o tempo, conforme compreendidas por Paul Ricoeur, estamos em condições de adentrar a relação que o filósofo francês faz da *Poética* de Aristóteles. Veremos que, ao que parece, na visão de Ricoeur a *intentio animi* de Agostinho é alcançada pela *mimesis* aristotélica, já transformada num conceito mais abrangente pelas elaborações do filósofo francês.

4.1.2 A réplica poética de Aristóteles

O conceito de *mimesis*, que na *Poética*¹²⁶ de Aristóteles tende a confundir-se com *mythos*, tem um papel fundamental para a discussão de Ricoeur sobre o tempo e para nossa interpretação da narrativa ficcional. O filósofo francês decomporá a *mimesis* aristotélica em três momentos, que corresponderão a três estágios na interpretação da narrativa. O autor, num primeiro momento, ligará esta discussão com sua tentativa de resolução poética à aporia do tempo. Contudo, ela se transforma num trajeto a ser percorrido para uma leitura aprofundada dos temas da ficção, em especial, do primeiro volume da *Trilogia cósmica* que será estudada neste trabalho.

Paul Ricoeur encontrou no conceito aristotélico de *mythos* a resposta, a “réplica invertida” como ele chama, do conceito de *distentio animi* de Agostinho. Enquanto o filósofo medieval só encontra discordância ao pensar no tempo, Aristóteles encontra a concordância no ato poético. Nesse trajeto, Ricoeur (2010a, p. 56) encontra a questão da atividade mimética (*mimesis*) e a questão da “imitação criativa da experiência temporal viva pelo viés da intriga”. Em outras palavras, o filósofo francês vai se embrenhar pela questão da articulação narrativa, conforme pensada por Aristóteles, na sua busca da resposta poética às aporias do tempo.

A investigação começa pelo estudo de dois conceitos aristotélicos: *mythos* e *mimesis*. Neste percurso, Paul Ricoeur vai expandir aspectos do conceito de *mythos* que Aristóteles, em sua articulação filosófica, restringiu. Por exemplo, para o filósofo grego, *historia* é o oposto de

¹²⁶ De acordo com as referências bibliográficas no terceiro volume de *Tempo e narrativa* (RICOEUR, 2010b, p. 467-488), há duas versões da *Poética* para as quais o filósofo francês apela em sua discussão. A primeira é o texto estabelecido e traduzido por J. Hardy, publicado no ano de 1969 em Paris, pela Les Belles Lettres. Contudo, é a segunda versão que é explicitamente indicada pelo autor (RICOEUR, 2010a, p. 59, n. 4) como fonte de sua leitura de Aristóteles: a tradução de Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot, publicada no ano de 1980 em Paris, pela Ed. du Seuil. Além disso, Ricoeur se diz devedor aos seguintes comentaristas (além dos próprios Dupont-Roc e Lallot): G. F. Else, na obra *Aristotle's Poetics: the argument*; D. W. Lucas, na obra *Aristotle. Poetics*; e O. B. Hardison e L. Golden, na obra *Aristotle's Poetics: a translation and commentary for students of literature*.

mythos, e mesmo a ideia de narrativa, chamada por ele de poesia diegética, é colocada em antagonismo com o drama. Ricoeur (2010a, p. 58) vai, a partir desse impulso inicial das ideias aristotélicas, desenvolver o conceito de *mythos* para que ele englobe tudo o que possa ser colocado sob a égide de narrativa, seja ela ficção ou história, seja ela poesia ou prosa, especialmente tendo em conta “outros exemplos [...] fornecidos seja pela narrativa moderna de ficção, o romance [...], seja pela história contemporânea, a história não narrativa”.

Ainda, de acordo com Soares (2013, p. 136), Paul Ricoeur

retoma o modelo aristotélico de tragédia com o intuito de o atualizar, isto é, construir a partir dele uma teoria narrativa atual, que permita elevar o *mythos*, entendido como atividade configuradora, à categoria de um metagênero que englobe, para além do drama, a epopeia e a história ou, por outras palavras, a narração ficcional e a narração histórica. Isto implica o alargamento do *mythos* aristotélico, que privilegia o drama em detrimento de outras artes miméticas, a uma narrativa mais abrangente e eclética, onde caibam gêneros literários como o romance e a novela, inexistentes na Grécia Antiga.

Aqui está o aporte pelo qual podemos nos utilizar da hermenêutica ricoeuriana para a interpretação de *Além do planeta silencioso*. Enquanto uma visão literalista do conceito de *mythos* restringiria a noção de *mimesis* apenas àquilo que Aristóteles chama de tragédia, Ricoeur amplia o conceito para que ele englobe as narrativas que vieram depois do filósofo grego. Neste sentido, o primeiro livro da *Trilogia cósmica*, que não se encaixaria na classificação de tragédia grega clássica, mas sim na família da novela ou romance de ficção científica moderno, pode ser estudado à luz do conceito de *mimesis* ricoeuriana.

Com relação ao termo *mimesis*, a preocupação de Ricoeur é demonstrar que o conceito tem em vista mais uma operação, um processo, a “atividade mimética”, do que algo estagnado, fixo. Além disso, este aspecto da articulação aristotélica precisa ser bem desenvolvido para que se possa ajudar a resolver o que o filósofo francês chama de “*referência cruzada* – cruzada na experiência temporal viva – da narrativa de ficção e da narrativa histórica” (2010a, p. 58, grifo do autor).

Na leitura de Paul Ricoeur, o conceito abrangente da *Poética*, porém sem definição formal, é o de *mimesis*. Nos seus usos contextuais, o termo tem o sentido de imitação ou representação da ação. Ao mesmo tempo, o *mythos* parece ser um vocábulo quase idêntico à *mimesis*. A partir daqui tentamos entender como Ricoeur diferencia *mythos* de *mimesis* e como ele relaciona os dois conceitos.

De acordo com o filósofo francês, a melhor tradução para *mythos* é intriga, no sentido do *plot* da língua inglesa. É o agenciamento dos fatos, a composição da ação. Para ele: “A imitação

ou a representação é uma atividade mimética na medida em que produz algo, ou seja, precisamente o agenciamento dos fatos pela composição da intriga” (RICOEUR, 2010a, p. 61). Por causa desse seu entendimento do termo, ao longo da discussão, Ricoeur reservará os termos *mythos* e *mimesis* para dois conceitos diferentes, apesar de correlacionados.

Para Paul Ricoeur (2010a, p. 68-75), é na teoria do *mythos* que ele encontra o ponto de partida para sua própria teoria da composição narrativa. De acordo com o autor, *mythos* encerra em sua definição como agenciamento dos fatos a ideia de concordância. E isso se dá por três características: completude¹²⁷, totalidade e extensão apropriada.

Central para a discussão de Ricoeur é a noção de todo, de totalidade. Aristóteles (1993, p. 47) dizia que o

“Todo” é aquilo que tem princípio, meio e fim. “Princípio” é o que não contém em si mesmo o que quer que siga necessariamente outra coisa, e que, pelo contrário, tem depois de si algo com que está ou estará necessariamente unido. “Fim”, ao invés, é o que naturalmente sucede a outra coisa, por necessidade ou porque assim acontece na maioria dos casos, e que, depois de si, nada tem. “Meio” é o que está depois de alguma coisa e tem outra depois de si.

Dessa maneira, algo só pode ter essas características (começo, meio e fim) em virtude de seu arranjo poético. Na narrativa, algo tem começo, não porque não haja nada antes, mas porque não há necessidade de que exista. O fim, por probabilidade ou necessidade, chega depois de todas as coisas. O “meio” é a única parte do todo que é definido por simples sucessão. A conclusão é que

[...] a ênfase está colocada na ausência de acaso e na conformidade às exigências da necessidade ou de probabilidade que regem a sucessão. Ora, se a sucessão pode, assim, estar subordinada a uma conexão lógica qualquer é porque as ideias de começo, meio e fim não são extraídas da experiência: não são aspectos da ação efetiva, mas efeitos do ordenamento do poema (RICOEUR, 2010a, p. 70).

Esse efeito de ordenação pode ser visto também no aspecto da extensão. O *mythos*, a intriga, limita a ação e lhe dá um contorno. Ricoeur (2010a, p. 70-71) explica esse aspecto necessário da seguinte maneira:

É certo que esta extensão só pode ser temporal: a reviravolta leva tempo. Mas é o tempo da obra, não o tempo dos acontecimentos do mundo: o caráter de necessidade se aplica a acontecimentos que a intriga torna contíguos [...]. Os

¹²⁷ Este conceito, o de completude, ao que parece, é discutido pelo autor juntamente com o conceito de totalidade, uma vez que não há indicação no texto de quaisquer comentários sobre esse aspecto como se dá com os outros dois, totalidade e extensão apropriada.

tempos vazios estão excluídos do cômputo. Ninguém pergunta o que o herói fez entre dois acontecimentos que na vida estariam separados.

Em nenhum momento, porém, Aristóteles tem em mente a temporalidade. Para o filósofo grego, segundo Ricoeur, há dois tipos de unidade: a unidade temporal e a unidade dramática. A primeira diz respeito ao fato de os acontecimentos de uma história acontecerem dentro de um determinado período; a segunda, caracteriza uma ação unificada, “una”, que é levada à sua finalização, com início, meio e fim. Isso não significa que várias ações dentro de um período de tempo se tornem, por si sós, uma ação unificada. De acordo com o filósofo francês, “[e]sses comentários confirmam que Aristóteles não demonstra nenhum interesse pela construção do tempo que possa estar implicada na construção da intriga” (RICOEUR, 2010a, p. 71). Isso é importante para Paul Ricoeur, porque ele entende que Aristóteles lida com a narrativa e não com o tempo, ou melhor, com as aporias do tempo.

A intriga tem uma lógica própria que não está atrelada a lógica cronológica. Os personagens agem, mas não efetiva ou eticamente, senão de maneira inventiva, poética. Aqui entra em jogo a noção de inteligência mimética ou mítica – no sentido que Ricoeur entende estes termos em Aristóteles. Para o filósofo grego, ao contemplar uma imagem, sentimos o prazer mimético porque aprendemos algo. Ricoeur (2010a, p. 72) comenta: “Aprender, concluir, reconhecer a forma: é esse o esqueleto inteligível do prazer da imitação (ou representação)”. Ou, nas palavras de Soares (2013, p. 150), “a aprendizagem gera prazer e o prazer adveniente do reconhecimento gera aprendizagem”.

Aqui encontramos mais um aporte importante para a interpretação da narrativa ficcional, especialmente nosso objeto de estudo, a obra de C. S. Lewis. Uma narrativa, de maneira especial a narrativa de ficção, visa ensinar algo através do *mythos*, da intriga. Há uma identificação (ou uma não identificação) entre o leitor e os personagens e suas ações na história. Nesse processo mimético, o leitor aprende algo, é ensinado pela história, e isso gera a *kátharsis* (discutida mais adiante neste trabalho). Ao acompanharmos Ransom em seu perambular por Malacandra, estamos envolvidos numa atividade mimética que visa mostrar um ponto de vista com relação a um determinado assunto¹²⁸, no nosso caso, o problema do mal.

E nesse ponto, de acordo com Paul Ricoeur, Aristóteles fará a diferença entre a função do cronista histórico e do narrador poético, uma diferença que não se encontra na forma (poesia

¹²⁸ Isso não quer dizer que esta narrativa ou quaisquer narrativas toquem ou falem apenas de um tema. O que é ressaltado aqui é o fato de que a narrativa ensina algo.

ou prosa) com que escrevem: o primeiro diz o que aconteceu; o segundo o que poderia ter acontecido. Dessa maneira, para o filósofo grego, a poesia tinha de ver com o geral, com o universal do mundo filosófico, enquanto a história tinha de ver com o particular. Isso, para Ricoeur (2010a, p. 73), é implicado do conceito da intriga: “[É] a intriga que deve ser típica. Compreende-se mais uma vez por que a ação prima sobre os personagens: é a universalização da intriga que universaliza os personagens, mesmo quando eles conservam um nome próprio. Donde o preceito: primeiro conceber a intriga, em seguida dar nomes”.

Assim, Aristóteles não era contra a necessidade dos episódios numa obra. Mas ele diferenciava entre a intriga una e a intriga em episódios. Neste último caso, os episódios são colocados um após o outro sem, contudo, um encadeamento, uma conexão causal entre eles. O que o filósofo grego quer é uma intriga una, em que os acontecimentos ocorrem um por causa do outro. De acordo com Ricoeur (2010a, p. 74), “[u]ma característica da *mimesis* seria visar no *mythos*, não seu caráter de fábula, mas seu caráter de coerência”.

Isso é importante porque o que está em jogo não é a facticidade do *mythos*, da intriga, mas sua coerência interna. Levando em conta nosso objeto de estudo, o que se quer ver na obra é sua lógica interna, sua articulação coerente dos fatos e das ações dos personagens, sem discutir a possibilidade de existirem, por exemplo, as três raças malacandrianas descritas por C. S. Lewis em *Além do planeta silencioso*. O que se espera é que os personagens e a história funcionem dentro da lógica interna construída pela obra.

Neste ponto o filósofo francês mostra como o conceito de *mythos* é importante para toda a sua discussão do tempo com a qual ele está primariamente engajado. A função do *mythos*, segundo a leitura ricoeuriana da *Poética*, é tornar compreensível aquilo que, de outra maneira, seria disperso, acidental. É nisso, elaborado em outras partes de *Tempo e narrativa*, que consiste a resposta poética da aporia do tempo, como se verá oportunamente.

De acordo com Paul Ricoeur (2010a, p. 75), “[o] modelo trágico não é puramente um modelo de concordância, e sim de concordância discordante. É isso que permite confrontá-lo com a *distentio animi*”. Com essas palavras, o filósofo francês vai discutir, ainda que tangencialmente, o conceito de *kátharsis*. Esse efeito final do *mythos*, da intriga, qualquer que seja, acontece por causa da intriga. Mas ela tem de cumprir o seu papel de trazer concordância àquilo que, sem a composição, sem o agenciamento, seriam apenas episódios colocados um após o outro. Mesmo na reviravolta, onde um evento narrativo coloca, por assim dizer, de cabeça para baixo todo o desenvolvimento da história, a intriga mantém unidos todos os

eventos. Os incidentes podem parecer não ter qualquer relação entre si, mas o *mythos* os torna verossímeis e necessários.

Em resumo, com relação ao conceito de *mythos*, pode-se dizer que, em primeiro lugar, Ricoeur expande a abrangência do termo para que ele englobe outros gêneros narrativos que não poderiam ser contemplados por Aristóteles da maneira como ele o articulou na *Poética*. Depois, na hermenêutica ricoeuriana, *mythos* transforma-se no conceito de intriga, o que é igual ao agenciamento, à organização, dos fatos dentro da narrativa. A intriga tem duas características básicas: a totalidade, ou seja, a propriedade de possuir um início, um meio e um fim, resultado do arranjo poético; e a extensão, isto é, o número de episódios narrados de tal maneira que a intriga seja vista como um todo. Por fim, e por causa dessas características, a intriga toma fatos, os episódios, que, de outra maneira, estariam isolados e os ordena num todo coeso e verossímil.

A intriga de *Além do planeta silencioso* pode ser resumida numa frase: é a história da viagem de um homem ao planeta Malacandra. Essa é a ação una. Ela é composta de uma série de episódios, os capítulos da obra, que mimetizam como um determinado homem, no caso Ransom, lidaria com o fato de fazer uma viagem para outro planeta e as possíveis aventuras que viveria. O conceito de *mimesis* de Paul Ricoeur, que veremos a seguir, é o que dará o suporte teórico para compreender e analisar o que é que está sendo representado, mimetizado, pelas ações do personagem principal da história.

Assim, depois de termos visto o conceito de *mythos*, passamos brevemente para o outro termo importante para Paul Ricoeur, em sua leitura da *Poética*: a noção de *mimesis*. Enquanto Aristóteles aproxima os dois termos uma vez que *mythos*, a intriga, o agenciamento dos fatos, imita os acontecimentos reais, e *mimesis* é essa imitação ou representação da ação, o filósofo francês os emprega para dois conceitos diferentes. Ele insiste em que

[...] se continuarmos a traduzir *mimesis* por imitação, deveremos entender o contrário do decalque de um real preexistente e falar de imitação criativa. E, se traduzirmos *mimesis* por representação, não deveremos entender por essa palavra uma duplicação de presença, como ainda se poderia esperar da *mimesis* platônica, e sim o corte que abre o espaço de ficção. O artífice de palavras não produz coisas, produz apenas quase coisas, ele inventa o como-se (RICOEUR, 2010a, p. 81-82).

Assim, a *mimesis*, o que quer que seja, imita a vida, mas não é a própria vida. Isso será importante para sua solução poética da aporia do tempo, tanto quanto para nosso entendimento da obra literária de Lewis.

Aristóteles hierarquiza a *mimesis* sobre os personagens, chamando-a de *mimesis práxeos*, “representação da ação”. Mas a *práxis*, mesmo estando atrelada à *mimesis* pelo genitivo, como uma qualificação, possui dois domínios: o primeiro é o da vida real, na esfera da ética; o segundo são os recantos do imaginário, onde se insere a poética. Por isso, para Ricoeur (2010a, p. 82) “a *mimesis* não tem somente uma função de corte, mas também de ligação, que estabelece precisamente o estatuto de transposição ‘metafórica’ do campo prático pelo *mythos*”. É dentro deste contexto que Paul Ricoeur vai desenvolver sua noção da tríplice *mimesis*.

Até aqui vimos que *Tempo e narrativa* é a obra de Ricoeur que primariamente lida com a questão da narrativa, seja ela ficcional ou histórica. Observamos também que a obra gira em torno da relação entre as aporias do tempo e a narrativa, para as quais o filósofo francês buscará uma solução aproximando dois autores, Agostinho e Aristóteles. Como dito anteriormente, nossa preocupação não é discutir a proposta ricoeuriana para a solução da apreensão fenomenológica do tempo, mas sim, dado que ele propõe uma solução poética para esta questão, abstrair um modelo de interpretação, uma hermenêutica, para a compreensão da narrativa.

Depois de acompanharmos a maneira como o filósofo francês entende as aporias do tempo em Agostinho, nos voltamos para a visão ricoeuriana da *Poética* de Aristóteles. Enquanto Paul Ricoeur elabora uma solução poética para as questões levantadas pelo filósofo medieval, ele desenvolve uma visão sobre os conceitos aristotélicos de *mythos*, *mimesis* e *kátharsis*. O *mythos* transforma-se na intriga, como os fatos narrativos foram organizados de uma maneira coesa e lógica. A *mimesis* é a representação da ação, a imitação da vida. Ricoeur não se limita a diferenciar *mythos* de *mimesis*, mas vai além e propõe uma noção ampliada do conceito.

A seguir, buscamos entender a articulação de Ricoeur com relação ao conceito de *mimesis*. É a partir dessa discussão que teremos condições de abstrair um modelo interpretativo para *Além do planeta silencioso*. Depois do conceito de *mimesis*, ainda restará observarmos como Paul Ricoeur lida com os elementos convergentes e divergentes entre a narrativa histórica e a narrativa ficcional, o que tem implicações importantes para o último conceito de sua hermenêutica filosófica em *Tempo e narrativa*: a noção de *kátharsis*. Assim, passamos agora para a compreensão ricoeuriana de *mimesis*.

4.1.3 A síntese mimética de Ricoeur

No terceiro capítulo de *Tempo e narrativa*, Paul Ricoeur vai mediar suas leituras do Livro XI das *Confissões* de Agostinho com relação à aporia do tempo e sua interpretação da *Poética*

de Aristóteles com relação ao *mythos* e à *mimesis*. O filósofo francês decomporá a noção de *mimesis* em três momentos: *mimesis* I, *mimesis* II e *mimesis* III. Já na introdução da obra, ele ensaia um resumo do que ele desenvolverá nesta parte de sua obra. Em sua concepção, há três sentidos para o termo *mimesis*: uma pré-compreensão que se tem da ordem da ação, a incursão no reino ficcional e a nova configuração da pré-compreensão obtida através da ficção (RICOEUR, 2010a, p. 4).

Um dos pontos fundamentais na discussão ricoeuriana desses três momentos da *mimesis* é o papel mediador de *mimesis* II. É nesse momento que, pela composição poética, o mundo da composição é aberto e a obra literária obtém seu caráter de literariedade. É aqui que a interpretação é mais necessária pois, de acordo com Paul Ricoeur (2010a, p. 94-95) “é tarefa da hermenêutica reconstruir o conjunto das operações pelas quais uma obra se destaca do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada por um autor a um leitor que a recebe e assim muda seu agir”.

A essa altura, é importante lembrar que estamos extraindo essas características hermenêuticas das discussões de Ricoeur, mas o foco do autor é a solução poética da aporia do tempo. É por isso que, ao tentarmos fazer sentido do que ele entende pelos três momentos da *mimesis* e extrairmos os elementos que nos ajudarão na interpretação de nosso objeto de estudo, é imprescindível que não se esqueça que essa atividade é uma extrapolação, uma aplicação de suas descobertas no campo da fenomenologia do tempo para a compreensão de uma obra literária. Isso fica claro quando, logo no início de sua discussão sobre *mimesis* I, *mimesis* II e *mimesis* III, Paul Ricoeur (2010a, p. 95, grifo do autor) já adiantar a correlação que ele tem em mente deste tríplice conceito com a temporalidade: “*Seguimos, pois, o destino de um tempo prefigurado [mimesis I] a um tempo refigurado [mimesis III] pela mediação de um tempo configurado [mimesis II]*”.

Para introduzir o que entende por *mimesis* I, Ricoeur (2010a, p. 96) inicia destacando que a intriga tem como base uma pré-compreensão de como as coisas acontecem no mundo, com três características importantes: a noção da inteligibilidade das estruturas, os recursos simbólicos e seu caráter intrinsecamente temporal. Para ele, esta lista, apesar de não estar fechada, segue uma progressão que pode facilmente ser seguida. Na verdade, são estes três aspectos que, na visão do filósofo francês, definem a *mimesis* I.

O primeiro aspecto, o da inteligibilidade estrutural (RICOEUR, 2010a, p. 97-100), relaciona-se, para começar, com nossa habilidade de distinguir entre um simples movimento

físico da rede conceitual que define o que é ação. A ação, vista como algo significativo, possui: a) objetivos (tendo ele sido atingido ou não), b) motivos (a explicação da razão de uma ação); c) agentes (a quem é imputada a ação, o responsável); d) circunstâncias (o contexto, fora da esfera de controle dos agentes, nas quais estão circunscritas as ações); e) interações (uma vez que agir sempre se dá “com” outros); e f) desfecho (seja para o sucesso ou para o insucesso da ação). Estas características da ação respondem às perguntas básicas sobre “o quê”, “por quê”, “quem”, “como” e “com quem”. E a isso, Paul Ricoeur caracteriza como rede conceitual.

Esta rede conceitual está no domínio da compreensão prática. Ela se transpõe para a narrativa simultaneamente pela pressuposição e pela transformação. Pela pressuposição se entende que narrador e auditório tenham familiaridade com a rede conceitual que será mimetizada na narrativa. Pela transformação, a ordem que se espera na compreensão prática pode ser mudada para que a ação faça sentido dentro da narrativa. Isso acontece através do *mythos*, da intriga, do encadeamento ou encadeamento dos fatos.

O segundo aspecto de *mimesis* I, os recursos simbólicos ou a mediação simbólica, tem como base a capacidade de a ação ser articulada por meio de “signos, regras e normas”. Retomando o conceito de Cassirer¹²⁹, Ricoeur (2010a, p. 101) entende que “as formas simbólicas são processos culturais que articulam toda a experiência”. O que ele quer dizer com mediação simbólica é o fato de que os símbolos têm uma natureza cultural, muito antes de serem fixados autonomamente. O símbolo tem um aspecto imanente, implícito, que faz com que sua característica pública seja passível de ser decifrada pelos atores numa determinada sociedade.

Para que uma ação particular possa ser compreensível, ela precisa estar num sistema simbólico que fornece um contexto de descrição desse ato. Isso faz com que a ação tenha o que o filósofo francês chama de legibilidade. É por isso que as ações, elas mesmas, podem constituir-se num texto que, em si mesmo, contém as regras que possibilitam sua interpretação (RICOEUR, 2010a, p. 102-103).

Outro aspecto que se ressalta na utilização do conceito de símbolo é a noção de regra. As ações simbólicas funcionam como reguladoras da sociedade, entretecendo uma determinada ética que não é regida por códigos genéticos, mas por códigos culturais. É por isso que determinadas ações serão enaltecidas ou reprovadas numa dada escala de preferência moral.

¹²⁹ Ernst Cassirer (1874-1945), filósofo alemão, autor de *Linguagem e mito*.

Aqui introduz-se a noção de valor na medida em que as ações são comparadas e podem ser avaliadas como boas, ruins, melhores ou piores (RICOEUR, 2010a, p. 103-104).

Dessa maneira, Paul Ricoeur vincula já a este primeiro momento mimético uma implicação ética. Não há nenhum tipo de ação que não venha a ser caracterizada como boa ou má em função de algum tipo de hierarquia de valores. A ação nunca é eticamente neutra, mesmo quando isso não é a intenção do autor. O filósofo francês se pergunta: “a [suposta] neutralidade ética do artista não suprimiria uma das funções mais antigas da arte, a de construir um laboratório onde o artista realiza, por meio da ficção, uma experimentação com os valores?” (RICOEUR, 2010a, p. 105). Assim, o autor prepara o caminho, desde já, para o último momento, o da *mimesis* III e como ela afeta o mundo real eticamente.

O último e terceiro aspecto da *mimesis* I (RICOEUR, 2010a, p. 105-112), suas características temporais, está relacionado com as mediações simbólicas, vistas anteriormente, e, de acordo com o filósofo francês, podem funcionar como indutores da narrativa. Um intercruzamento entre as características temporais e as estruturais é que toda a rede conceitual tem nuances temporais. É importante notar que a ação pode se inserir em cada um dos três presentes propostos por Agostinho como solução para a aporia do tempo. Vejamos:

Presente do futuro? *Daqui por diante*, ou seja, a partir de agora, comprometo-me a fazer isso *amanhã*. Presente do passado? Tenho *agora* a intenção de fazer isso porque *acabei* de pensar que... Presente do presente? *Agora* faço isso porque *agora* posso fazê-lo: o presente efetivo do fazer atesta o presente potencial da capacidade de fazer e se constitui em presente do presente (RICOEUR, 2010a, p. 106).

Indo um passo além de Agostinho, a narrativa ordena a práxis cotidiana. Enquanto a alma é distendida (*distentio animi*), a história contada dá um sentido de *intentio*. Assim, a característica temporal da *mimesis* acaba induzindo a narrativa. Ricoeur (2010a, p. 106-107) encontra apoio para essa ideia na noção heideggeriana de que é no tempo que a ação é realizada. O mais importante é o fato de Heidegger, segundo Ricoeur, ter rompido com uma noção puramente linear do tempo, o que se coaduna com a noção do tempo na narrativa, que nem sempre é linear, contudo, continua marcado como antes, agora e depois.

Soares (2013, p. 200), citando Portocarrero, explica assim a característica temporal de *mimesis* I:

O poeta, sendo também agente temporal, encontra no campo da *práxis* uma ordenação implícita, uma forma primitiva de narratividade, constituída por um grupo de estruturas temporais e “pressupostos reguladores de relações que lhe permitem provocar a novidade e a emoção por meio da transgressão operada

pela novidade da fábula. Sem o seu enraizamento no seio de tais pressupostos a história não faria sentido pois não evocaria qualquer familiaridade com a nossa experiência quotidiana”.

É importante notar aqui duas coisas: primeiro, a característica temporal de *mimesis* I está no fato de que a narrativa é contada como um antes, um agora e um depois, ainda que não linearmente. Os episódios acontecem em sucessão e podem ser arranjados temporalmente, ainda que não na mesma lógica cronológica do senso comum. Depois, ainda que a familiaridade advinda da rede conceitual seja uma característica marcante da *mimesis* I, ela também abre espaço para a inovação, da transgressão do comum, operada pela história. As reviravoltas, a caracterização dos personagens, os motivos e as ações são, num primeiro momento, reconhecidos, mas podem ser transformados em algo novo pela intriga.

Paul Ricoeur (2010a, p. 112) resume seu conceito de *mimesis* I da seguinte maneira:

Percebe-se, em toda a sua riqueza, qual o sentido de *mimesis* I: imitar ou representar a ação é, em primeiro lugar, pré-compreender o que é o agir humano: sua semântica [estrutura], sua simbólica [mediação simbólica], sua temporalidade [características temporais]. É nessa pré-compreensão, comum ao poeta e a seu leitor, que se delineia a construção da intriga e, com ela, a mimética textual e literária.

Se conseguimos seguir a linha de raciocínio de Ricoeur quanto à sua noção de *mimesis* I, instrumentalmente o que podemos abstrair desse conceito que nos possa auxiliar na interpretação da narrativa de *Além do planeta silencioso*? Em primeiro lugar, é necessário identificar as ações da narrativa e suas propriedades (respondidas pelas perguntas “o quê”, “por quê”, “quem”, “como” e “com quem”). Assim, ao aplicarmos *mimesis* I, a primeira tarefa é identificar as ações da intriga e suas características.

Depois, é necessário identificar a mediação simbólica presente nas ações. Nesse sentido, procuramos identificar no texto a existência de alguma mediação simbólica nos lugares descritos, nos nomes e até mesmo nas ações dos personagens. Pode-se, neste momento, fazer alguma avaliação ética das ações com base numa hierarquia de valores, implícita ou explicitamente dada na própria narrativa.

Por fim, temos a noção temporal da *mimesis* I. Esse é o momento de identificar como a história é contada em relação ao tempo. As ações ocorrem linearmente ou há um novo arranjo temporal? De que maneira este arranjo contribui para a intriga? Há de se buscar a relação entre este arranjo temporal e a própria estrutura da narrativa, segundo a proposição de Ricoeur.

Tendo compreendido a noção de *mimesis* I, continuamos na exposição ricoeuriana sobre o segundo momento da *mimesis*. De acordo com o filósofo francês, *mimesis* II é o próprio reino da ficção, o lugar do *como-se*. Ricoeur (2010a, p. 112-114) opta por não usar o termo ficção aqui para não confundi-lo com o conceito que elaborará depois, usando-o como o vocábulo que designará a configuração narrativa que tem uma pretensão à verdade diferente da narrativa histórica; por isso, narrativa de ficção. O autor se concentra especialmente na função mediadora desse momento da *mimesis*.

Isso é de suma importância para a compreensão do nosso objeto de estudo, a saber, o livro *Além do planeta silencioso*. Depois dos passos preliminares de *mimesis* I, estaremos em condição de observar o desenvolvimento da narrativa dentro da própria história, dentro do mundo da ficção. É nesse momento que o mundo da obra (abordado com mais detalhes mais à frente) se descortina diante do leitor.

O que qualifica a intriga e, portanto, *mimesis* II, que para o filósofo francês são equacionados, como mediadora entre um momento pré-compreensivo e outro pós-compreensivo? Ricoeur (2010a, p. 114-116) aponta três características.

Em primeiro lugar, a intriga torna acontecimentos isolados numa história que pode ser vista como um todo. Isso pode acontecer por duas vias: o autor articula uma história de uma série de fatos aparentemente sem relação ou ele transforma uma série de episódios desconexos em uma narrativa coesa. Um acontecimento, na narrativa, não pode ser visto como algo isolado; ele tem de contribuir para o todo. Ao mesmo tempo, a organização dos fatos deve dar um sentido de totalidade à história, tornando-a inteligível.

Depois disso, a intriga integra partes completamente distintas entre si. Personagens, lugares, intenções, reações, circunstâncias adversas, surpresas – tudo isso é composto conjuntamente para formar uma história. Em outras palavras, ela traz a concordância no meio daquilo que, deixado por si mesmo, só traria discordância. A essência de *mimesis* II é essa: ela configura a narrativa.

Por fim, a intriga é a síntese do heterogêneo por suas características temporais próprias. A narrativa tem a capacidade de combinar duas dimensões do tempo: a cronológica e a não cronológica. A primeira dimensão tem de ver com o fato de que a história é feita de fatos, de episódios; a segunda é a capacidade de transformar esses episódios em uma história. Assim, a intriga compõe uma unidade da totalidade temporal. Paul Ricoeur (2010a, p. 116) explica:

Ao mediatizar os dois polos do acontecimento e da história, a composição da intriga dá ao paradoxo uma solução que é o próprio ato poético. Esse ato, sobre o qual acabamos de dizer que extrai uma figura de uma sucessão, revela-se para o ouvinte ou o leitor na capacidade que a história tem de ser acompanhada.

A conclusão da narrativa tem um papel importante nesse processo de tornar o que é episódico em um todo compreensível. Ela dá um ponto final para a história, ponto a partir do qual a narrativa pode ser vista como uma. O processo de compreensão, de entendimento, se dá quando se compreende como e por que os acontecimentos que foram arranjados pela intriga levaram a determinado desfecho. Para Ricoeur (2010a, p. 117), esse momento em que a narrativa é vista como um todo é crucial para a solução que ele propõe para o problema que ele está discutindo pelos três volumes de *Tempo e narrativa*: “É essa capacidade da história de ser acompanhada que constitui a solução poética do paradoxo de distensão-intenção. Que a história se deixe acompanhar converte o paradoxo em dialética viva”.

Antes de nos voltarmos para os dois aspectos complementares de *mimesis* II e como eles criam a ligação com *mimesis* III, nos voltamos para a questão da aplicação desse segundo aspecto da *mimesis* ricoeuriana à *Além do planeta silencioso*. Em primeiro lugar, deve haver um momento na obra, que Ricoeur chama de conclusão, onde a narrativa pode ser vista como um todo, quando a intriga tornou tudo aquilo que era heterogêneo, disperso, num todo coeso. Essa conclusão não necessariamente é o último capítulo da obra, mas aquele a partir do qual a intriga pode ser vista como um todo. É esse capítulo que procuramos no primeiro volume da *Trilogia cósmica* e no qual tentaremos dialogar com as categorias/aspectos do problema do mal que destacamos no segundo capítulo deste trabalho.

Para encerrar suas considerações sobre *mimesis* II, Paul Ricoeur se volta para dois aspectos complementares de sua mediação que formam a ponte entre o ela e o último momento, a *mimesis* III. O primeiro aspecto é o da esquematização. De acordo com o filósofo francês, há uma ligação entre o ato configurante (a intriga), conforme ele a abstraiu de sua leitura da *Poética*, e a imaginação produtiva, conceito oriundo do pensamento de Kant¹³⁰. Isso se dá porque ao configurar a ação, isso não acontece pela falta de regras; na verdade, o arranjo dos fatos cria regras. Além disso, ao ser composta a intriga, ela gera um nexos entre o tema da narrativa, a história vista como um todo, e o desenrolar dos episódios, personagens, lugares e reviravoltas que levam ao desfecho.

¹³⁰ Immanuel Kant (1724-1804), filósofo prussiano, autor de *Crítica da razão pura* e *Crítica da razão prática*.

O segundo aspecto que liga *mimesis* II a *mimesis* III é a tradicionalidade. A ideia é a de que há um repertório que é passado sucessivamente entre as gerações, mas que conserva sempre a capacidade de inovação – inovação esta cristalizada na obra pronta, particular. Segundo Ricoeur (2010a, p. 121),

Da mesma maneira que a gramática de uma língua rege a produção de frases bem formadas, cuja quantidade e conteúdo são imprevisíveis, uma obra de arte – poema, drama, romance – é uma produção original, uma existência nova no reino linguajeiro. O inverso, porém, é igualmente verdadeiro: a inovação é uma conduta governada por regras: o trabalho da imaginação não surge do nada. Liga-se de uma maneira ou de outra aos paradigmas da tradição.

Há uma certa relação dialética entre a obra e a tradição. A obra (no caso aqui, a literária), de alguma maneira, rompe com a tradição porque reorganiza seus elementos para produzir algo único. Ao mesmo tempo, uma vez pronta, a obra passa ao repertório da tradição de onde um autor, algum dia, fará uso para outro processo inovador.

Como aplicar *mimesis* II à narrativa de *Além do planeta silencioso*? Como vimos anteriormente, em primeiro lugar, necessitamos encontrar o trecho (na forma de capítulo, subconjunto de parágrafos num capítulo ou, até mesmo, o parágrafo) de cujo ponto de vista a obra pode ser vista como um todo coeso, que resume a intriga. Depois, ele deve ser avaliado de acordo com a esquematização, ou seja, de acordo com as regras internas geradas pela narrativa. E por fim, deve-se observar até que ponto há traços de tradicionalidade na intriga e em que aspecto ela rompe com a tradição trazendo uma inovação a todo o corpo de literatura que a antecede.

Vimos até aqui que a noção de *mimesis*, para Paul Ricoeur, é tripartite. *Mimesis* I preocupa-se com a pré-figuração da obra, aquelas informações básicas sobre personagens, ambiente, tempo etc. que permitem um entendimento básico da narrativa. *Mimesis* II, por outro lado, concentra-se na configuração da narrativa, como os acontecimentos foram encadeados e qual o seu significado segundo as regras da própria história. É aqui que os temas abordados pela narrativa vêm à tona. Resta-nos abordar o último aspecto do conceito ricoeuriano: *mimesis* III.

Uma vez que compreendemos os dois primeiros momentos da *mimesis*, chegamos a *mimesis* III, o último estágio da atividade mimética. De acordo com Ricoeur (2010a, p. 123), este estágio pode ser igualado ao que Gadamer chama de aplicação. Mesmo Aristóteles toca neste ponto, ainda que não de forma sistemática e extensa como na *Retórica*. Quando o filósofo grego diz que a atividade poética ensina ou que evoca certas emoções no auditório, isso mostra

que o percurso da *mimesis* tem como finalidade o leitor. Tal efeito será colocado sob o nome de *kátharsis*.

Paul Ricoeur vai descrever este estágio em quatro pontos. O primeiro deles é o que o filósofo francês chama de circularidade da *mimesis*. O que ele quer evitar é a acusação (e, por consequência, a constatação) de que a *mimesis* é um movimento circular sobre si mesmo. Isso poderia acontecer sob o argumento da violência ou sob o argumento da redundância.

Ricoeur (2010a, p. 124-127) destaca os limites da solução poética sobre a aporia do tempo, uma vez que este argumento tende a acusar a solução de fazer violência tanto aos aspectos da temporalidade de Agostinho quanto aos aspectos poéticos de Aristóteles. O filósofo francês se defenderá dessa acusação mostrando que sua solução se coloca nos limites entre a aporia do tempo e a solução poética. Isso quer dizer que, nem tudo que Agostinho pensou sobre o tempo causa discordância – afinal, o outro lado da *distentio animi* é a *intentio animi*. Por outro lado, nem tudo no *mythos* aristotélico é concordância – os revezes, as surpresas, as mudanças de sorte são desconexões que tendem para a discordância. Para Paul Ricoeur (2010a, p. 127), isso evoca a noção de que estas limitações nunca podem ser perdidas de vista: “a reflexão sobre os limites da concordância nunca perde vigência. Aplica-se a todas as eventualidades de concordância discordante e de discordância concordante no nível da narrativa bem como no nível do tempo. Em todos os casos, o círculo é inevitável sem, no entanto, ser vicioso”. Ele explica, então, que a circularidade existe, mas não é viciosa ou inócua:

[...] a circularidade manifesta de qualquer análise da narrativa, que não cessa de interpretar uma pela outra a forma temporal inerente à experiência e a estrutura narrativa, não é uma tautologia morta. É preciso, antes, ver nela um “círculo salutar” no qual os argumentos propostos nas duas vertentes do problema se ajudam mutuamente (RICOEUR, 2010a, p. 130).

O segundo ponto se concentra na transição entre *mimesis* II e *mimesis* III que acontece na leitura (RICOEUR, 2010a, p. 130-132). Em primeiro lugar, o filósofo francês retoma o elo de ligação entre *mimesis* II e *mimesis* III através da esquematização e da tradição. A esquematização fornece as linhas gerais que permitem ao leitor acompanhar a história. Mas é a leitura propriamente dita que atualiza a história. Além disso, nos jogos instaurados pela intriga, muitas vezes é o leitor que tem de, pelas linhas dispostas no texto, recompor a intriga.

Como terceiro ponto, Ricoeur (2010a, p. 132-140) se volta para a ligação entre narratividade e referência. O que será transmitido pela obra e além dela é um mundo projetado, um horizonte a ser explorado; este horizonte ou mundo será limitado, mas, ao mesmo tempo,

aberto diante do leitor e de sua capacidade de apreensão. Essa característica de *mimesis* III tem proximidades com a noção de “fusão de horizontes” postulada por Gadamer. Essa noção repousa sobre três pressuposições.

A primeira pressuposição é que a linguagem fala de algo externo a ela, não sobre si mesma. Quando a linguagem fala de si, fala do mesmo; mas quando fala de qualquer outra coisa, fala do outro. Ela está aberta para outro mundo que não o seu próprio. Assim, as pessoas vivem suas experiências e as externam por meio da linguagem. Ela é ontológica, mas tem um objetivo externo ao ser. Nesse processo, a linguagem externa uma experiência interna. Portanto, o texto faz referências ao seu próprio mundo e à sua própria temporalidade que serão abertas para o leitor na forma de um horizonte, de um mundo.

A segunda pressuposição aborda o impacto da obra literária no cotidiano. Ela não pode ser encerrada em si mesmo, como se fosse alienada do contexto onde é lida e apreciada. A obra lida com o real, mesmo quando não é real. Ela pode tanto reafirmar o mundo, quando usada como estratégia ideológica, como pode contestar o mundo, em seu aspecto mais subversivo. “Com efeito”, diz Paul Ricoeur (2010a, p. 137), “é às obras de ficção que devemos em grande medida a ampliação de nosso horizonte de existência”. Isso acontece porque a obra literária transporta o leitor para um mundo possível e o faz exercer papéis que ele não pode no mundo real. Nesse processo, ela modifica o leitor e o seu mundo real para o qual ele volta depois da leitura.

A terceira pressuposição tem em vista a referência. Tanto as ficções quanto as narrativas historiográficas fazem referência a algo. Contudo, a história, como ciência, procura contar uma história que efetivamente aconteceu. Esse não é o caso da narrativa de ficção. Contudo, a historiografia toma de empréstimo os recursos da ficção em suas reconstruções. Ricoeur chama essa troca entre história e ficção de “referência cruzada”.

Por fim, pode-se dizer que *mimesis* III lida com o problema central de *Tempo e narrativa*. É neste momento mimético que, nas discussões posteriores da obra, Paul Ricoeur vai encontrar a solução poética para a aporia do tempo. Sua proposta é intermediar suas leituras de Agostinho e de Aristóteles pela fenomenologia do tempo, aos moldes Husserl¹³¹ e Heidegger. Em outras palavras, a última pressuposição é a tese de *Tempo e narrativa*. Nas palavras de Gentil (, 2010, p. XVII, grifo do autor):

¹³¹ Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938), filósofo alemão, considerado o pai da fenomenologia.

Se a experiência humana do mundo é acessível à reflexão por essa mediação dos símbolos e da linguagem, esta última, por sua vez, só é plenamente inteligível por sua relação com aquela experiência, por estar inserida nessa experiência, por também fazer parte dela. Daí que a compreensão da configuração do tempo pelas narrativas exige não só a consideração dos elementos temporais presentes em sua estrutura como também sua inserção na *totalidade do arco hermenêutico* desenhado pelo desdobramento da *mimesis* em três momentos. A investigação de Ricoeur mostra de forma consistente que o papel da narrativa só se torna inteligível quando considerada em sua função de mediação entre dois momentos, quando se reconhece que ela tem um ponto de partida e um ponto de chegada no mundo.

Ao fim de toda a discussão teórica de Ricoeur e antes de abordar o desenvolvimento dessas ideias nas propostas desenvolvidas pelo autor na última parte do terceiro volume de *Tempo e narrativa*, é importante ressaltar desde já as questões levantadas por ele e seu relacionamento com nosso objeto de estudo. Em primeiro lugar, ao dizer que a linguagem fala de outro mundo que não o seu próprio, o filósofo francês está preparando o caminho para seu conceito de mundo do texto, um mundo que pode ser habitado pela leitura. A narrativa ficcional que temos em mãos construirá um mundo habitável através da leitura, um mundo para além do texto que o descreve. É nesse mundo que os personagens viverão suas aventuras e que o leitor poderá vivê-las junto deles, internalizando as questões subjacentes ao problema do mal que a obra evoca.

Depois, a narrativa, qualquer que seja, visa a um fim ético, uma refiguração dos valores axiológicos do leitor. Ao ser transportado para o mundo do texto, o leitor se depara com dilemas e percursos muitas vezes diferentes da vida comum. Mas nesse jogo experimental do que *poderia* ter acontecido, ele é confrontado com novos valores ou é levado a questionar seus próprios valores. Uma vez fora do texto, esse leitor, modificado pelas experiências da leitura, é capaz de modificar seu comportamento e seu ambiente. Ao lermos a ficção de Lewis, temos de nos perguntar de que ponto de vista ele está tratando do problema do mal e quais valores ele está combatendo ou reafirmando.

Dada a discussão feita até aqui, abstraímos a seguinte abordagem para o terceiro momento na leitura de *Além do planeta silencioso*. Dos quatro pontos elencados sob o título de *mimesis* III, os dois últimos são de especial interesse para este trabalho. A obra de Lewis que é objeto de nosso estudo abre diante do leitor um mundo ficcional habitável pela leitura. Cada linha do texto compõe esse mundo e suas regras e aquele que lê é convidado a viver nesse horizonte projetado. Ao viver nesse mundo, o leitor terá seu próprio horizonte confrontado, levando para o texto suas próprias ideias e preconceitos. Neste mundo *como-se*, ele vive o que não seria

possível de outra maneira. Ao voltar da leitura, aquele que lê, modificado por suas vivências no texto, assume outra postura no mundo real, no seu próprio horizonte. O leitor é o elo entre o mundo ficcional e o mundo real.

Ao abordarmos *Além do planeta silencioso* pela *mimesis* III, portanto, buscamos entender que valores Lewis gostaria de internalizar no leitor e que realidades seu mundo ficcional tenta projetar sobre o mundo real. Além disso, tentamos mostrar algumas implicações éticas que podem ser absorvidas da leitura e colocadas em prática no mundo real.

Antes, porém, de adentrar ao texto com esta perspectiva teórica, alguns conceitos precisam ser melhor elucidados. Se a ficção lida com o irreal e a história com o real, mas ambas se utilizam da narrativa para suas atividades, o que significa “realidade” para a história? A ficção, aparentemente, não lida com a realidade, contudo por que faz declarações *como se* elas fossem reais? Além disso, Ricoeur precisa desenvolver mais a questão da *kátharsis* e como ela é o resultado da *mimesis* III. É para estas questões que nos voltamos a partir daqui.

4.2 Divergências e convergências entre história e ficção

Na última parte do terceiro volume de *Tempo e narrativa*, Ricoeur vai discutir o relacionamento entre história, no sentido de ciência histórica que busca reconstruir o passado através da narrativa, e ficção, no sentido de uma narrativa que não tem a pretensão de contar o que *aconteceu* e sim o que *poderia ter acontecido*. A questão é quais são os pontos de convergência e divergência entre as duas modalidades de narrativa. O filósofo francês busca mostrar os elementos que possibilitam à narrativa histórica a pretensão de contar o que *efetivamente* aconteceu, ao contrário da ficção.

Como se terá ocasião de ver, Ricoeur fala muito sobre o trabalho do historiador, especialmente porque toda a discussão dele tem de ver com o tempo e isso tem impacto direto sobre as atividades desse profissional. Contudo, nosso interesse não é na aplicabilidade das noções ricoeurianas de história e seu impacto nessa ciência, mas sim chegar à noção teórica do filósofo francês quanto à realidade dentro da literatura. Apesar de a primeira parte dessa discussão ser mais útil ao historiador, ela é necessária para dar sentido à contraposição da ficção em relação à história. Assim, em primeiro lugar, trazemos à tona a discussão de Ricoeur sobre como a história faz a mediação entre o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico. Depois, mostramos como o filósofo entende a questão do tempo em relação às obras ficcionais. Por fim,

tentamos demonstrar de que perspectiva Ricoeur entende a “realidade” na ficção, o papel da leitura e o conceito de *kátharsis* que já foi mencionado, mas ainda não desenvolvido.

4.2.1 A história e a mediação entre o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico

A primeira constatação de Paul Ricoeur (2010b, p. 176, grifo do autor) é que a história tem a capacidade de reconfigurar o tempo devido ao uso do que ele chama de “instrumentos de pensamento”, ou seja, o que um historiador chamaria de fonte primária: “O que estes instrumentos de pensamento têm de notável é que desempenham o papel de conectores entre o tempo vivido e o tempo universal. Nesse sentido, demonstram a função *poética* da história e trabalham para a solução das aporias do tempo”. No cotidiano de seu trabalho, o historiador não se depara com as aporias do tempo, conforme discutidas pela filosofia e, por isso, não atenta para o caráter de significância que estes instrumentos têm. Na verdade, na reflexão de Ricoeur, eles se tornam conectores ou interfaces que refiguram o tempo.

O primeiro destes instrumentos é o tempo do calendário. Ele é a intersecção entre o tempo vivido (fenomenológico) e o tempo cósmico (físico). Ricoeur (2010b, p. 180) toma uma expressão de Benveniste¹³², “tempo *crônico*”, para demonstrar essa interface entre o mundo e a existência pessoal como referências através das quais é instituído o calendário. O calendário não apenas cria uma conexão entre o tempo fenomenológico e o tempo cósmico, mas também, levando em conta as culturas humanas em várias épocas, ele é um fator de socialização: o calendário é o tempo socializado. Ricoeur (2010b, p. 184) explica:

A exterioridade atribuída ao calendário com relação às ocorrências físicas e com relação aos acontecimentos vividos exprime no plano lexical a especificidade do tempo crônico e seu papel de mediador entre as duas perspectivas sobre o tempo: ele cosmologiza o tempo vivido, humaniza o tempo cósmico. É assim que contribui para reinscrever o tempo da narrativa no tempo do mundo.

O segundo instrumento do pensamento, para Ricoeur, é a chamada sequência de gerações. Tendo por base os estudos de Schütz¹³³, o filósofo francês vai discutir as noções de rede dos contemporâneos, dos predecessores e dos sucessores. Soares (2013, p. 236) explica o ponto de vista de Paul Ricoeur nestas palavras:

Este método tem a particularidade de ser complementado pela relação anônima entre contemporâneos, antecessores e sucessores. A ideia da

¹³² Émile Benvenistes (1902-1976), linguista francês.

¹³³ Alfred Schütz (1899-1959), cientista social austríaco.

sucessão de gerações responde à aporética maior do tempo num nível distinto daquele do tempo calendarizado. Ricoeur, com base no ser-aí de Heidegger, formula esta aporia nos termos de antinomia entre tempo mortal e tempo público. A noção de sequência das gerações responde à aporia do tempo designando a cadeia dos agentes históricos como viventes que vêm ocupar o lugar dos mortos.

O conceito de geração é um intermediário entre o tempo cósmico e o tempo fenomenológico. Pertencer a uma geração significa ter sido exposto aos mesmos eventos históricos, às mesmas influências e ter passado pelas mesmas mudanças. Ao mesmo tempo que uma geração é influenciada por determinados fatores, ela influencia a geração que a sucede e que a antecede. Nesse encadeamento, oriundo do entrecruzamento entre a transmissão de uma tradição e a abertura para outros caminhos, encontra-se a sequência das gerações (RICOEUR, 2010b, p. 187-190).

Para Ricoeur (2010b, p. 195-196) há duas implicações dessa noção de Schütz sobre a mediação entre o tempo fenomenológico e o tempo cósmico. A primeira tem em vista o papel da morte nos relatos históricos. De um lado, a referência à morte de alguém tem um significado íntimo, pois se refere a morte de um indivíduo, mas ao mesmo tempo, se reveste de um caráter público e eufemístico, porque nesse horizonte, os mortos dão lugar aos vivos. Ao longo de uma narrativa histórica, a ideia que permanece é a de que os seres humanos são mortais. A segunda implicação é que apesar de biologicamente estarem mortos, os antecessores permanecem vivos simbolicamente. Ao mesmo tempo os sucessores estão logo ali adiante, prestes a tomar o lugar que agora os contemporâneos ocupam. Assim, o ser humano individual é finito e mortal, mas a espécie, a raça humana, é infinita e imortal. E mais uma vez se estabelece a dialética entre aquilo que passa e aquilo que permanece: por um lado, a finitude humana no tempo fenomenológico, por outro, sua imortalidade no tempo cósmico, mediada pela narrativa histórica (RICOEUR, 2010b, p. 197).

O terceiro e último “instrumento de pensamento” é a noção de vestígio. Na análise de Paul Ricoeur (2010b, p. 197-203), o vestígio é o requisito para a prática histórica. O caminho que o filósofo francês percorrerá para chegar ao conceito de vestígio passará pelas ideias de arquivo, documento e testemunho. O mais importante para o filósofo francês é a “significância” do vestígio. Isso quer dizer que há uma pressuposição compartilhada de que o passado deixou um rastro, uma pista, um sinal de que, em algum momento, existiu. O vestígio é a marca deixada pela ação de alguém ou de alguma coisa. O vestígio está presente, mas faz referência a algo que passou; ele é o indício da passagem sem ser, contudo, a própria passagem, que agora jaz no

passado. Eis o paradoxo: “a passagem já não existe, mas o vestígio permanece” (RICOEUR, 2010b, p. 204).

Além do aspecto da significância, o vestígio tem um caráter causal. As marcas feitas nas coisas, desde os ossos e tábuas de argila do homem pré-histórico, passando pela escrita até a informação preservada pelo computador, são marcas da ação do homem. Muitos daqueles que fizeram estas marcas não existem mais, mas as coisas marcadas por sua ação sim. O vestígio, assim, denota também “uma relação de causa e efeito entre a coisa que marca e a coisa marcada” (RICOEUR, 2010b, p. 205).

Em suma, a marca da narrativa histórica é sua pretensão de buscar reinscrever o tempo fenomenológico, cujas marcas são deixadas pelos instrumentos do pensamento, no tempo cosmológico. A história tem a pretensão de narrar aquilo que *de fato* aconteceu. Calendário, gerações e vestígios documentais servem para provar, sustentar, embasar a reconstituição que o historiador faz de um fato, de um acontecimento, de um período. E mesmo em meio a pluralidade de vestígios, a narrativa histórica busca fazer sentido à toda uma gama de marcas heterogêneas entre si. A narrativa de ficção não tem essa preocupação. Na verdade, por se desligar, mesmo que momentaneamente, dos parâmetros históricos, ela não pretende ligar o tempo fenomenológico ao tempo cosmológico. Ela, em realidade, usará o tempo cosmológico e seus acontecimentos para mostrar como o tempo fenomenológico é experimentado de muitas maneiras distintas. Veremos a seguir como Ricoeur diferencia a noção temporal na ficção da noção do tempo histórico.

4.2.2 A ficção e sua percepção do tempo

Ricoeur (2010b, p. 215, grifo do autor) se volta para a ficção e tenta demonstrar “para quais aporias *comuns* a constituição variável do tempo fictício e a constituição invariável do tempo histórico trazem uma réplica *diferente*”. Em outras palavras, a narrativa histórica e a narrativa de ficção, ao lidarem com o tempo, respondem de maneira diferente a problemas que ambas compartilham.

A primeira característica da narrativa ficcional é a neutralização do tempo histórico. O narrador se vê livre de uma amarra inerente ao trabalho do historiador: não há necessidade de atrelar o tempo vivido na obra ao tempo cósmico. Aquilo que conecta o tempo fenomenológico ao tempo cosmológico, como visto anteriormente – calendário, gerações, vestígios – perde, à primeira vista, sua função. Para Ricoeur (, 2010b, p. 215-216), “[c]ada experiência temporal

fictícia cria seu mundo, e cada um desses mundos é singular, incomparável, único”. Se, negativamente, o tempo histórico é neutralizado na narrativa de ficção, positivamente ela permite a exploração das aporias do tempo fenomenológico. Como não há a preocupação da reinscrição do tempo histórico no tempo cósmico, a ficção pode mostrar e, poeticamente, resolver as aporias do tempo psicológico.

Em primeiro lugar, na experiência fictícia do tempo, o tempo cosmológico é relacionado ao tempo fenomenológico de maneira distinta. Apesar de fazer referência à lugares, personagens e acontecimentos históricos, eles aparecem misturados a acontecimentos, personagens e lugares inventados. Contudo, ao invés de o tempo na ficção ser reinscrito no tempo cosmológico, é o contrário que acontece. Apesar de serem referenciados, lugares, fatos e personagens históricos, dentro da narrativa ficcional, assumem posições dentro do jogo da narrativa: “os acontecimentos históricos já não são denotados, mas simplesmente mencionados” (RICOEUR, 2010b, p. 218).

Para o filósofo francês, a questão posta é: “de que maneira uma parcela de acontecimentos mundanos é incorporada à experiência temporal dos personagens de ficção” (RICOEUR, 2010b, p. 218)? Na ficção, de acordo com Ricoeur (2010b, p. 222), os fatos históricos podem servir como marcadores temporais ou até mesmo para dar o tom da narrativa, mas sem nunca pretender atrelar a narrativa ficcional ao tempo cosmológico. O que a narrativa ficcional faz é explorar a relação entre o tempo fenomenológico e o tempo físico, mostrando a não linearidade entre eles. Esta linearidade do tempo é uma preocupação do historiador, que coloca, através dos instrumentos do pensamento, o tempo psicológico dentro da linha do tempo. A ficção, por sua vez, propõe várias soluções para esta aparente discrepância entre o tempo psicológico e o tempo cósmico.

Ricoeur (2010b, p. 231-235) evoca a noção de tipo ideal, herdado da sociologia de Weber¹³⁴, para retomar a questão de como a narrativa, neste caso específico, a ficção, resolve poeticamente a aporia do tempo. Agostinho detectara que, fenomenologicamente, experimentamos o tempo em *distentio animi* buscando uma *intentio animi*. O filósofo francês, por sua vez, argumentará que na própria maneira de Agostinho colocar o problema se encontra uma espécie de tipo ideal de solução para o problema fenomenológico do tempo. É necessário algo que traga o *intentio* sobre a sensação de *distentio* que a alma experimenta. Levando em

¹³⁴ Karl Emil Maximilian Weber (1864-1920), mais conhecido como Max Weber, sociólogo alemão, considerado um dos pais da sociologia.

conta a discussão das maneiras através das quais a ficção lida com o tempo, imaginativamente refigurando-o de formas variadas, Paul Ricoeur entende que a narrativa de ficção é o tipo ideal de solução para a aporia da temporalidade.

De acordo com Ricoeur (2010b, p. 236-237), há duas grandes diferenças entre a narrativa histórica e a narrativa de ficção. A primeira, que foi vista aqui anteriormente, é o apelo ao vestígio. Enquanto a história se baseia na capacidade de embasar sua articulação na existência do vestígio, da marca deixada por algo ou por alguém no passado e que foi preservada até o presente, a ficção não tem essa preocupação.

A segunda diferença é a pretensão da história de reconstruir o passado. Enquanto a história reconstrói, a ficção constrói, cria mundos possíveis, apesar de irreais. Ricoeur (2010b, p. 237, grifo do autor) diz:

Uma sólida convicção anima aqui o historiador: o que quer que digam do caráter seletivo da coleta, da conservação e da consulta dos documentos, de sua relação com as perguntas que lhes formula o historiador, ou até das implicações ideológicas de todas essas manobras – o recurso aos documentos marca uma linha divisória entre história e ficção: diferentemente do romance, as construções do historiador visam ser *reconstruções* do passado.

A terceira diferença, inferida da discussão sobre as variações do tempo na narrativa ficcional, é que a história procura reinscrever o tempo fenomenológico, cuja marca é o vestígio, no tempo cosmológico; por outro lado, a ficção, apesar de referir-se ao tempo físico, mostra a multiplicidade de maneiras pelas quais o tempo psicológico é percebido. Isso se dá por aquilo que Paul Ricoeur (2010b, p. 216) chama de “variações imaginativas do tempo”.

Tendo em vista que a narrativa histórica se baseia nos vestígios para reconstruir o que se passou no mundo real e a ficção, por outro lado, não se preocupa com qualquer tipo de apelo ao vestígio – antes, retrata a desconexão entre o tempo cronológico e o tempo fenomenológico – qual a diferença entre a realidade histórica e a realidade ficcional? É para essa questão que nos voltamos agora.

4.2.3 A questão da realidade para a história e para a ficção

A questão da realidade aplicada tanto à história quanto à ficção é colocada pelo filósofo francês da seguinte maneira: “A questão da representância do passado ‘real’ pelo conhecimento histórico nasce da simples pergunta: que significa o termo ‘real’ aplicado ao passado histórico? Que queremos dizer quando dissermos que algo ‘realmente’ aconteceu?” (RICOEUR, 2010b, p. 236).

Ricoeur inicia por sua noção de *representância* (ou *locotenência*): ela é a relação entre o que é construído pela ciência histórica e o seu contraponto – o passado que já não existe mais e que, contudo, é preservado pelo vestígio. É nessa relação que se coloca a questão da realidade em conexão com a história e a ficção. Ricoeur (2010b, p. 171) declara:

Existe, do lado da ficção, alguma relação com o “real” que possamos dizer correspondente à de representância? À primeira vista, parece que esta última relação não tem paralelo, na medida em que os personagens, os acontecimentos, as intrigas projetadas pelas ficções narrativas são “irreais”. Entre o passado “real” e a ficção “irreal”, parece haver um abismo intransponível.

Por que Ricoeur insiste nesta discussão da realidade do passado? A investigação do filósofo francês o levará a indagar-se se, do lado da ficção, há algo análogo a noção de realidade como acontece na história. É nesse ponto que suas ideias serão mais úteis para a compreensão da narrativa ficcional.

Em termos absolutos, diferentemente dos escritores literários, o historiador é o único que pode declarar que o produto do seu trabalho se refere a algo real, uma vez que o passado que foi reconstruído foi testemunhado por outras pessoas. Os personagens, fatos e lugares da narrativa ficcional, por outro lado, são irreais. Contudo, essa abordagem nega os problemas em estabelecer a realidade do passado, conforme as discussões de Paul Ricoeur (2010b, p. 267): “O *ter-sido* [na narrativa histórica] é problemático na medida exata em que não é observável, quer se trate do ter-sido do acontecimento ou do ter-sido do testemunho. A preteridade de uma observação no passado não é observável, mas sim memorável”.

Ricoeur (2010b, p. 268) amplia seu conceito de representância com base em sua apropriação dos termos do *Sofista*¹³⁵: “representância, como dissemos, significa sucessivamente a redução ao Mesmo, reconhecimento da Alteridade e apreensão analogizante”. O filósofo francês se pergunta se essa função de representância, que torna o passado real, tem sua contraparte na ficção. Isso só pode ser obtido se, juntamente com a revisão da noção de realidade aplicada à história, o conceito de irreabilidade seja drasticamente revisado também.

A significância de uma obra literária, o análogo da representância na história, se dá através da mediação da leitura, processo que coincide parcialmente com a *mimesis* III, discutida anteriormente, onde o tempo e a ação são refigurados. Pode-se dizer, na verdade, que a leitura é a transição entre a *mimesis* II e a *mimesis* III, entre a configuração da obra e a reconfiguração

¹³⁵ *Sofista* é um diálogo escrito por Platão (c. 428-c. 348 a. C.) entre Sócrates, Teeteto e um estrangeiro de Elea. Destaca-se entre os diálogos platônicos por ser um dos poucos em que Sócrates não tem um papel proeminente.

de seus temas para além da obra no mundo da ação prática, quer pela via da apropriação do leitor, quer pela via da habitação do mundo do texto. Nas palavras de Ricoeur (2010b, p. 270):

Reencontramos assim a fórmula com que definimos *mimesis* III [...]: dizíamos que ela marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor [mundo real?], a intersecção portanto entre o mundo configurado pelo poema e o mundo no qual a ação efetiva se desdobra e desdobra sua temporalidade específica. A significância da obra de ficção procede dessa intersecção.

O filósofo francês chama a atenção para a necessidade de uma teoria da leitura que enfatize a resposta do leitor às estratégias criadas pelo autor implicado (RICOEUR, 2010b, p. 285-298). Essa nova teoria, segundo Paul Ricoeur, deveria ser entendida como uma estética da leitura, retomando o significado de estética para incluir as várias formas pelas quais uma obra afeta o leitor.

Paul Ricoeur postulará que a fenomenologia da leitura, da resposta do leitor, tem como ponto de partida a noção de inacabamento do texto literário, conforme proposta por Ingarden¹³⁶. Em primeiro lugar, o texto está inacabado por sua capacidade de se concretizar através da leitura de diferentes maneiras, como uma partitura é executada de variadas formas. Depois, cada frase do texto literário abre um leque de possibilidades, impulsionando o leitor sempre para frente, onde suas expectativas podem ser confirmadas, frustradas ou surpreendidas. O texto só se tornará obra literária na interação com o leitor.

De acordo com Ricoeur, há três traços dialéticos que marcam a resposta do leitor às estratégias de persuasão do autor implicado. O primeiro traço dialético é entender a leitura como réplica à desestruturação do romance moderno. Muitas obras não estão estruturadas de maneira simples ou comum; cabe ao leitor dar forma ao texto. A segunda dialética relaciona-se com o excesso de sentido. Há sempre mais sendo dito do que as palavras deixam transparecer. O último traço dialético acontece quando o leitor adentra a obra, confundindo-se com ela. É aqui que o leitor habita o mundo do texto. Ricoeur (2010b, p. 290) diz: “o leitor, sentindo-se em pé de igualdade com a obra, acaba acreditando nela a ponto de ali se perder; então, a concretização se torna ilusão, no sentido de um acreditar-ver”. De acordo com o filósofo francês, são estes três traços que tornam a leitura uma experiência viva. Gentil (2011, p. 185) comenta:

É essa leitura que dá vida à obra, tornando presente aquilo que a obra quer dizer. A obra só diz o que tem a dizer através do leitor, através da “apropriação” que o leitor faz dela. Mas essa “apropriação” é também uma

¹³⁶ Roman Witold Ingarden (1893-1970), filósofo e teórico literário polonês, considerado o pai da estética da recepção.

“desapropriação”, ensina-nos Ricoeur, uma desapropriação de si: exige uma entrega à obra, significa um deixar-se levar pela obra em lugar de um impor-se à obra.

Que quer dizer isso para a interpretação de uma obra literária? Ao ler o texto, o leitor é transportado para o mundo aberto pela obra. Os quadros mentais pintados pelas palavras projetam na mente um mundo *quase* real e que é habitado pela mente do leitor. Durante a leitura se vive no mundo do texto, se ri e se chora, se age conforme as circunstâncias, conforme a intriga é configurada. Para Gentil (, 2011, p. 193), “ler já é por si mesmo um modo de viver no universo fictício da obra, donde nesse sentido, podemos dizer que histórias são narradas, mas são também vividas ao modo imaginário”.

A possibilidade de habitação do texto só é possível, de acordo com Paula (2008, p. 7), especificamente por conta da configuração temporal que só é possível dentro da narrativa. O tempo só se torna humano quando narrado; assim, é na narrativa que o ser humano se identifica como tal. A intriga da narrativa está permeada de valores estéticos e axiológicos. Portanto, as narrativas ficcionais têm intrinsecamente uma dimensão ética.

O outro aspecto da fenomenologia da leitura lida com o efeito pós-leitura. Além de habitar o mundo do texto, o leitor não permanece nele o tempo todo. Poder-se-ia dizer que ele atravessa o texto, passeia por ele e, depois, volta para o seu mundo. Nesse trajeto, ele é modificado pelas experiências vividas no texto. Apesar de Ricoeur chamar a atenção para a categoria de leitor implicado, o objetivo final da obra é o ser humano real. Ele diz:

Quando o leitor submete suas expectativas às que o texto desenvolve, ele irrealiza a si mesmo na proporção da irrealidade do mundo fictício para o qual emigra; a leitura torna-se então um lugar irreal onde a reflexão faz uma pausa. Em contrapartida, quando o leitor incorpora – consciente ou inconscientemente, pouco importa – os ensinamentos de suas leituras à sua visão de mundo, para aumentar sua legibilidade prévia, a leitura é para ele algo diferente de um *lugar* onde ele para; ela é um *meio* que ele atravessa (RICOEUR, 2010b, p. 308).

Esse é o momento da *mimesis* III discutida anteriormente. A refiguração, o último processo da tríplice *mimesis*, acontece quando a história do texto passa para a mente do leitor e, portanto, para a vida de alguém fora dos limites do mundo imaginário. Ao atravessar a configuração da narrativa na *mimesis* II, o leitor volta ao seu mundo, o mundo da ação, transformado pelas experiências vividas no tempo da ficção. Nas palavras de Gabilondo e Aranzueque (1999, p. 11):

Quando nos situamos na esfera narrativa, o papel que assume em sua abordagem a função referencial continua sendo preponderante. O “mundo do texto” que habilita a *enérgeia* mimética do relato não destaca unicamente o “ser como” no que se desenvolve com maior ou menor critério seus personagens: o simulacro tecido pela ficção afeta de um modo radical a configuração de nossa própria experiência temporal e das articulações simbólicas da ação que moldam nossa compreensão prática. A leitura [...] é o canal mediante o qual se leva a cabo essa transgressão regulada da *Lebenswelt* do receptor, de seu “ser no mundo”.

Além da estética da leitura, existe o fator da estética da recepção. Ao mesmo tempo em que uma obra é lida por um indivíduo, ela é recebida em uma comunidade e causa efeitos no que poderia se chamar de história da literatura. Isso ocorre numa relação dialógica que se instala entre a obra e o público da época em que ela surge. Um determinado texto inaugura um novo momento na história quando ela rompe com as tradições anteriores, estabelecidas por outros textos. Isso desenvolve a noção de que uma obra literária é uma resposta a uma determinada pergunta, comum às pessoas e à época em que ela surge. Ricoeur (2010b, p. 295, 298) explica:

[...] não se pode compreender uma obra a não ser que se entenda a que ela responde. [...] O momento em que a literatura atinge sua mais alta eficiência talvez seja aquele em que ela põe o leitor na situação de receber uma solução para a qual ele mesmo tem de achar as perguntas apropriadas, aquelas que constituem o problema estético e moral colocado pela obra.

Resumindo estes três pontos da hermenêutica literária ricoeuriana temos: 1) o mundo aberto pelo texto no qual o leitor adentra, vive, sofre e até mesmo, em alguns casos, modifica; 2) a obra como um mundo pelo qual o leitor passa, sendo transformado na travessia e trazendo para o seu mundo, o mundo da ação, os valores e experiências vividos no mundo do texto; e 3) a compreensão de uma obra se dá quando ela é entendida como uma resposta particular às indagações de um determinado público na qual ela primeiro surgiu.

É importante a discussão de Paul Ricoeur (2010b, p. 298-304) sobre o status hermenêutico de sua hermenêutica literária. Para que ela receba esse título, ela deve assumir as três tarefas propostas pela hermenêutica filosófica: compreender, explicar e aplicar. Para o filósofo francês,

Uma hermenêutica literária terá [...] de responder a estas três perguntas: em que sentido o procedimento primário da *compreensão* está habilitado a qualificar de estético o objeto da hermenêutica literária? O que a exegese [explicação] *reflexiva* acrescenta à compreensão? Que equivalente da pregação, em exegese bíblica, do veredicto, em exegese jurídica, a literatura oferece no plano da *aplicação*? (RICOEUR, 2010b, p. 299, grifo do autor).

Neste ponto é importante a discussão deixada em suspenso até aqui sobre o conceito ricoeuriano de *kátharsis*. Sob essa palavra, emprestada de Aristóteles, Ricoeur coloca todo o

complexo de efeitos produzidos pela obra literária. O primeiro efeito é o efeito moral: o texto literário convida a uma avaliação de seus personagens. Isso acontece especialmente porque há uma tendência do leitor em identificar-se com o herói da narrativa. Mas, apesar dessa identificação, o efeito moral da obra se dá pelo distanciamento; os personagens são vistos agindo e sofrendo sem que isso interfira diretamente no mundo do leitor. Desse ponto de vista privilegiado, ele pode fazer julgamentos morais acerca das ações mimetizadas na obra. Paula e Sperber (2011, p. 24) comentam:

Ao observar as ações dos agentes ao longo da narrativa, o leitor avalia comportamentos, julga, interage, mas à distância, ou seja, ele pode observar esse “mundo” que é a configuração do seu mundo. A distância, garantida pelo ato de leitura, permite-lhe efetuar uma reflexão acerca dessa ação “outra”.

Conforme elucidado por Paul Ricoeur anteriormente em sua discussão da tríplice *mimesis*, a *kátharsis* tem o efeito esclarecedor, depurativo. Por isso, através da *kátharsis*, a obra ensina. Diferentemente da estética, esse momento hermenêutico é onde acontece a comunicabilidade dos valores da obra para a mente do leitor. Ela liberta o leitor para avaliar sua realidade numa releitura do mundo.

Por fim, temos a questão da realidade na obra literária. Enquanto na narrativa histórica a realidade está atrelada ao conceito de representância, de contar o passado *tal-como*, de maneira analogizante, a significância da obra literária, o contraponto da representância, está atrelada à sua obrigatoriedade de ser coerente com o mundo que ela projeta. O mundo do texto precisa reproduzir perfeitamente a cosmovisão do autor para que seja real.

Nas palavras de Manzatto (1994, p. 21-22),

A verdade [realidade] da literatura não pertence ao domínio do real histórico de sua trama. Ela faz apelo à hermenêutica; o artista mostra, por sua obra simbólica, uma certa compreensão ou interpretação da vida, do homem, do mundo. [...] Claro que se trata de um conhecimento diferente do das ciências; a literatura não se preocupa em demonstrar sua verdade como o fazem as ciências: ela contenta-se simplesmente em mostrá-la.

Na perspectiva de Gentil (2011, p. 189-190), a narrativa histórica e a narrativa ficcional têm intenções referenciais distintas. Contudo, ambas passam pelo processo de configuração, a *mimesis* II, uma vez que em ambos os casos a referência não está presente: o passado histórico não existe mais, o passado fictício nunca existiu. Na mediação da configuração, a ficção dá a conhecer o “mundo da vida” por via da imaginação. A história o faz da mesma maneira, apesar de ser regulada por processos que garantam sua veracidade.

Podemos resumir a discussão feita até aqui da seguinte maneira: em primeiro lugar, a história, como ciência, está fortemente baseada na noção de vestígio; mas a obra ficcional não tem esse compromisso. Depois, o labor histórico se preocupa em encaixar a informação dada pelo vestígio dentro do tempo cronológico; por outro lado, a ficção insiste no tempo fenomenológico, fazendo menção à cronologia apenas para marcar a passagem do tempo dentro da obra, sem a preocupação de localizá-la no mundo real. Por fim, a realidade na ficção se dá por três mecanismos: a coerência interna da intriga, a vivência no mundo do texto através da leitura e o impacto das vivências ficcionais sobre o leitor que afetam o mundo não-ficcional.

4.3 Um modelo hermenêutico para a interpretação da narrativa ficcional

Vimos nesse capítulo que a hermenêutica filosófica literária de Paul Ricoeur, conforme estipulada em sua obra *Tempo e narrativa*, está dentro do contexto das aporias do tempo. O filósofo francês propõe uma solução poética para os problemas da temporalidade aproximando as concepções de Agostinho e Aristóteles. Nesse percurso, Ricoeur redefine a noção de *mythos* e propõe um conceito tripartite de *mimesis* (*mimesis* I, *mimesis* II e *mimesis* III). Vimos também a discussão teórica sobre a ideia de realidade na história e na ficção, em que pontos há convergência e divergência entre as duas modalidades narrativas. Por um lado, a história se utiliza da intriga, do agenciamento dos fatos, para narrar os acontecimentos, mas se baseia nos vestígios para suas reconstruções. Em contrapartida, a narrativa ficcional não tem um vestígio no mundo real para asseverar sua factibilidade. Ela se tornará real através da leitura, do efeito catártico causado sobre o leitor durante a atividade de ler e depois dela.

A partir dessas noções teóricas, esboçamos um modelo para a interpretação da narrativa ficcional de C. S. Lewis, objeto de estudo deste trabalho. Em primeiro lugar procuramos estabelecer a narrativa de *Além do planeta silencioso* como *mythos*, uma narrativa com totalidade de extensão adequada, apropriada para ser estudada pelo conceito de *mimesis*, conforme a ampliação do conceito feita por Ricoeur. Em seguida, procuramos resumir a intriga, o agenciamento dos fatos, da obra para termos uma noção do todo da história contada no livro em vista dos vários episódios narrados.

Depois disso, aplicamos os três momentos da *mimesis* ricoeuriana à análise do livro *Além do planeta silencioso*. Em *mimesis* I, identificamos o ambiente, os principais personagens e a característica temporal da obra, destacando as características da ação dos personagens, a mediação simbólica presente em suas ações e caracterizações (nomes, descrição etc.).

Ao aplicarmos *mimesis* II, destacamos o capítulo no qual a narrativa pode ser vista como um todo levando em conta a esquematização e as regras internas da história. Aqui, buscamos entender como determinadas categorias/aspectos do problema do mal, conforme entendidas por C. S. Lewis em sua obra *O problema do sofrimento*, são articuladas nessa porção destacada da narrativa. Além disso, tentamos identificar traços de tradicionalidade e inovação entre o texto lewisiano e a literatura de seus dias.

Por fim, em *mimesis* III, tentamos identificar os valores e as realidades mimetizadas por Lewis em sua narrativa que podem ter efeito ético prático no mundo do leitor de sua obra. É claro que a leitura de uma obra é singular, como a própria discussão de Ricoeur deixa claro, uma vez que cada leitor tem um mundo, diferente dos demais, que é confrontado com o mundo do texto. Contudo, buscamos identificar aplicações éticas que emergem das discussões entre as categorias/aspectos do problema do mal e a narrativa de *Além do planeta silencioso*.

Até aqui, vimos panoramicamente a questão do problema do mal na teologia e na filosofia em nossos dias. Depois, passamos em revista trabalhos que lidaram com essa questão nas obras de C. S. Lewis. Finalmente, elencamos algumas categorias/aspectos do problema do mal, conforme discutidos pelo *don* de Oxford em sua obra *O problema do sofrimento*. Neste capítulo, abstraímos da obra *Tempo e narrativa*, de Paul Ricoeur, um modelo hermenêutico para a interpretação de narrativas ficcionais como base teórica para estudar estas categorias/aspectos do problema do mal em relação ao nosso objeto de estudo. Com esse modelo em mente, nos voltamos agora para a interpretação do primeiro volume da *Trilogia cósmica* de C. S. Lewis, *Além do planeta silencioso*, aplicando a hermenêutica filosófica literária de Ricoeur e colocando em diálogo as nuances lewisianas elencadas sobre a questão do mal.

5 “SE EU ME DEIXASSE GUIAR POR CONSIDERAÇÕES EXCLUSIVAMENTE LITERÁRIAS, MINHA HISTÓRIA TERMINARIA”¹³⁷: ASPECTOS DO PROBLEMA DO MAL EM *ALÉM DO PLANETA SILENCIOSO*

Tendo em mente as categorias relacionadas ao problema do mal de acordo com a argumentação de Lewis em *O problema do sofrimento* e o modelo hermenêutico proposto por Ricoeur em *Tempo e narrativa*, podemos finalmente colocar em diálogo teologia, filosofia e literatura. Neste capítulo, buscamos aplicar a hermenêutica literária ricoeuriana à obra *Além do planeta silencioso* e perceber como os aspectos do problema do mal se articulam nesta obra. Seguimos o itinerário proposto por Paul Ricoeur em seu conceito ampliado de *mythos* e seu conceito tripartite de *mímesis*.

Em primeiro lugar, buscamos caracterizar o gênero literário de *Além do planeta silencioso*, levando em conta a ampliação da noção de *mythos* feita por Ricoeur. Afinal, de acordo com Dornisch (1989, p. 308), “Ricoeur não se confina aos parâmetros envolvidos na primazia de drama e épico na *Poética* de Aristóteles. Ao contrário, o projeto de Ricoeur é reorganizar todo o campo narrativo”¹³⁸. O conceito ricoeuriano é amplo o suficiente para abarcar tudo o que se pode classificar como narrativo, independentemente de sua classificação literária.

Apesar de ser considerada uma ficção científica, muitos críticos questionaram ao longo dos anos essa classificação para a obra *Além do planeta silencioso*. Para alguns, o livro teria de ser simplesmente classificado como “viagem espacial”, uma vez que não há uma discussão pormenorizada para explicar a ciência por detrás do mecanismo que leva Ransom e seus captores até Malacandra (NEULEIB, 1974, p. 47-48). Nas palavras de Sammons (2000, p. 99), “muitos têm argumentado que os livros de Lewis não são propriamente ficção científica absolutamente. Ficção científica, afinal, é normalmente definida como uma projeção do que a ciência sabe ou onde as teorias podem levar”¹³⁹.

Por outro lado, de acordo com Lobdell (2004, p. 1), apesar da classificação “ficção científica” (*science fiction*) ser a normalmente utilizada para classificar a *Trilogia cósmica*,

¹³⁷ *Além do planeta silencioso* (LEWIS, 2010, p. 208).

¹³⁸ “Ricoeur does not confine himself to the parameters involved in the primacy of drama and epic in Aristotle's *Poetics*. On the contrary, Ricoeur's project is to reorganize the whole narrative field”.

¹³⁹ “many have argued that Lewis's books are not properly science fiction at all. Science fiction, after all, is usually defined as a projection of what science knows or where theories may lead”.

Lewis a chamava de *scientifiction*¹⁴⁰. Este termo define um gênero literário intermediário entre ficção científica e fantasia, algo que poderia ser chamado de “fantasia científica” (*science fantasy*). Nesse contexto, a definição de Kingsley (apud NEULEIB, 1974, p. 41, grifo acrescentado) é importante:

Ficção científica é aquela classe de prosa *narrativa* tratando de uma situação que não poderia surgir no mundo que conhecemos, mas que é hipotetizado com base em alguma inovação da ciência ou tecnologia, ou pseudociência ou pseudotecnologia, seja humana ou extraterrestre originalmente¹⁴¹.

Uma vez que a noção ricoeuriana de *mythos* é abrangente, relacionada à intriga e, portanto, à narrativa, ela pode englobar o gênero que chamamos de ficção científica, sendo que ele é, conforme a última definição, uma “prosa narrativa”. Conforme Ricoeur (2010a, p. 68-75), o *mythos* é o agenciamento dos fatos, a ordenação dos episódios narrativos num todo completo, extenso o suficiente para dar conta da resolução de toda a história contada. Ao desenvolvermos a *mimesis* ricoeuriana, ficará claro que *Além do planeta silencioso* possui outras características que corroboram sua classificação como ficção narrativa. O que tentamos estabelecer aqui é que, uma vez que esta obra é uma ficção científica, ela é tipicamente narrativa e, portanto, passível de ser estudada desde o modelo hermenêutico de Paul Ricoeur.

Além do conceito de *mythos* segundo Ricoeur, nesse momento, é importante sublinhar o conceito ricoeuriano de ficção. Em *Tempo e narrativa*, o filósofo francês reserva o termo ficção para sua contraposição à história, com suas diferentes pretensões à verdade. Em outro lugar, porém, Ricoeur (1991, p. 221, grifo do autor) fala da ficção como a capacidade de “redescrever a realidade”. A ficção não tem tanto um caráter reprodutivo, como se fosse uma fotocópia da realidade. Na verdade, ela produz a realidade ao, simultaneamente, inventá-la e descobri-la (RICOEUR, 1979, p. 126-127). A *mimesis* só ocorre porque o *mythos* recria a realidade (SOARES, 2010, p. 19). A relação desse conceito com *Além do planeta silencioso* é ressaltada no seguinte comentário de Downing (1992, p. 39): “Lewis também esperava que levando seus leitores numa viagem imaginativa para outro mundo daria a eles uma nova perspectiva sobre este aqui”¹⁴².

¹⁴⁰ Que poderíamos traduzir por *cientificção*.

¹⁴¹ “Science fiction is that class of prose narrative treating of a situation that could not arise in the world we know, but which is hypothesised on the basis of some innovation in science or technology, or pseudo-science or pseudo-technology, whether human or extra-terrestrial in origin”.

¹⁴² “Lewis also hoped that taking his readers on an imaginative voyage to another world would give them a new perspective on this one”.

Se o *mythos* é o agenciamento dos fatos, a intriga, o enredo que torna uma narrativa completa e total, e a ficção, conforme Ricoeur, é uma redescrição da realidade, precisamos nos familiarizar, ainda que superficialmente, com a história narrada em *Além do planeta silencioso* para estarmos em condições de aprofundar alguns de seus detalhes contra o pano de fundo do seu todo e do mundo que ele (re)descreve. Assim, podemos resumir o *mythos* da obra como segue.

Ransom, um filólogo inglês, professor em Cambridge, está de férias no interior da Inglaterra. Depois de ter sido recusado numa pensão onde costumava se hospedar durante suas caminhadas, ele se dirige à próxima cidade onde espera encontrar um lugar para passar a noite. No caminho, encontra uma mulher aflita por causa do filho que ainda não voltou do trabalho. Ransom dispõe-se a ajudar, procurando por Harry na Colina, nome da casa onde trabalha. Ao chegar ao local, o filólogo se depara com uma cena de violência: dois homens estão tentando colocar um rapazote dentro de uma estrutura metálica. Ransom interrompe a atividade e acaba reconhecendo um dos cavalheiros, Devine, dos tempos de escola. Depois de uma breve conversa, na qual o Dr. Weston é apresentado ao filólogo, Devine o leva para dentro da casa, enquanto Harry é enviado de volta para sua mãe.

Durante a conversa com Devine, Ransom é drogado com alguma substância colocada em sua bebida e, após um momento de lucidez em que tenta livrar-se de seus raptos, é arrastado para dentro de um globo metálico e, assim, feito refém dos dois homens. Ao recobrar os sentidos, lhe é explicado que a estrutura na qual se encontra é uma nave e está se dirigindo para Malacandra e que a viagem demorará alguns dias, cerca de um mês. Nesse período de trânsito, o filólogo acaba descobrindo que seus sequestradores têm planos para ele quando chegarem ao planeta para o qual se encaminham.

Ao chegar lá, Ransom é forçado a ajudar no descarregamento da nave e depara com um planeta com cores aquareladas, onde tudo parece pontiagudo, lânguido, com um efeito gravitacional muito diferente daquele da Terra. Ele decide que, na primeira oportunidade, tentará escapar de Devine e Weston. Enquanto descansa da atividade perto de um lago, o filólogo vê algumas criaturas humanoides aproximando-se e entende que seus raptos o trouxeram para que ele fosse entregue, presumivelmente, como sacrifício àqueles seres extraterrestres. Um outro ser surge das águas, distraindo os sequestradores e dando a Ransom a oportunidade de escapar.

Depois de correr para longe de Devine e Weston e passar uma noite numa espécie de floresta, o filólogo encontra-se com outra criatura malacandriana: uma mistura de pinguim, lontra e foca, grande e alta, com pelagem negra. Ao pensar em fugir, Ransom se dá conta de que este ser dirige-se a ele com sons articulados. Sendo um filólogo, ele percebe que o alienígena está tentando comunicar-se. Ele, então, aprende que a criatura é um *hross*. Ransom entende que o *hross* quer que ele o acompanhe dentro de sua embarcação. Ele aceita o convite e ambos rumam para uma *handramit*, um dos vales de Malacandra.

Lá, Ransom passa uma temporada entre os *hrossa*¹⁴³ aprendendo sua língua e seus costumes. Ele aprende que Malacandra é povoada por três raças *hnau*, isto é, racionais, que dividem o planeta – os *hrossa*, os *séroni*¹⁴⁴ e os *pfifltriggi*¹⁴⁵. Conversando com Hyoi, o *hross* que o encontrou e o trouxe para o meio dos *hrossa*, o filólogo busca entender qual raça é a dominante e qual é a relação entre elas. Descobre, para seu espanto, que elas vivem bem umas com as outras, numa fina sinergia. Ele também fica sabendo da existência dos *eldila*, seres etéreos que povoam o planeta e fazem a comunicação entre as raças malacandrianas e o Oyarsa, que Ransom inicialmente presume ser a divindade cultuada pelos alienígenas. Mais tarde, ele entende que a divindade é chamada de Maleldil, o Jovem, a quem o Oyarsa é subordinado.

Os *hrossa* recebem a notícia, através de Ransom, de que um *hnakra*, possivelmente a mesma criatura que Ransom vira nas águas ao fugir de Devine e Weston, está nas águas perto da vila. Preparativos são feitos para caçar este animal da fauna malacandriana e o terráqueo é convidado para participar da empreitada. Ransom e Hyoi encontram a criatura e, utilizando as armas *hrossianas*, o filólogo mata o *hnakra*. Hyoi parabeniza Ransom, mas nesse momento, o estrondo de um tiro é ouvido – Hyoi cai atingido pela munição de um rifle inglês disparado por Weston e Devine. Ransom tenta se desculpar com Hyoi, mas não há tempo – os *eldila* dizem que ele deve separar-se dos *hrossa* e ir encontrar-se com o Oyarsa de Malacandra em Meldilorn.

Ransom é instruído sobre como chegar ao lugar e é aconselhado a procurar a ajuda de Augray, um *sorn*, como é chamada a raça que ele primeiro viu à beira do lago, que vive numa torre. Depois de encontrar o lugar, Ransom conversa com o *sorn* e descobre que o planeta que os malacandrianos chamam de Thulcandra, o planeta silencioso, é na verdade, o planeta Terra. Tendo passado a noite com Augray, o terráqueo sobe nos seus ombros e, após mais um pernoite entre os *séroni*, eles chegam até um imenso lago, no meio do qual há essa ilha que os

¹⁴³ Forma plural de *hross* na língua nativa de Malacandra.

¹⁴⁴ Forma plural de *sorn* na língua nativa de Malacandra. Cf. discussão na n. 166.

¹⁴⁵ Forma plural de *pfifltriggi* na língua nativa de Malacandra.

malcandrianos chamam de Meldilorn, a capital do planeta. Lá ele se encontra pela primeira vez com os *pfifltriggi* e é ali, observando os monólitos que estão espalhados pelo lugar, que Ransom descobre que o planeta que os nativos chamam de Malacandra é, na verdade, Marte.

Após passar a noite numa das muitas choupanas que se encontram na ilha, Ransom é intimado à presença do Oyarsa. Representantes das três raças malacandrianas lotam a alameda que dá acesso ao centro de Meldilorn. Ali, o terráqueo “vê” o Oyarsa aproximando-se entre as fileiras de *hrossa*, *séroni* e *pfifltriggi* e tem início um diálogo entre os dois. No meio da conversa, um grupo de *hrossa* traz três invólucros contendo os corpos de três *hrossa* mortos durante a caçada ao *hnakra*. Além disso, trazem sob custódia Devine e Weston.

Depois de tentar manipular os malcandrianos com bugigangas como se fossem indígenas americanos do século XV e XVI, Weston é levado para uma seção de “hidroterapia” para acalmar seus ânimos – tem a cabeça mergulhada várias vezes à força num reservatório de água. Ao voltar, pede ao filólogo que traduza seu discurso diante de toda a assembleia malacandriana reunida. Por fim, Oyarsa fala e diz que a presença dos dois captores de Ransom não pode ser tolerada em Malacandra: eles devem partir imediatamente. Depois de Weston fazer vários cálculos, ele chega à conclusão de que necessitarão de 90 dias para voltar para a Terra. O Oyarsa, então, lhes diz que abastecerá sua nave com provisão e oxigênio para todos os dias da viagem. Mas antes de partirem, pede para conversar à sós com Ransom.

A Ransom o Oyarsa dá a chance de escolher entre ficar em Malacandra ou voltar para Thulcandra na companhia de Devine e Weston. Diante da decisão do filologista em voltar, é-lhe assegurado que nenhuma arma ficara na nave e que os *eldila* o protegeriam durante a viagem de volta para que seus sequestradores não tentassem matá-lo durante o percurso. O filólogo se despede do Oyarsa e de Malacandra. Ao chegarem na Terra, só há tempo para se retirarem rapidamente da nave e então ela é destruída, presumivelmente pelos *eldila*.

O *mythos* de *Além do planeta silencioso* faz parte de uma grande metanarrativa que permeia toda a *Trilogia cósmica*. Sammons (2000, p. 109-112) resume esta metanarrativa¹⁴⁶ desde a criação do Campo do Arbol¹⁴⁷, como é chamado o Sistema Solar na *Trilogia cósmica*,

¹⁴⁶ A autora intitula o capítulo em que lida com esse aspecto da *Trilogia cósmica* de “The Myth of Deep Heaven” (“O Mito do Céu Profundo”). Para diferenciar o uso que ela faz do termo “mito” e o uso de Ricoeur do termo, entendemos que ela usa a palavra no sentido de metanarrativa, aos moldes do conceito de Jean-François Lyotard (1924-1998, filósofo francês), ou seja, uma grande narrativa totalizante que explica as narrativas menores, muitas vezes entendida como paradigma ou ideologia (TOIT, 2011, p. 86-87).

¹⁴⁷ Arbol é a palavra malacandriana para “sol”. De acordo com Sammons (2000, p. 319), Arbol é a junção de duas palavras latinas: *aurum*, ouro, e *sol*, sol.

até a derrota final do Oyarsa Negro que domina Thulcandra. Em muitos pontos, essa grande narrativa se alinha com a metanarrativa cristã. Isso não é de se estranhar, uma vez que, nas palavras Downing (1992, p. 36), a obra foi “escrita com todas as convicções de Lewis, com toda sua cosmovisão, no pano de fundo”¹⁴⁸, cosmovisão essa, conforme enfatizado por Schwartz (2009, p. 23), cristã.

Para entender como o *mythos* de C. S. Lewis foi prefigurado, de acordo com o modelo ricoeuriano da *mimesis* I, passamos a aplicar a hermenêutica literária para uma compreensão mais completa dos personagens, da mediação simbólica presente neles e no ambiente criado por Lewis, e da temporalidade inerente à narrativa. É para esses aspectos que nos voltamos agora.

5.1 O que Ransom encontrou em Malacandra (*mimesis* I)

Conforme visto anteriormente na descrição do modelo que utilizamos neste trabalho, o conceito ricoeuriano de *mimesis* I pode ser definido como uma tríplice identificação: a identificação das ações da narrativa, respondendo às perguntas “o quê”, “por quê”, “quem”, “como” e “com quem”; a identificação das mediações simbólicas presentes em nomes, personagens, descrições, ambientação etc; e a identificação da noção temporal conforme descrita e estruturada na narrativa. Assim, nesta seção, procuramos aplicar estas características de *mimesis* I na interpretação de *Além do planeta silencioso*. Em primeiro lugar, mostramos a ambientação da narrativa, os dois planetas onde se passa a ação, Thulcandra e Malacandra. Depois, descrevemos os personagens humanos, os personagens alienígenas e os personagens sagrados da obra. Nestas descrições, tanto do ambiente da obra quanto de seus personagens, procuramos notar as mediações simbólicas entretecidas por Lewis em sua trama. Por fim, dedicamos um breve comentário à questão da estrutura temporal da narrativa.

5.1.1 Thulcandra e Malacandra

Há dois ambientes principais na obra: Thulcandra e Malacandra, dois planetas do Campo do Arbol. Praticamente toda a obra é ambientada em Malacandra. Em sua viagem até o planeta, num diálogo com Weston, Ransom é informado que este é o nome que os habitantes do próprio planeta dão ao lugar, não o nome que os terráqueos lhe atribuíram (LEWIS, 2010, p. 28). Mas

¹⁴⁸ “written with all of Lewis’s convictions, with his whole worldview, in the background”.

no tempo em que passa entre os *hrossa*, depois de já ter conseguido certo domínio da língua dos alienígenas, numa conversa com Hnohra, um *hross* ancião, Ransom pergunta sobre o planeta luminoso que pode ser visto no horizonte de Malacandra:

[...] Infelizmente, sabia muito pouco da língua deles para investigar seus conhecimentos. Então, mudou o rumo da conversa perguntando-lhes o nome do luminoso planeta ao sul, e foi informado de que se tratava de Thulcandra – o mundo ou planeta silencioso.

– Por que vocês o chamam de *Thulc*¹⁴⁹? – perguntou. – Por que silencioso? – Ninguém soube responder.

– Os *séroni* sabem – disse Hnohra. – Esse é o tipo de coisa que eles sabem (LEWIS, 2010, p. 89).

Apesar de ficar implícito que os *hrossa* entendem que Ransom veio de Thulcandra, é só num diálogo entre Hyoi, o *hross* que encontrou Ransom, e um *eldil* que fica claro para o personagem que ele e seus raptos vieram do planeta silencioso. Eis o diálogo:

– É o Homem que está com você, Hyoi – disse a voz. – Ele não devia estar aí. Deveria estar a caminho para ver Oyarsa. *Hnau* tortos da sua própria espécie, vindos de Thulcandra, estão atrás dele. Ele deveria ir ao encontro de Oyarsa. Se eles o encontrarem em qualquer outro lugar, acontecerá o pior (LEWIS, 2010, p. 106-107).

No seu primeiro encontro com Augray, o *sorn* que o guia até Meldilorn, ele diz a Ransom que tem quase certeza de que ele veio de Thulcandra. Como que “puxando conversa”, Augray diz:

– Acho que você é de Thulcandra, Pequenino. – disse o *sorn*.

– Por quê?

– Você é pequeno e atarracado; e é assim que os animais deveriam ser num mundo mais pesado. Não tem como você ser de Glundandra, porque o planeta lá é tão pesado que, se algum animal conseguisse viver lá, seria achatado como uma chapa. Até mesmo você, Pequenino, haveria de se quebrar se ficasse em pé naquele mundo. Também acho que você não é de Perelandra, porque lá deve fazer muito calor. Se alguém viesse de lá, quando chegasse aqui, não conseguiria sobreviver. Por isso concluo que você vem de Thulcandra.

– O mundo de onde venho é chamado de Terra pelos que lá vivem – disse Ransom (LEWIS, 2010, p. 122-123).

Mais tarde, Augray o convida para olhar, através de um telescópio, o planeta que os malacandrianos chamam de Thulcandra, o planeta silencioso. A princípio, Ransom é tentado a identificá-lo com Marte, como se pode notar no seguinte excerto:

¹⁴⁹ De acordo com Sammons (2000, p. 348), o prefixo *thulc* é a aglutinação de três palavras inglesas: *thick* (denso), *dull* (tolo) e *sulk* (amuado, silencioso).

– Daqui a pouco, nós dois vamos dormir – disse o *sorn*. – Mas antes eu vou lhe mostrar Thulcandra.

[...] A maior parte da superfície era prateada, brilhante e lisa. Mais para baixo, apareciam manchas; e abaixo delas, uma calota branca, exatamente como tinha visto as calotas polares em fotografias astronômicas de Marte. Ransom perguntou-se por um instante se era Marte que estava contemplando. E então, à medida que seus olhos foram captando melhor as manchas, reconheceu o que eram: o Norte da Europa e um pedaço da América do Norte. Estavam de cabeça para baixo, com o polo Norte na parte inferior da imagem; nem sabia porque isso o chocou tanto. Mas era a Terra que ele estava vendo (LEWIS, 2010, p. 129-130).

Deixaremos para explicar porque a Terra é chamada de planeta silencioso na trama da obra quando estivermos abordando a narrativa sob a *mimesis* II. Uma vez que identificamos Thulcandra com o planeta Terra, nos voltamos agora para a definição de qual seria o planeta chamado Malacandra. Mais à frente na narrativa, depois de pernoitar com Augray e chegar a Meldilorn, Ransom perambula pela ilha e encontra um monólito com uma representação do Sistema Solar do ponto de vista malacandriano. É ali que ele descobre onde realmente se encontra:

Muitas das imagens ele não conseguia compreender. Uma que o deixou especialmente intrigado mostrava na parte inferior um segmento de um círculo, por trás e acima do qual se erguiam três quartos de um disco dividido em anéis concêntricos. [...] Deixou essa parte de lado para examinar o disco que se erguia por trás dela. Não era o Sol. O Sol estava lá, inconfundível, no centro do disco. Ao redor dele, giravam os círculos concêntricos. No primeiro e menor desses havia uma pequena bola, na qual seguia uma figura alada, algo semelhante a Oyarsa, mas segurando o que parecia ser uma trombeta. No seguinte, uma bola semelhante portava outra das figuras chamejantes. Essa, em vez da sugestão de um rosto, apresentava duas protuberâncias, que, após longa inspeção, Ransom concluiu que deviam ser os úberes ou seios de uma fêmea de mamífero. A essa altura, ele já tinha certeza de que estava contemplando um desenho do Sistema Solar. A primeira bola era Mercúrio; a segunda, Vênus. [...] A questão teria ocupado sua mente por mais tempo se uma curiosidade natural não tivesse atraído seus olhos para a bola seguinte, que devia representar a Terra. [...] Ele olhou para o círculo seguinte. Ali não havia bola alguma. Em vez disso, a parte inferior desse círculo tocava o topo do grande segmento repleto de cenas malacandrianas de modo que naquele ponto, Malacandra tocava no Sistema Solar e saía dele em perspectiva na direção do espectador. [...] Malacandra era, portanto, Marte (LEWIS, 2010, p. 151-152).

Assim, a ambientação de toda a obra se dá no planeta que foi associado, especialmente na mitologia greco-latina, à guerra (BIEDERMANN, 1992, p. 217-218). De acordo com Downing (1992, p. 35), *Além do planeta silencioso* começou a ser escrito em 1937, mas só foi publicado no outono de 1938. Apesar de historicamente a Segunda Guerra Mundial começar

apenas um ano depois, vários eventos prenunciando o conflito já tinham acontecido ou estavam acontecendo nessa época. Por isso, Schwartz (2009, p. 4-5) comenta:

O filólogo guerreiro de Lewis foi concebido numa atmosfera de iminente crise internacional, e apesar de ele viajar para longe de seu próprio planeta, as questões ao redor das causas, conduta, e consequências da Segunda Guerra Mundial nunca estão longe da superfície. [...] não é acidente que a maior parte do romance tenha lugar no planeta nomeado para o deus da guerra¹⁵⁰.

A ironia fina de Lewis ficará mais destacada ao discutirmos, mais à frente, as raças malacandrianas e a relação entre elas. Aqui é suficiente dizer que, enquanto Ransom olha pelo telescópio de Augray, o *sorn*, e é tentado a identificar Thulcandra com Marte, ele não está longe da verdade. Lá, com apenas uma raça inteligente, um planeta inteiro é envolvido em guerra. Mas no planeta identificado com o deus da guerra, há paz e harmonia entre seres completamente diferentes entre si, mas que se reconhecem e se respeitam mutuamente como *hnau*, como seres racionais, seres possuidores de uma alma.

Há três expressões ligadas ao relevo e à geografia de Malacandra que precisam ser explicadas aqui, pois ocorrem com certa frequência na narrativa: *handra*, *harandra* e *handramit*. *Handra* é a palavra malacandriana para a ideia de terra no sentido geral – solo, terreno. Possivelmente veio da junção da palavra inglesa *land* e do latim *terra* (SAMMONS, 2000, p. 330). A maior parte dos nomes dos planetas na *Trilogia cósmica* (com exceção de Viritribia, o planeta Mercúrio, Lurga, o planeta Saturno, e Sulva, a Lua) terminam com a expressão *handra*¹⁵¹: Perelandra (Vênus), Thulcandra (Terra), Malacandra (Marte) e Glundandra (Júpiter)¹⁵².

Harandra e *handramit* são palavras compostas derivadas de *handra*. A primeira significa “terra alta” ou planalto. Tem de ver com a parte exterior de Malacandra. A segunda significa “terra baixa” ou planície; dentro da narrativa, funciona como sinônimo de *canyon* ou desfiladeiro. As duas expressões provavelmente vieram de palavras do nórdico antigo (DOWNING, 1992, p. 25; SAMMONS, 2000, p. 330-331).

¹⁵⁰ “Lewis’s fighting philologist was conceived in an atmosphere of looming international crisis, and however far he travels from his own planet, the issues surrounding the causes, conduct, and consequences of the Second World War are never far from the surface. [...] it is no accident that most of the novel takes place on the planet named for the god of war”.

¹⁵¹ Na narrativa, Ransom se dá conta de que Malacandra é a junção do prefixo *malac* com o elemento *handra*, terra. Ele nota: “H desaparece depois do C” (LEWIS, 2010, p. 74). Na verdade, infere-se que o H desaparece diante de qualquer prefixo.

¹⁵² O sistema solar é idealizado a partir da astrologia medieval, com os sete planetas que dão nome aos sete dias da semana (DURIEZ, 2013, p. 245).

Antes de identificarmos os personagens de *Além do planeta silencioso*, é importante nesse momento compreender o conceito de *hnau* que vai aparecer na descrição de vários personagens e tem um papel fundamental nos diálogos entre eles. Esse conceito aparecerá por toda a *Trilogia*¹⁵³, mas nos detemos aqui às nuances apresentadas apenas em *Além do planeta silencioso*. A expressão *hnau* aparece pela primeira vez quando, depois de passar um tempo entre os *hrossa*, Ransom adquire certo domínio da língua malacandriana para poder conversar com seus anfitriões. Na descrição do diálogo Ransom parece estar falando com um grupo de *hrossa* que respondem e fazem perguntas a ele. Em certo momento, os *hrossa* falam sobre Maleldil, o Jovem, e sobre o Velho, e como eles são diferentes do Oyarsa e dos *eldila*. Eis essa parte do diálogo:

- Ele [Maleldil] não é *hnau* – disseram os *hrossa*.
- O que é *hnau*? – perguntou Ransom.
- Você é *hnau*. Eu sou *hnau*. Os *séroni* são *hnau*. Os *pfifltriggi* são *hnau* (LEWIS, 2010, p. 91).

No contexto e em primeira instância, *hnau* parece definir a criatura em oposição ao Criador, já que é dito, um pouco antes, que Maleldil, o Jovem, criara todas as coisas, mas não era *hnau*. Num sentido secundário, fica implícita a ideia de que *hnau* tem de ver com a capacidade da fala e da racionalidade, uma vez que os *hrossa* dizem a Ransom que essa característica é compartilhada por ele e pelas três raças malacandrianas. Isso fica mais claro quando Ransom pergunta se Oyarsa é *hnau*, como segue:

- Ele [Oyarsa] é *hnau*?
- Isso os deixou meio intrigados. Achavam que os *séroni* seriam mais aptos a responder a esse tipo de pergunta. Talvez Oyarsa fosse *hnau*, mas um *hnau* muito diferente. Ele não morria e não tinha prole (LEWIS, 2010, p. 92).

Por esse trecho, ao que parece, ser *hnau* não estava relacionado com a forma do corpo¹⁵⁴, a alguma função fisiológica ou à duração da existência. Mais uma vez, parece realçada a oposição criatura/Criador, uma vez que Oyarsa não está no mesmo nível que Maleldil, e ao mesmo tempo reforça que ser *hnau* tem de ver com a capacidade de raciocínio e fala. O conceito de *hnau* aparece em outros trechos da obra mesmo que a expressão não apareça e é mais amplo do que a discussão que fazemos aqui, como pode ser visto no estudo de Sherwood (2009)¹⁵⁵.

¹⁵³ A palavra *hnau* aparece em *Além do planeta silencioso* e em *Perelandra*, mas, de acordo com o estudo de Rhone (2014), o conceito também aparece em *Uma força estranha*.

¹⁵⁴ Veremos mais adiante, na descrição do Oyarsa, que ele é, desde a perspectiva humana, incorpóreo.

¹⁵⁵ De acordo com Sherwood (2009, p. 12), para Lewis, “*Hnau* são animais morais e crentes [no sentido de terem capacidade para acreditar], não importa onde eles são encontrados ou como se parecem. Eles entendem que são

Mas essa compreensão básica da racionalidade, da fala e da relação criatura/Criador é suficiente para os propósitos desse estudo. Em suma, nas palavras de Rhone (2014, p. 56): “A habilidade de raciocinar é a primeira característica definidora do que faz, na trilogia espacial de Lewis, uma criatura um *hnau*, uma criatura racional capaz de relacionamento pessoal com o divino”.

Uma vez que compreendemos o ambiente da obra e o conceito do que significa ser *hnau*, passamos agora para a descrição dos personagens. Há três tipos de personagens em *Além do planeta silencioso*: personagens humanos, personagens alienígenas e personagens sagrados. Falaremos mais pormenorizadamente de cada um deles a partir daqui.

5.1.2 Personagens humanos: Ransom, Devine e Weston

Em *Além do planeta silencioso* há três personagens humanos¹⁵⁶ que tem papel proeminente na narrativa: Ransom, Devine e Weston. Ransom é o protagonista da história. Na obra, ele é descrito nos seguintes termos:

Era um homem alto, mas de ombros um pouco caídos, com 35 a 40 anos de idade, vestido com a falta de cuidado característica de um intelectual num dia de folga. À primeira vista, teria sido fácil confundi-lo com um médico ou com um mestre-escola, se bem que não possuísse nem o ar experiente de um nem a vivacidade indefinível do outro. Na realidade, era filólogo e pesquisador de uma faculdade de Cambridge. Seu nome era Ransom¹⁵⁷ (LEWIS, 2010, p. 2).

A inspiração para esse personagem, segundo os estudiosos, veio de duas pessoas: Tolkien e o próprio Lewis (DOWNING, 1992, p. 102; SAMMONS, 2000, p. 157). Lewis estava chegando aos 40 anos quando escreveu *Além do planeta silencioso* e muitos o descreviam como alguém de ombros caídos. Mas Lewis era um *don* de Oxford, não de Cambridge, e seu trabalho não era com filologia. Além disso, o primeiro nome de Ransom é Elwin (LEWIS, 2010, p. 9), que, de acordo com Duriez (2006, p. 163), é a corruptela de Aelfwine – “amigo-dos-elfos”. Essas três últimas características se encaixam com Tolkien. Lewis chegou a declarar que tinha outra pessoa em mente que não si mesmo (LEWIS, 1982, p. 73) ao elaborar o personagem. No fim, Ransom é um ser humano normal, cujo fato de ser filologista é uma característica

responsáveis à uma ordem moral que é transcendente e real” (“*Hnau* are moral, believing animals, no matter where they are found or what they look like. They understand that they are accountable to a moral order that is transcendent and real”). Cf. também o artigo de Schwartz (2003, p. 523-556) sobre o mesmo assunto.

¹⁵⁶ Excetuando-se aqui Harry e sua mãe, cujo contato com Ransom envolve algum diálogo, mas que não desempenham papel preponderante na história como um todo.

¹⁵⁷ Ransom, em inglês, significa “resgate”. Por isso, além de *Trilogia cósmica* ou *Trilogia espacial*, os três livros de ficção científica de C. S. Lewis também são chamados de *Trilogia do Resgate* (*Ransom Trilogy*), um trocadilho com o nome do personagem central.

importante para a história, dada a importância da língua malacandriana¹⁵⁸ no desenrolar da trama. Afora isso, Ransom é um representante da raça humana que, de acordo com a narrativa, entra em contato com outro planeta, outro mundo, e realmente aprende algo desse contato.

Antes de ser chamado pelo nome, Ransom é identificado no início da narrativa simplesmente como “Pedestre”¹⁵⁹ por três vezes. Downing (1992, p. 101; 2007, p. 18) chama a atenção para algo significativo aqui: é como se Lewis estivesse fazendo referência ao personagem principal de *O peregrino* (BUNYAN, 2005), alguém que tem sua progressão espiritual refletida metaforicamente numa caminhada. Como representante do ser humano, Ransom então se torna um convite do autor para ver a história do filologista de Cambridge como o contato possível entre o humano e o sagrado. Nas palavras de Jarvis (2003, p. 1260):

Na literatura [...] caminhar é tipicamente usado metafórica ou alegoricamente antes do período moderno: o fato de o herói de John Bunyan [...] caminhar para a Cidade Celestial é uma marca de sua representatividade como um homem comum e um símbolo do longo e árduo caminho para salvação¹⁶⁰.

O segundo personagem humano da narrativa é o colega de escola de Ransom, Devine, que acaba tornando-se num de seus captores. Ele é descrito dessa maneira:

Era quase tão alto quanto o outro [Weston], mas esguio, e parecia ser o mais jovem dos dois. Sua voz pareceu vagamente familiar a Ransom.
[...] – Sou Devine. Não se lembra de mim?
[...] no tempo de escola, Devine desagradava a Ransom mais do que qualquer outro colega do qual conseguisse se lembrar.
[...] antes de sair de Wedenshaw, Ransom já começava a considerar Devine enfadonho e, em Cambridge, tratara de evitá-lo [...]. E então veio o mistério da escolha de Devine para a bolsa de pesquisa em Leicester, assim como o mistério ainda maior de sua crescente fortuna (LEWIS, 2010, p. 8-9, 13-14).

Devine é o patrocinador das experiências de Weston (LEWIS, 2010, p. 17), mas não pelo bem da ciência – tinha interesses comerciais: “[Devine] dizia não dar a menor importância ao futuro da espécie ou ao encontro de dois mundos. – Malacandra é muito mais do que isso – acrescentava, com uma piscada de olho” (LEWIS, 2010, p. 35). Seu interesse na viagem para

¹⁵⁸ Sammons (2000, p. 319-351, 352-354) apresenta um extenso apêndice com um vocabulário das palavras e expressões do que é conhecido dentro da *Trilogia cósmica* como *Hlab-Eribol-ef-Cordi*, a língua do Campo do Arbol, a língua malacandriana, também chamada de Antigo Solar. Junto desse vocabulário, há um adendo com os dialetos dessa língua desenvolvidos pelas três raças alienígenas de Malacandra. Além dessas expressões da língua criada por Lewis para sua história, a autora também define alguns outros nomes próprios e expressões usadas ao longo dos três livros da série.

¹⁵⁹ Apesar de não ser mais chamado de Pedestre no restante da narrativa, Ransom passará a maior parte do tempo andando, não mais na Terra, mas em Malacandra.

¹⁶⁰ “In literature [...] walking is typically used metaphorically or allegorically before the modern period: the fact that the hero of John Bunyan [...] walks to the Celestial City is a mark of his representativeness as a common man and a symbol of the long and arduous path to salvation”.

Malacandra é que, tendo já estado no planeta antes do encontro com Ransom, eles encontram lá *arbol hru*¹⁶¹, literalmente “sangue do sol”, isto é, ouro. Ele não tem nada do entusiasmo científico de Weston; seu objetivo é enriquecer com a viagem, explorando ao máximo as riquezas que pudesse encontrar em Malacandra.

Isso fica patente quando, no encontro entre todos os personagens humanos, as raças malacandrianas e os personagens sagrados no final da narrativa, Devine, com seu pobre domínio do Antigo Solar, diz: “– Não, não, Oyarsa – gritou. Não ouvir ele [Weston]. Ele homem muito bobo. Ter sonhos. Nós, gente pequena, só querer sangue do Sol bonito. Você dar muito sangue do Sol para nós, nós voltar para o céu. Você nunca mais ver nós. Certo?” (LEWIS, 2010, p. 183).

Por fim, na visão de Oyarsa, Devine, por causa de sua ambição por riquezas, tinha se tornado menos que um *hnau* – transformara-se em um mero animal, sem racionalidade:

[...] mas esse Magro [Devine], sentado no chão, esse ele [o Torto¹⁶²] quebrou, pois não lhe deixou nada além da ganância. Ele agora não é mais do que um animal falante, e no seu mundo ele não poderia fazer mal maior do que faria um animal. Se ele fosse meu, eu desfaria seu corpo, pois o *hnau* nele já morreu (LEWIS, 2010, p. 189-190).

Weston, o último dos personagens humanos, e Devine, juntos, são a personificação do mal em *Além do planeta silencioso*. Nas palavras de Downing (, 1992, p. 84), “Weston é um impiedoso visionário; Devine é um cínico oportunista”¹⁶³. Ao passo que Devine é um personagem maléfico por sua ganância, seu desejo de exploração de outro mundo para benefício próprio, Weston incorpora um mal mais sutil, mas não menos devastador. Weston e Devine aparecem no início da história, enquanto ainda na Terra e até Ransom fugir deles. Nos capítulos centrais, eles são apenas uma sombra, o mal do qual Ransom foge e do qual se abriga entre os malacandrianos. Sua presença é sentida na morte de Hyoi, quando Ransom deixa os *hrossa* e parte para Meldilorn, mas eles só voltam a aparecer realmente no encontro final com Oyarsa.

O físico Weston é apresentado a Ransom, logo no início da história, por Devine, antes da viagem a Malacandra: “[...] Acho que você não conhece Weston. – Devine indicou o companheiro robusto e de voz alta. – O grande Weston – acrescentou –, o físico de renome. Põe no chinelo Einstein e Shrödinger” (LEWIS, 2010, p. 9).

¹⁶¹ Sammons (2000, p. 332) nota que, possivelmente, *hru* tenha sua origem na palavra irlandesa *cru*, que significa sangue.

¹⁶² Falaremos adiante mais pormenorizadamente deste personagem que é apenas citado nos diálogos da obra.

¹⁶³ “Weston is a ruthless visoinary; Devine is a cunical opportunist”.

Durante o início da viagem interplanetária para Malacandra, Weston entabula uma conversa com Ransom, que, tendo sido drogado na Terra, acorda dentro da espaçonave. Ransom interpela seu raptor tentando obter a razão para seu sequestro e como podem estar viajando pelo espaço. Weston não deixa claro seu propósito para Ransom, mas em seu discurso ele deixa transparecer seu ponto de vista sobre o que pode e/ou deveria ser feito em nome da ciência. Ele diz:

[...] Na realidade, admito que tivemos de infringir alguns direitos seus. Minha única defesa é que os fins justificam os meios. Ao que nos seja dado saber, estamos fazendo o que nunca foi feito na história do homem, talvez na história do universo. Aprendemos a saltar do cisco de matéria no qual nossa espécie surgiu. O infinito e, portanto, talvez a eternidade, está sendo posto nas mãos da espécie humana. Você não pode ser tão mesquinho a ponto de pensar que os direitos ou a vida de um indivíduo ou de um milhão de indivíduos tenham a menor importância em comparação com isso (LEWIS, 2010, p. 30).

Depois de chegarem a Malacandra e Ransom fugir, Weston não é mais visto; é apenas mencionado, juntamente com Devine, quando Hyoi é morto. Quando Weston volta à cena, ele e Devine aparecem como prisioneiros dos *hrossa* e são levados, juntamente com os corpos de três deles diante do Oyarsa. Após ouvir a voz do Oyarsa, Weston supõe que um curandeiro ou xamã entre os nativos está usando algum tipo de ventriloquismo para emular uma divindade. A partir daí o cientista localiza um *hross* idoso que dorme e o identifica como a fonte da voz. Dirigindo-se a ele, Weston ameaça, grita com seu pouco domínio da língua malacandriana e mostra um colar de contas na frente da criatura que não desperta do seu tranquilo sono senil. Para Ransom, que reconhece e entende a presença do Oyarsa, a cena é ridícula; para os malacandrianos, ela é cômica:

O resultado disso foi mais impressionante do que o próprio Weston tinha previsto. Um som extremamente ensurdecedor, jamais ouvido antes por humanos – o uivar grave de *hrossa*, o estridular de *pfifltriggi*, o retumbar de *sorns* –, irrompeu, destruindo o silêncio daquele local solene, despertando ecos das distantes muralhas das montanhas. [...]

– Você precisa perdoar meu povo – disse a voz de Oyarsa, e até mesmo essa voz apresentava uma alteração sutil. – Mas eles não estão rugindo para você. Só estão rindo.

Mas Weston não conhecia a palavra malacandriana para “rir”. Na realidade, não era uma palavra que ele entendesse em qualquer língua. Ransom, mordendo os lábios de tão mortificado, quase rezou pedindo que uma só tentativa com o colar de contas já satisfizesse o cientista e o fizesse parar [...] (LEWIS, 2010, p. 174).

Como cientista, Weston acredita que é a raça humana que deve sobreviver, pois ela é superior. Lewis não tinha problemas com o evolucionismo enquanto teoria científica, mas temia as implicações morais do darwinismo. De acordo com Sammons (2000, p. 103),

Lewis deixa claro que *Além do planeta silencioso* é assim um ataque, não contra a ciência, mas [contra] o “cientismo”. Esta é uma certa perspectiva sobre o mundo conectada com a popularização das ciências, que diz que a espécie deve ser perpetuada, mesmo com a perda da piedade, alegria e liberdade¹⁶⁴.

Nas palavras de Downing (1992, p. 36):

Ele [Lewis] começa a trilogia como uma crítica deliberada do que ele chamava de evolucionismo, uma filosofia que projeta o darwinismo na esfera metafísica, especulando que a humanidade pode eventualmente evoluir em sua própria espécie de divindade, pulando de planeta para planeta e de estrela para estrela¹⁶⁵.

Isso fica claro na maneira como ele articula o discurso de Weston diante do Oyarsa e dos malacandrianos. Depois de ter sua cabeça resfriada pelos *hrossa*, logo após sua tentativa de interpelar o suposto curandeiro entre eles, é dado a Weston a oportunidade de dirigir-se ao Oyarsa e aos malacandrianos, sendo traduzido por Ransom, que tem um domínio maior da língua alienígena. Seria impraticável transcrever todo o seu discurso e a tradução feita por Ransom. Citamos apenas um trecho no qual ficam claras as intenções de Weston:

– Para você [Oyarsa], posso parecer um ladrão vulgar, mas carrego nos ombros o destino da espécie humana. Sua vida tribal, com armas da Idade da Pedra e cabanas semelhantes a colmeias, seus barquinhos primitivos e sua estrutura social elementar, não têm nada que se compare com nossa civilização: com nossa ciência, nossa medicina e nosso Direito, nossos exércitos, nossa arquitetura, nosso comércio e nosso sistema de transporte, que está rapidamente ultrapassando os obstáculos de espaço e tempo. Nosso direito de sobrepujá-los é o direito do superior sobre o inferior (LEWIS, 2010, p. 184).

A tradução feita por Ransom do discurso de Weston tem um objetivo retórico. Tanto as palavras propriamente ditas pelo cientista quanto a tradução do filólogo transparecem o ridículo das pretensões de Weston e a violência por detrás delas. Conforme o comentário de Schwartz (2009, p. 47):

¹⁶⁴ “Lewis makes it clear that *Out of the Silent Planet* is thus an attack, not on science, but ‘scientism.’ This is a certain outlook on the world connected with popularizing the sciences, which says the species must be perpetuated, even at the loss of pity, happiness, and freedom”.

¹⁶⁵ “He began the trilogy as a deliberate critique of what he called Evolutionism, a philosophy that projects Darwinism into the metaphysical sphere, speculating that humankind may eventually evolve into its own species of divinity, jumping from planet to planet and star to star”

Como aparece no texto, o discurso bombástico de Weston é habilidosamente quebrado numa série de seções discretas para que Ransom possa “traduzir” cada uma por vez. Ostensivamente designada para cruzar a barreira entre as línguas, a “tradução” de Ransom apresenta a ideologia de Weston em termos que desmascaram seu autoengrandecimento desavergonhado e apresenta-o [de uma maneira] ao mesmo tempo chocante e virtualmente além da compreensão para os seres racionais ignorantes do abuso da razão para santificar a agressão nua¹⁶⁶.

Por fim, a avaliação de Oyarsa quanto a Weston é a de que ele foi “entortado”, de alguma maneira, pelo ser a quem, durante a narrativa, os personagens referem-se como o “Torto”. O ímpeto de Weston, em sua essência, é visto como algo bom – a preservação de sua espécie. Mas esse desejo foi deturpado, entortado, de tal maneira que suas ações, no fim, contradizem o seu desejo. Aquilo que era bom foi pervertido. O Oyarsa avalia:

– Agora percebo como o senhor do mundo silencioso [o Torto] entortou vocês. Existem leis que todos os *hnau* conhecem, da compaixão, da lisura, da vergonha e afins; e lei do amor ao semelhante. Ele ensinou-lhes a desrespeitar todas elas, à exceção de uma, que não é das mais importantes. Essa lei ele entortou até torná-la absurda e a instalou, torta desse jeito, para ser um pequeno Oyarsa cego no cérebro de vocês. E agora vocês não podem fazer outra coisa além de obedecer a ela, muito embora, se lhes perguntarmos por que ela é uma lei, vocês não consigam apresentar mais nenhuma outra razão para a existência dela do que para todas as outras leis mais importantes às quais ela os leva a desobedecer. Sabe porque ele fez isso?
[...] – Vou lhe dizer. Ele [o Torto] o deixou com essa lei, porque um *hnau* torto pode ser mais maléfico que um quebrado (LEWIS, 2010, p. 189).

Weston é um mal maior do que Devine. Devine foi totalmente quebrado pelo Torto, não pode fazer um mal maior do que um animal, por não ter mais racionalidade, por não ser *hnau*. Mas Weston é um *hnau* torto – racional, porém, pervertido, colocando aquilo seria bom num contexto e de tal maneira que isso se torna mau. Teremos mais a falar sobre o conceito de “torto”, “entortar” quando falarmos do personagem que é a causa dessa perversão. Aqui cabe salientar que esse desvio do ideal é caracterizado como o grande mal que é trazido para Malacandra e está presente no planeta silencioso. Weston é a personificação desse conceito.

¹⁶⁶ “As it appears in the text, Weston’s bombastic address is cleverly broken into a series of discrete sections so that Ransom can “translate” each one in turn. Ostensibly designed to cross the barrier between languages, Ransom’s “translation” presents Weston’s ideology in terms that unmask its shameless self-aggrandizement and render it at once shocking and virtually beyond comprehension to rational beings unacquainted with the misuse of reason to sanction naked aggression”.

5.1.3 Personagens alienígenas: os *hrossa*, os *séroni* e os *pfifltriggi*

Uma vez que passamos em revista os personagens humanos de *Além do planeta silencioso*, partimos agora para uma descrição sucinta das raças malacandrianas e dos principais personagens alienígenas. Os *hrossa* são a primeira raça extraterrestre com quem Ransom se encontra em Malacandra. Contudo, falaremos dela um pouco mais pormenorizadamente mais adiante, dada sua importância no contexto da narrativa. As outras duas raças são os *séroni*¹⁶⁷ e os *pfifltriggi*.

A primeira vez que um *sorn* é mencionado na história é quando Ransom ouve uma conversa entre Weston e Devine, ainda durante a viagem até Malacandra. O filologista descobre que seus raptos querem entregá-lo aos habitantes do planeta para o qual se dirigem. Aparentemente, eles não sabem como ou quando isso acontecerá depois de chegarem e por isso discutem o que fazer com Ransom até então. Para Devine, Ransom deve ser mantido acordado. Weston, porém, pensa que seria melhor dopá-lo para que não descubra suas intenções. Devine objeta, dizendo que seria melhor mantê-lo desperto, obrigando-o a ajudar com o transporte e carregamentos até que a hora certa chegue, ao invés de ter de carregar um homem semiconsciente pelo planeta. Além disso, Devine argumenta:

– Mas ele *não tem como* descobrir – retrucou Devine. – A menos que alguém seja idiota a ponto de contar-lhe. Seja como for, mesmo que ele suspeite, você acha que um homem como ele teria coragem para fugir num planeta desconhecido? Sem comida? Sem armas? Você vai ver que ele virá comer na sua mão da primeira vez que avistar um *sorn* (LEWIS, 2010, p. 41, grifo do autor).

Ransom, depois de ouvir a conversa toda, entende seu papel na viagem – ser entregue como uma espécie de sacrifício na mão dos *sorns*. Então, ele começa a se perguntar como seriam os *sorns* e uma série de imagens tiradas da ficção científica da época em que o livro foi publicado passam pela mente do personagem:

Mas o que seria um *sorn*? Quando os visse, iria comer da mão de Weston. Sua mente, como a de tantos outros da sua geração, estava sobejamente provida de bichos-papões. Tinha lido H. G. Wells¹⁶⁸ e outros. Seu universo era habitado por horrores com os quais a mitologia antiga e a medieval dificilmente

¹⁶⁷ A palavra *séroni* começa a aparecer pela primeira vez na p. 84 da edição em português. Antes, a referência plural ao *sorn* é *sorns*. “Horas depois se deu conta de que *séroni* bem poderia ser o plural de *sorn*” (LEWIS, 2010, p. 84). Durante nossa descrição desta raça, usaremos o plural *sorns*, mas nos referiremos a eles em outros momentos como *séroni*, de acordo com o uso mais adequado ao Antigo Solar.

¹⁶⁸ A menção a H. G. Wells é importante para a compreensão da obra. Trataremos da ligação entre *Além do planeta silencioso* e a obra de Wells quando abordarmos o livro de Lewis desde a perspectiva da *mimesis* II de Ricoeur, mais à frente.

poderiam rivalizar. Nenhum ser abominável insetiforme, vermiforme ou crustáceo, nenhuma antena trêmula, asa enervante, anel gosmento, tentáculo encrespado, nenhuma união monstruosa de inteligência sobre-humana com crueldade insaciável parecia a seus olhos nada menos do que provável num mundo desconhecido. Os *sorns* seriam... seriam... não ousava pensar no que os *sorns* seriam. E estava destinado a ser entregue a eles. [...] Através da imaginação via várias monstruosidades incompatíveis – olhos esbugalhados, bocas arreganhadas, chifres, ferrões, mandíbulas. A aversão aos insetos, às cobras, a todas as criaturas que se espremiavam e chapinhavam tocava suas sinfonias horrendas nos nervos de Ransom (LEWIS, 2010, p. 42-43).

Depois de pousarem em Malacandra, Ransom, Weston e Devine descarregam as coisas trazidas a bordo da nave e as colocam numa cabana construída à beira de um lago. Depois de algum tempo nessa tarefa, os três homens param para uma refeição. Ransom come mais do que pode suportar antevendo uma possível fuga assim que tivesse oportunidade. Enquanto está absorto nesse pensamento, repara que seus raptoreiros constantemente olham em volta do lugar, especialmente em direção ao outro lado do lago de onde, repentinamente, aparecem as criaturas para as quais ele deve ser entregue:

Foram as imagens dos novos objetos brancos refletidas na água que direcionaram seus olhos de volta para eles: longos reflexos brancos, raiados, imóveis na correnteza da água – quatro ou cinco, não, para ser preciso, eram seis. Ele levantou os olhos. Seis criaturas brancas *estavam* paradas ali. Seres altíssimos e inconsistentes, com duas ou três vezes a altura de um homem. [...] Com aquelas pernas tão loucamente finas e alongadas, o tórax proeminente e desproporcional, como distorções alongadas e de aparência tão flexível de bípedes terrestres ... [...] Num relance de pavor, viu os rostos magros e extraordinariamente longos, de nariz comprido e caído e boca abatida, de uma seriedade em parte espectral, em parte apalermada (LEWIS, 2010, p. 56-57).

Depois de correr dos *sorns* em direção a uma floresta, Ransom começa a confrontar o que pensava sobre os *sorns* durante sua viagem a Malacandra e o que realmente tinha encontrado no planeta: “Não eram nenhum pouco parecidas com os horrores que sua imaginação tinha evocado. Elas estavam bem distantes das fantasias típicas de H. G. Wells e remontavam a um conjunto de temores mais primitivo, quase infantil. Gigantes, ogros, fantasmas, esqueletos: essas eram as palavras-chave” (LEWIS, 2010, p. 60). Gradativamente, Ransom tem seu imaginário extraterrestre desconstruído ao ter contato com as raças malacandrianas, algo que se exprime pela maneira como ele se refere aos *sorns* ao longo da narrativa. A princípio, eles são monstruosos, horrendos, terríveis – parecem-se com ogros e são desajeitados. Mas, à medida em que convive com eles, sua mente, suas palavras e suas atitudes com relação a esta raça mudam. Eles agora se parecem muito mais com anjos e com titãs (FLIEGER, 2007, p. 48-49).

Os *sorns* são a mais antropomórfica raça malacandriana, em contraste com os *hrossa* e os *pfifltriggi*.

Sua próxima interação com os *sorns* acontece depois da morte de Hyoi, quando os *hrossa* indicam o caminho para que ele encontre Augray, o *sorn* que o ajudará a chegar em Meldilorn. É Augray quem mostra a Ransom que o planeta silencioso é a Terra. Ele também lhe explica quem é o Oyarsa e quem são os *eldila*. Depois de passar a noite na torre de Augray, Ransom sobe em seus ombros rumo à Meldilorn. No caminho, eles param na caverna onde está reunido um grupo de *sorns*, aparentemente um professor com alguns alunos, onde o filólogo passa a noite respondendo às perguntas deles. A distância entre os *sorns* mostra que eles são mais reservados em comparação com as outras raças malacandrianas – “Os *sorns* são bem menos gregários do que os *hrossa*”¹⁶⁹ (SCHWARTZ, 2009, p. 40).

Nestes dois trechos (a noite passada na torre de Augray e a noite passada entre os *sorns*) fica nítido que os *sorns* são a raça do conhecimento, da ciência à moda malacandriana. Nas palavras de Schwartz (2009, p. 40), “como a mais contemplativa das três espécies racionais eles aumentam o conhecimento de Ransom sobre as condições físicas, sociais e espirituais do planeta deles”¹⁷⁰. Eles não plantam, como os *hrossa*, nem fabricam coisas, como os *pfifltriggi*. Em vários momentos, os *sorns* absorvem informações de Ransom de uma maneira que nem ele mesmo percebe.

Comentando sobre os *sorns*, Sammons (2000, p. 115) diz:

Sorns têm uma vida solitária em cavernas individuais pontuando as *harandras*. Como os “intelectuais” do planeta, eles estão interessados em coisas tais como astronomia e história e são desesperadamente inaptos para navegar, pescar, nadar e criar ou entender poesia. Talvez seja por isso que Lewis os chame de “sorns”¹⁷¹, que significa “aqueles que dependem de outros para existência”¹⁷².

¹⁶⁹ “The *sorns* are far less gregarious than the *hrossa*”.

¹⁷⁰ “as the most contemplative of the three rational species they enhance Ransom’s knowledge of the physical, social, and spiritual conditions of their planet”.

¹⁷¹ Aparentemente, *sorn* é a corruptela e a substantivação do verbo *sorb* que significa “levantar e manter adsorção ou absorção” (MERRIAM-WEBSTER’S, 2003), apesar de Lewis ter declarado em uma de suas cartas que não tinha nenhuma etimologia específica para o nome (LEWIS, 2004, p. 264). Flieger (2007, p. 52), sugere que *sorn* vem do islandês antigo *sonr*, “filho”. Assim, o nome da raça faria alusão à semelhança entre os *sorns* e os seres humanos.

¹⁷² “Sorns have a solitary life in individual caves dotting the *harandras*. As the ‘intellectuals’ of the planet, they are interested in such things as astronomy and history and are hopelessly inept at boating, fishing, swimming, and creating or understanding poetry. Perhaps that is why Lewis calls them ‘sorn’”, which means ‘those who depend on others for existence’”.

Os *pfifltriggi*¹⁷³ são a raça malacandriana da qual menos se fala na narrativa de *Além do planeta silencioso* (DICKERSON; O'HARA, 2009, p. 172). O próprio Tolkien criticou este aspecto do livro ao avaliá-lo para Lewis (SAMMONS, 2010, p. 13). Contudo, podemos ter um bom quadro de como eram os *pfifltriggi* e seu papel na narrativa. O lugar onde moram e uma breve definição de sua aparência são descritos assim que são mencionados pelos *hrossa* na conversa deles com Ransom sobre o que significa ser um *hnau*:

– Pfifltriggi? – estranhou Ransom.
 – A mais de dez dias de viagem daqui, mais para o oeste – disse Hnohra. – A *harandra* vai descendo não para se transforma na *handramit*, mas num lugar largo, um lugar aberto, que se estende para todos os lados. São cinco dias de viagem de norte a sul; e dez de leste a oeste. Lá as florestas são de cores diferentes das daqui. São azuis e verdes. Lá é muito fundo; vai até as raízes do mundo. Lá existe tudo o que de melhor pode ser extraído da terra. Os *pfifltriggi* moram lá. Eles adoram cavar. O que cavam eles amolecem com fogo e fazem coisas. São um povo pequeno, menor que você, de focinho comprido, pálidos, trabalhadores. Seus membros dianteiros são compridos. Nenhum *hnau* chega a se comparar com eles na moldagem e na confecção de objetos [...] (LEWIS, 2010, p. 91).

Logo depois desse diálogo, uma cumбуca de ouro é passada às mãos de Ransom. Nela estão gravadas figuras representando os *hrossa*, os *séroni* e os *pfifltriffi*. A descrição do filólogo dessa última raça é assim: “Animais semelhantes a rãs – ou animais de cabeça de tapir e corpo e rã – eram *pfifltriggi*” (LEWIS, 2010, p. 92).

Os *pfifltriggi* são os artesãos de Malacandra. Trabalham com metais e são engenhosos para construir e montar coisas (WALSH, 2008, p. 40), muitas vezes pelo simples prazer estético (SAMMONS, 2010, p. 58), algo que fica patente no diálogo de Ransom com Augray: “Eles [os *pfifltriggi*] gostam de fabricar objetos – disse Augray. – É verdade que preferem fazer coisa que são só bonitas de olhar e sem utilidade alguma. Mas, às vezes, quando se cansam disso, eles se dispõem a fazer coisas para nós, coisas que nós projetamos, desde que sejam suficientemente difíceis” (LEWIS, 2010, p. 132-133).

A última aparição importante dos *pfifltriggi* acontece quando Ransom está perambulando por Meldilorn antes de seu encontro com o Oyarsa de Malacandra. Enquanto observa os monólitos dispostos na ilha, o filólogo ouve um tilintar de instrumentos contra pedra e, de repente, depara com um *pfifltrigg*, chamado de Kanakaberaka. Ele é descrito dessa maneira:

Ransom adivinhou que se tratava de um *pfifltrigg* – e ficou feliz por não ter encontrado um indivíduo dessa terceira espécie quando de sua chegada a

¹⁷³ De acordo com Flieger (2007, p. 52), *pfifltrigg* é a junção de duas palavras do islandês antigo: *fifil*, “monstro”, e *tryggr*, “seguro”.

Malacandra. Era um ser muito mais semelhante a um inseto ou a um réptil do que a qualquer outro ser que já tivesse visto. Sua compleição era nitidamente a de uma rã, e de início Ransom achou que, como uma rã, o ser estivesse apoiado nas “mãos”. Depois se deu conta de que aquela parte dos membros dianteiros na qual se apoiava era realmente, em termos humanos, antes um cotovelo que uma mão. Era largo, com almofada, destinado nitidamente para apoio ao andar; mas a partir dele, num ângulo de uns 45 graus, subiam os verdadeiros antebraços – antebraços finos, fortes, que terminavam em mãos enormes, sensíveis, providas de muitos dedos. [...] A semelhança com um inseto decorria da velocidade e do aspecto espasmódico dos seus movimentos, bem como do fato de ele conseguir girar a cabeça quase totalmente, como um louva-deus. Tudo isso era acentuado por um tipo de ruído seco, irritante, tilintante quando ele se mexia. Era bastante parecido com um gafanhoto [...] (LEWIS, 2010, p. 153-154).

É interessante notar que, quando Ransom realmente encontra um ser alienígena parecido com um inseto ele não parece, aos seus olhos, assustador (DOWNING, 2007, p. 19). Depois de um rápido diálogo, a criatura se põe a esculpir num monólito liso à sua frente. Kanakaberaka, então, cinzela o Sistema Solar com os planetas em fila indiana. No desenho de Malacandra, o *pfiffltrigg* colocou a representação de três homens, para todos os quais Ransom serviu de modelo, desde a perspectiva dos habitantes daquele mundo, ao lado de uma representação da espaçonave que trouxe ele e seus raptos até o planeta. A partir daí, o filólogo conversa com Kanakaberaka sobre o seu trabalho e sua relação com as outras raças malacandrianas. Ele acaba descobrindo que cada raça possui sua própria língua, mas que, por fim, todos acabaram desenvolvendo o domínio da língua dos *hrossa*, os poetas do planeta.

Os *hrossa* são a espécie alienígena com a qual Ransom passa a maior parte do tempo durante sua estada em Malacandra. É com ela que o filólogo aprende a língua e tem suas primeiras lições sobre a vida naquele planeta. Depois de fugir de Weston e Devine, e passar a noite em uma floresta, Ransom se encontra à beira de um lago. É aí que tem seu primeiro encontro com Hyoi, o *hross* que se torna seu amigo:

De repente, a água ondulou, e surgiu uma criatura negra, redonda, brilhante como uma bala de canhão. Depois viu olhos e boca – uma boca ofegante, com uma barba de bolhas. Mais partes da criatura começaram a emergir. Ela reluzia de tão negra. Por fim, veio chapinhando e chafurdando até a margem e se ergueu, fumegante, nas pernas traseiras: com uma altura entre um metro e oitenta e pouco mais de dois metros e desproporcionalmente magro, como tudo em Malacandra. Tinha a pelagem densa e negra, reluzente como pele de foca, pernas muito curtas com pés palmados, uma cauda larga como a de um castor ou de um peixe, membros posteriores fortes com garras ou dedos unidos por membranas [...]. Era um pouco parecido com um pinguim, um pouco com uma lontra, um pouco com uma foca. O corpo esguio e flexível sugeria um arminho gigante. A enorme cabeça redonda, provida de fartos bigodes de gato,

era a principal responsável pela aparência de foca; mas a testa era mais alta e a boca era menor do que uma foca (LEWIS, 2010, p. 70).

Ransom percebe que, apesar de a criatura estar saindo do lago, ela não o notara. Enquanto sacudia a água de seu corpo, a criatura começou a emitir ruídos, como se falasse com alguém. Sendo filólogo, Ransom se dá conta de que a criatura está emitindo sons articulados – ela tinha uma linguagem, um idioma. No instante em que o filólogo se dá conta disso, a criatura se volta para ele. A princípio, um quer afastar-se do outro, mas a curiosidade mútua não permite o distanciamento. O alienígena oferece uma bebida, uma mistura da água do lago e uma substância que traz no cinturão rústico, a Ransom num nítido gesto de aproximação. A criatura, então, bate no peito e diz: “*Hross*” – identificando sua própria espécie. O filólogo imita o gesto e fala: “Homem”.

Depois, através de gestos, o *hross* convida Ransom para entrar na sua embarcação. O filólogo aceita a proposta e ambos descem pelos canais artificiais de Malacandra rumo a *handramit* onde viviam os *hrossa*. Ao chegar, é cercado por vários deles, alguns parecendo filhotes da raça. Ransom fica imaginando que, assim como um alienígena seria alvo da curiosidade humana caso visitasse a Terra, a mesma reação se passa agora com os papéis invertidos, sendo ele mesmo o extraterrestre. Uma cabana é apontada para ele e Ransom passa sua primeira noite entre os *hrossa*.

Para Schwartz (2009, p. 28), os capítulos 11 e 12 de *Além do planeta silencioso* são o núcleo da narrativa, sendo emoldurados sucessivamente por capítulos com tema em comum¹⁷⁴. Nesse tempo com os *hrossa*, Ransom aprende a língua malacandriana, come com os *hrossa* e entende seus hábitos alimentares, conhece-os pelo nome, aprende as diferenças de personalidade e aparência entre eles, e compreende que a arte dos *hrossa* é a música. Quando consegue relativo domínio da língua, ele começa a ser confrontado com as perguntas de seus anfitriões e começa a descobrir as reais diferenças entre eles e os terráqueos.

A princípio, Ransom presume que, em termos equivalentes aos da Terra, os *hrossa* viviam na Alta Idade da Pedra. Seus utensílios eram simples e rudimentares; viviam em cabanas simples e dormiam no chão. Contudo, quando começa a conversar com eles, entende que sua

¹⁷⁴ De acordo Schwartz (2009, p. 28), estruturalmente, *Além do planeta silencioso* está assim disposto (perceba-se a correspondência entre os primeiros e os últimos capítulos, entre os capítulos 3-6 e os penúltimos capítulos, e assim sucessivamente): Capítulos 1-2: Rapto da Terra; Capítulos 3-6: Viagem até Marte (o herói é prisioneiro); Capítulos 7-9: Fuga dos *sorns*; Capítulo 10: Viagem de barco até os *hrossa*; Capítulos 11-12: Convívio com os *hrossa*; Capítulo 13: Viagem de barco com os *hrossa*; Capítulos 14-16: Jornada em direção aos *sorns*; Capítulos 17-20: Encontro com o Oyarsa (os raptos são prisioneiros); Capítulos 21-22: Viagem de volta.

racionalidade não se demonstra por estas características. Numa das primeiras conversas, quando o filólogo diz que veio “do céu”, Hnohra, o *hross* ancião, diz que isso não é possível, uma vez que não existe ar no céu. Ele pede ao terráqueo que identifique a *handra*, o planeta, de onde vem e observa que, ao apontarem para o céu, os *hrossa* sabem a diferença entre estrelas e planetas.

Ransom também aprende que, além dos *hrossa*, há outras duas raças no planeta: os *séroni* e os *pfifltriggi*, que já descrevemos. Ele também é informado da existência dos *eldila*, do Oyarsa e de Maleldil, personagens para os quais nos voltaremos mais adiante. O filólogo também recebe aulas da geografia malacandriana: os *séroni* vivem próximos à *harandra*, aos planaltos enquanto os *pfifltriggi* moram perto de florestas e cavam fundo em busca do *arbol hru*. Já os *hrossa* vivem nas *handramits*, nos vales e desfiladeiros do planeta.

Antes de passar para o diálogo entre Ransom e Hyoi, onde encontraremos já algumas categorias/aspectos do problema do mal sendo articuladas, precisamos descrever um dos animais da fauna malacandriana, o *hnakra*. Enquanto conversa com os *hrossa*, o filólogo menciona essa criatura, o que causa grande alvoroço na vila. Esse é o animal que, oportunamente, distrai Weston e Devine à beira do lago no dia em que Ransom chegou ao planeta. O primeiro encontro do filólogo com o *hnakra* é descrito assim:

Uma linha de espuma, como a esteira de um torpedo, vinha rapidamente na direção deles, e no meio dela algum tipo de “fera” grande e lustrosa. Devine praguejou com a voz aguda, escorregou e caiu direto na água. Ransom viu uma boca que tentava abocanhá-los e ouviu o barulho ensurdecido do revólver de Weston sendo disparado repetidas vezes ao seu lado. E, quase tão alto, o clamor dos monstros na margem distante, que também pareciam estar entrando na água (LEWIS, 2010, p. 57-58).

Depois, quando Hyoi, Ransom e Whin, outro *hrossa*, estão na água vasculhando em busca da criatura, o *hnakra* é descrito assim:

Naquela direção, a menos de duzentos metros, havia um rastro de espuma, parecido com o de um torpedo. E agora, visível através de uma cortina de espuma, eles avistaram o brilho metálico dos flancos do monstro. [...] Ransom viu o grande buraco negro da boca do monstro abrir duas vezes e fechar duas vezes com o estalido dos dentes semelhantes aos de um tubarão¹⁷⁵ (LEWIS, 2010, p. 107-108).

¹⁷⁵ Apesar de vários autores referirem-se ao *hnakra* como uma criatura parecida com um tubarão, o texto diz apenas que o estalido dos dentes da criatura é que se parecem com o barulho feito pelo mesmo movimento de abrir e fechar a boca de um tubarão. A aparência do *hnakra* é incerta.

De acordo com Sammons (2000, p. 172), *hnakra* vem da palavra *snakr*, do nórdico antigo, e significa serpente. Ao que parece, a criatura é um símbolo do mal na narrativa. A razão para que uma criatura tão mortal tenha sido deixada num mundo que, como veremos a seguir, não sofreu os efeitos da queda, é estranho. Ainda mais quando se leva em conta que a caça ao animal é considerada uma atividade quase sagrada. Nas palavras de Hilder (2013, p. 47):

Diferente da guerra clássica na qual o inimigo é odiado e a guerra é caracterizada por estupro e pilhagem, a caça neste mundo não caído é de uma natureza moral misteriosa, comparável àquela dos povos indígenas da América do Norte agradecendo o Grande Espírito por prover o animal caçado para o seu sustento¹⁷⁶.

Em primeiro lugar há de se ressaltar que na visão de Hyoi e dos *hrossa*, o *hnakra* não é mau porque o mal só pode vir de um *hnau* cuja vontade tornou-se “torta” (LONEY, 1983, p. 41). Nas palavras de Neuleib (1974, p. 69), o perigo “não é a coisa a se temer ou mesmo a morte; a corrupção da alma é a única destruição real”. Na avaliação de Kerlin (2004, p. 94), o *hnakra* incorpora a ideia de que num ambiente em que a bondade é possível, o mal também o é. Esse é, como vimos, um dos aspectos da categoria “onipotência divina” da discussão lewisiana do problema do mal. As raças malacandrianas não foram pervertidas por seu abuso do livre-arbítrio, mas, como veremos, seu mundo foi afetado pelo mal quando o Oyarsa de Thulcandra tentou invadir seu mundo.

Antes de partirem para a caçada do *hnakra*, Ransom tem a oportunidade de conversar com Hyoi. Desse diálogo ecoa pelo menos uma das categorias/aspectos do problema do mal conforme articuladas por Lewis em *O problema do sofrimento*. A condição humana caída é contrastada com a condição não caída dos *hrossa* como espécie. Ransom começa perguntando a Hyoi se os *hrossa* saiam com armas contra as outras espécies malacandrianas como eles estavam fazendo agora para caçar o *hnakra*. Como não há na língua alienígena uma palavra para “guerra”, o filólogo tenta explicar a possível razão que levaria duas raças a se envolverem numa luta – no caso, ele pergunta a Hyoi o que aconteceria se duas espécies quisessem a mesma coisa, mas não cedessem, por exemplo, comida. O *hross* responde que não há razão para não dar comida a outro *hnau*. O terráqueo insiste, postulando a possibilidade de que não houvesse comida suficiente para todos. Hyoi retruca dizendo que Maleldil, a divindade, provê comida o suficiente.

¹⁷⁶ “Unlike classical warfare in which the enemy is hated and warfare is characterized by rape and plunder, the hunt in this unfallen world is of a mysterious moral nature, comparable to that of the indigenous peoples of North America thanking the Great Spirit for providing the hunted animal for their sustenance”.

Ransom continua perguntando sobre a possibilidade de isso acontecer por causa do aumento no número de filhos. O *hross* responde que não há razão para ter mais filhos do que os *hrossa* costumeiramente tem. Neste ponto, o diálogo gira em torno da concepção dos *hrossa* quanto à poesia e como ela deve ser ouvida e sentida apenas uma vez. Isso aconteceria também com a procriação entre eles, que ocorreria num determinado momento da vida, mas cujo o significado se ampliaria com o passar do tempo. Hyoi então diz que rever os versos de um poema vez após vez “mataria” sua beleza. Ransom então pergunta:

- E num poema torto, Hyoi?
 - Ninguém presta atenção num poema torto, *Hhōmem*¹⁷⁷.
 - E o que dizer do amor numa vida torta?
 - Como a vida de um *hnau* poderia ser torta?
 - Você está dizendo, Hyoi, que não existem *hrossa* tortos?
- Hyoi refletiu (LEWIS, 2010, p. 98).

Então, Hyoi conta algumas histórias que ele não sabe dizer ao certo se são verdadeiras ou não, mas que retratam as raras exceções em que os *hrossa* ficaram tortos. O *hross* conta que ouvira falar de um filhote que tinha vontade de comer terra. Ainda outro via tudo em duplicidade até que um dia quis ter duas companheiras. Esses comportamentos eram muito estranhos para os *hrossa*. E, ao que parece, isso era considerado “torto” (*bent*, no original), uma palavra importante durante toda a narrativa de *Além do planeta silencioso*.

Antes ainda dessa conversa, Ransom contara aos *hrossa* que fora trazido por dois membros de sua espécie que eram “tortos”. A explicação para o uso dessa palavra é que esse era o equivalente mais próximo a “maus” que o filólogo pôde achar. Esse adjetivo é usado para os homens, para *hnau*, para a raça humana, para o Oyarsa da Terra, para o próprio planeta Terra. Aqui é oportuna a explicação de Knight (apud CAMPBELL, 2010, p. 264):

Torto como um termo para o mal sugere o uso de Agostinho (e Lutero) da palavra *curvatus* com referência ao pecado que move o homem a afastar-se de Deus, concupiscentemente, para o mundo ou para si mesmo. Todo o mito do “planeta silencioso”, claro, está baseado em ecos míticos, apocalípticos da Bíblia¹⁷⁸.

Depois de ouvir a explicação de Hyoi, Ransom pondera:

Por fim, começou a lhe ocorrer que não eram eles, os *hrossa*, que eram um enigma, mas sua própria espécie. Que os *hrossa* tivessem esse tipo de instinto [referência à monogamia] era ligeiramente surpreendente, mas como era

¹⁷⁷ É característico dos *hrossa* aspirar o início das palavras. Por isso o “h” antes de “homem”.

¹⁷⁸ “*Bent* as the term for evil suggests Augustine’s (and Luther’s) use of the word *curvatus* with reference to the sin that moves a man to turn from God, concupiscently, toward the world or toward himself. The entire “silent planet” myth, of course, is based on mythical, apocalyptic echoes from the Bible”.

possível que os instintos dos *hrossa* se assemelhassem tanto aos ideais não atingidos daquela espécie tão remota, o Homem, cujos instintos eram diferentes em termos tão deploráveis? Qual era a história do Homem? (LEWIS, 2010, p. 99-100).

A resposta a essa pergunta aparecerá oportunamente na boca do Oyarsa de Malacandra. Aqui, queremos ressaltar que, de acordo com a discussão de Lewis em *O problema do sofrimento*, o homem, em seu estado atual, tende para o mal, mas não foi sempre assim. O *don* de Oxford parte da ideia da Queda, de que o homem foi criado bom, contudo perverteu seu livre-arbítrio. Esse conceito é encapsulado na palavra “torto” (*bent*), que aparecerá ao longo da narrativa, e que traz consigo a ideia de algo que era reto, mas foi modificado em algum momento. Ransom se dá conta disso ao comparar a humanidade aos *hrossa*, uma raça caída com uma raça não caída. O comentário de Wolfe (2007, p. 67) sobre o uso, por parte de Lewis, do termo “torto” é pertinente: “Num único termo, Lewis incorpora a concepção tradicional cristã da natureza humana: originalmente criada à imagem de Deus, prejudicada pela Queda, mas não completamente degradada”¹⁷⁹.

Além disso, outra maneira de ver essa questão é através da busca de Ransom em descobrir qual é a raça dominante entre as três espécies malacandrianas. Ao entrar em contato com cada uma delas, o filólogo pergunta quem é a classe dominante; quem, entre os *hrossa*, os *séroni* e os *pfifltriggi* é a espécie que manda em Malacandra. O próprio conceito é estranho para os malacandrianos. Ao fazer a pergunta para os *hrossa*, por exemplo, ele recebe a seguinte resposta: “Oyarsa governa” (LEWIS, 2010, p. 92). Nas palavras de Martindale (2005, p. 63): “Eles vivem em harmonia uns com os outros e seu ambiente, bem como com o mundo espiritual dos *eldila* e *Maleldil*”¹⁸⁰.

A identidade desse ser e de outros personagens sagrados na história é o assunto da próxima seção. Aqui cabe apenas ressaltar que a dominação, entendida em termos humanos, no sentido de exploração e degradação, é um conceito estranho para os malacandrianos. Três espécies, completamente diferentes entre si, com habilidades, funções e aparência completamente distintas, convivem pacífica e sinergicamente entre si, o oposto da realidade em Thulcandra.

¹⁷⁹ “In a single term, Lewis embodies the traditional Christian concept of human nature: originally created in God’s image, damaged by the Fall, but not utterly degraded”.

¹⁸⁰ “They live in harmony with each other and their environment, as well as with the spiritual world of the *eldila* and *Maleldil*”.

Antes de passarmos à descrição dos personagens sagrados, entre os quais se encontra o Oyarsa, mencionando anteriormente, precisamos descrever a cena que leva Ransom a Meldilorn e ao seu encontro com o Oyarsa de Malacandra: a caçada ao *hnakra* e a morte de Hyoi. O diálogo entre o *hross* e o filólogo, descrito antes, se dá enquanto eles trabalham no barco de Hyoi para a grande caçada ao *hnakra*. Na manhã seguinte, grupos de caçadores *hrossianos* se preparavam para o empreendimento. A presença de Ransom era dada como certa e em breve vários barcos com os *hrossa* e suas lanças singravam os canais de água *malandrianos* em busca do *hnakra*.

O barco de Ransom, Hyoi e Whin afastou-se do grupo e, enquanto esperavam por algum sinal da criatura, um *eldil* aparece com uma mensagem para Ransom e Hyoi. Dada a mensagem, Whin se dá conta de que, provavelmente, perderam tempo e não participarão da perseguição. Nesse momento, o *hnakra* aparece. Whin se descontrola e faz com que o barco se arremeta contra a margem do canal; Hyoi sobe nas costas da criatura, tentando golpeá-la; e quando ela tenta abocanhar Ransom, o filólogo consegue enfiar várias lanças em sua bocarra aberta e mata a criatura.

Aqui encontramos mais uma categoria/aspecto do problema do mal, conforme descrito por Lewis em *O problema do sofrimento*. Ao comentar o significado dessa experiência para Ransom, o narrador explica:

Quando Ransom se refez, os três já estavam na margem, molhados, fumegantes, trêmulos de exaustão e se abraçando. Agora não lhe parecia estranho estar agarrado a um tórax coberto de pelo molhado. O hálito dos *hrossa*, que, embora suave, não era humano, não lhe era desagradável. Estava em harmonia com eles. Agora estava superada aquela dificuldade que eles, acostumados a mais de uma espécie racional, talvez nunca tivessem sentido. Todos eram *hnau*. Postaram-se ombro a ombro diante de um inimigo, e o formato da cabeça deles não fazia mais diferença. E até mesmo ele, Ransom, tinha vivido a aventura sem se sentir desonrado. Tinha amadurecido (LEWIS, 2010, p. 108-109).

Vimos que para Lewis, o sofrimento tem o propósito de fazer a criatura voltar-se para o Criador e tornar-se melhor, mais próxima do ideal pretendido por Deus. No início da narrativa, Ransom tem medo, foge do perigo na primeira oportunidade e pensa que todo o ambiente ao seu redor e suas criaturas estão contra ele. Com o passar do tempo, entende que nem tudo é mau e descobre que pode ser mais corajoso do que imagina. Ao mesmo tempo, a caçada ao *hnakra* o aproxima dos outros dois *hrossa*, um efeito do sofrimento que também se comprova entre os humanos. Assim, essa caçada sagrada num planeta onde, supostamente, a queda não ocorreu,

tem o propósito de enfatizar que o sofrimento (simbolizado pelo *hnakra*) pode tornar uma pessoa melhor e aproximá-la dos seus semelhantes.

Depois desse momento, Hyoi olha para seus companheiros e os chama de *hnakrapunti*, “matadores de *hnakra*”, uma espécie de título honorífico entre os *hrossa*. Nesse momento, o estampido de uma espingarda é ouvido e Hyoi cai ao lado de Ransom. Desesperado, o filólogo tenta conversar com o *hross* abatido:

- Hyoi, você está me ouvindo? – disse Ransom, com o rosto próximo da cabeça redonda de foca. – Hyoi, foi por minha causa que isso aconteceu. Foram os outros *hhōmena*¹⁸¹ que o atingiram, os dois tortos que me trouxeram para Malacandra. Eles conseguem jogar a morte de longe com uma coisa que criaram. Eu devia ter lhe dito. Nós todos somos uma espécie torta. Viemos aqui para trazer o mal a Malacandra. Somos *hnau* só pela metade. Hyoi... – Sua fala foi sumindo em sons incoerentes. Ele desconhecia as palavras que significavam “perdoar”, “vergonha” ou “culpa”; mal sabia pedir desculpas. Só conseguia ficar olhando, com uma culpa muda, para o rosto contorcido do *hross*. Pareceu, porém, que o *hross* entendeu (LEWIS, 2010, p. 109-110).

No relato da morte de Hyoi, Lewis transmite seu conceito de que o mal vem da perversão do livre-arbítrio. Ransom descreve os homens que atiraram, Weston e Devine, como “tortos”, o que, como vimos, traz a ideia da perversão da liberdade dada por Deus. Eles jogam a morte de longe, uma referência ao efeito mortal da espingarda, que simboliza o resultado final da distorção causada no ser humano: a morte. A inocência e a condição não caída das espécies de Malacandra, em especial, dos *hrossa*, é destacada pela incapacidade de Ransom em encontrar palavras para “perdão”, “vergonha” e “culpa” no vocabulário da língua malacandriana. Aparentemente, esses conceitos eram desconhecidos para eles, fruto de seu desconhecimento dos efeitos da queda. Neuleib (1974, p. 53) comenta: “Os malacandrianos não são superiores aos terráqueos porque aconteceu de eles terem se desenvolvido assim; eles são superiores porque eles vivem fora da quarentena do planeta silencioso. Uma vez que Maleldil nunca foi separado deles, seu mundo está num estado de graça ininterrupta”¹⁸².

Antes de se encontrarem com o *hnakra*, o *eldil* que fala com Ransom, Hyoi e Whin lhes diz que o filólogo não deveria estar ali. Ele tinha de estar a caminho de Meldilorn. É para lá que Ransom se dirige depois desse episódio. Antes de destacarmos esse encontro com Oyarsa em

¹⁸¹ Plural de *hhōmem*, homem, como estrangeirismo na língua malacandriana.

¹⁸² “The Malacandrians are not superior to earthmen because they happened to have developed so; they are superior because they live outside the quarantine of the silent planet. Since Maleldil has never been separated from them, their world is in a state of uninterrupted grace”.

Meldilorn, ápice da narrativa que será discutida com mais detalhes no momento da *mimesis* II, passamos a descrever os personagens sagrados de *Além do planeta silencioso*.

5.1.4 Personagens sagrados: *eldila*, Oyarsa e Maleldil

Em *Além do planeta silencioso* há três personagens que podemos considerar sagrados, levando em conta uma fusão entre as concepções de Otto e Eliade sobre o que seja o sagrado. Ao mesmo tempo em que há um assombro na presença desses personagens, eles são o “outro”, diferentes das raças malacandrianas, há um reconhecimento de que esses personagens são sagrados, separados do mundo “profano” descrito na obra. Por isso, os designamos aqui como personagens sagrados¹⁸³. As três classes de personagens sagrados são os *eldila*¹⁸⁴, os Oyéresu e Maleldil.

Depois da conversa com os *hrossa* e antes do diálogo com Hyoi, Ransom passa por um filhote de *hrossa* que parece conversar com um amigo imaginário. Essa é a primeira vez na obra que os *eldila*¹⁸⁵ são mencionados, mas não a primeira vez que aparecem na narrativa, como veremos:

- Com quem você está falando, Hrikki? – disse Ransom.
- Com o *eldil*.
- Onde?
- Você não viu?
- Não vi nada.
- Ali! Ali! – exclamou ela de repente. – Ah! Ele foi embora. Você não viu?
- Não vi ninguém.
- Hyoi – disse a filhote –, o *hhōmem* não consegue ver o *eldil*! (LEWIS, 2010, p. 95).

No final da conversa com Hyoi, Ransom lembra que quando viu o *hross* pela primeira vez ele já estava falando. Foi por isso, diz o filólogo, que ele não correu, porque percebeu que Hyoi era *hnau*, que falava. Ao perguntar com quem o *hross* falava, ele diz que estava falando com um *eldil* e pergunta a Ransom se não existem *eldila* em Thulcandra. Hyoi explica que eles são um tipo de *hnau* e que estão sob o comando de Oyarsa. A mencionar o breve diálogo com a filhote Hrikki, Hyoi dá uma descrição de como são os *eldila*:

¹⁸³ Cf. nota 99 nesta dissertação.

¹⁸⁴ Forma plural de *eldil*.

¹⁸⁵ De acordo com Sammons (2000, p. 327), *eldil* tem origem em várias palavras: *eld* significa “fogo”, “labareda” em norueguês; *eld* vem do inglês *elder* e do alemão *alt*, significando “velho”; *eald* e *ealdor*, palavras do anglo-saxão, significam respectivamente “chefe”, “velho”, “eminente” e “chefe”, “príncipe”, “senhor”; *engill* e *engil* provêm, respectivamente, do antigo nórdico e do antigo alto alemão, e significam “anjo”.

- Quando estávamos saindo hoje, passei por uma criança que disse que estava conversando com um *eldil*, mas não vi nada.
- Olhando nos seus olhos, *Hhōmem*, dá para perceber que eles são diferentes dos nossos. Mas é difícil ver os *eldila*. Eles não são como nós. A luz passa através deles. É preciso que esteja olhando para o lugar certo na hora certa. E não é provável que isso aconteça, a menos que o *eldil* queira ser visto. Às vezes, eles podem ser confundidos com um raio de sol ou mesmo com um movimento da folhagem: no entanto, quando se olha de novo, percebe-se que era um *eldil* e que ele foi embora (LEWIS, 2010, p. 102).

Um pouco antes da caçada ao *hnakra*, um *eldil* se aproxima do barco onde estão Ransom, Hyoi e Whin para transmitir uma mensagem. O filólogo fica estupefato em ouvir uma voz acima de sua cabeça, sem conseguir discernir sua fonte:

- É o Homem que está com você, Hyoi – disse a voz. – Ele não devia estar aí. Deveria estar a caminho para ver Oyarsa. *Hnau* tortos da sua própria espécie, vindos de Thulcandra, estão atrás dele. Ele deveria ir ao encontro de Oyarsa. Se eles o encontrarem em qualquer outro lugar, acontecerá o pior.
- Ele o está ouvindo, nascido dos céus – disse Hyoi. – E você não tem nenhuma mensagem para minha mulher? Você sabe o que ela deseja ouvir.
- Tenho uma mensagem para Hleri – disse o *eldil*. – Mas você não terá como transmiti-la. Agora vou eu mesmo falar com ela. Tudo está bem. Só deixe o Homem ir até Oyarsa (LEWIS, 2010, p. 106-107).

Os *eldila* são, assim, seres incorpóreos, considerados *hnau*, ou seja, criaturas, ainda que diferentes das espécies malacandrianas. São responsáveis pela comunicação entre o Oyarsa e os seres do planeta. Nas funções e aparência descritas por Lewis, é inevitável chegar à conclusão de que ele tem em mente os anjos. Nas palavras de Kerlin (2004, p. 97): “Os seres espirituais chamados *eldila* são retratados com características remissivas de anjos”¹⁸⁶. O próprio autor, numa carta¹⁸⁷ escrita para Martin Kilmer¹⁸⁸ em 10 de julho de 1957, confirma essa identificação: “Se pretende que os *eldila* sejam anjos, não fadas. Você notou que eles estão sempre à serviço de Maleldil?”¹⁸⁹ (LEWIS, 2007b, p. 868).

O comentário de Downing (1992, p. 42, 44) é pertinente aqui:

O retrato dos *eldila* de Lewis claramente ilustra sua estratégia de convidar os leitores a olhar para velhas doutrinas com novos olhos. Ele bem sabia que os

¹⁸⁶ “The spiritual creatures called *eldila* are portrayed with characteristics reminiscent of angels”.

¹⁸⁷ C. S. Lewis discute mais extensivamente a identidade dos *eldila* em pelo menos duas outras cartas. A primeira, enviada a E. R. Eddison, escritor contemporâneo a Lewis, em 29 de abril de 1943 (LEWIS, 2004, p. 570-571). A segunda, em resposta a Mary Willis Shelburne, que conheceu a obra de Lewis pela influência da família Kilmer (cf. nota 188 desse trabalho), em 04 de março de 1953 (LEWIS, 2007b, p. 301-302).

¹⁸⁸ A família Kilmer era próxima de Lewis. A obra *O sobrinho do mago*, que faz parte da série *As crônicas de Nárnia*, foi dedicada aos filhos de Kenyon e Francis Kilmer. Martin Kilmer é filho desse casal e tornou-se professor de literatura clássica na Universidade de Ottawa (HOOPER, 2007, p. 1686).

¹⁸⁹ “The *eldila* are meant to be angels, not fairies. Haven’t you noticed that they are always about Maleldil’s business?”

anjos na Bíblia nunca são retratados com harpas e halos. Ele lembrou um leitor de que os anjos que aparecem na Escritura quase sempre excitam terror naqueles que os veem [...]. Lewis está esperando “contrabandear teologia” para as mentes dos leitores, para batizar suas imaginações. Se seus eldils¹⁹⁰ aparecessem a Ransom vestidos em radiantes vestes e anunciado: “não tema”, sua identidade seria tão reconhecível que seria dispensável. Lewis quer subverter a certeza do leitor quanto às barreiras entre o natural e o sobrenatural, entre mito e história¹⁹¹.

Sob a mesma perspectiva, Martindale (2005, p. 68) diz:

Lewis troca os nomes de todos os seres espirituais [...]. Por que os nomes novos e todo o reaprendizado que vai com ele? Lewis acreditava que nossas concepções tanto sobre Deus quanto os anjos estão seriamente defeituosas dos séculos de influências culturais não bíblicas, mas tanto os novos nomes quanto a viagem para um novo lugar nos levam a nos aproximar da história sem estereótipos¹⁹².

Os *eldila* são comandados por Oyarsa¹⁹³. Enquanto conversa com os *hrossa* antes da caçada ao *hanakra*, Ransom descobre, com seu ainda pobre domínio da língua malacandriana, quatro fatos sobre ele: “Ransom perguntou quem era Oyarsa. Devagar e com muitos erros de interpretação, ele extraiu a informação de que Oyarsa (1) morava em Meldilorn; (2) sabia tudo e governava todos; (3) sempre existiu¹⁹⁴; e (4) não era um *hrossa*, nem era um dos *séroni* (LEWIS, 2010, p. 90).

Ransom então pergunta se Oyarsa é *hnau*. A resposta dos *hrossa* é que ele deve ser um *hnau*, mas não da mesma maneira que as espécies racionais de Malacandra. Ele não morria e não gerava descendentes. Ele tem o seu trono e habita em Meldilorn, a capital do planeta, uma ilha no meio de um grande lago malacandriano. A princípio, o filólogo pensa que Oyarsa ou

¹⁹⁰ Plural anglicizado de *eldil*.

¹⁹¹ “Lewis’s portrayal of the eldila clearly illustrates his strategy of inviting readers to look at old doctrines with new eyes. He well knew that angels in the Bible are never portrayed with harps and halos. He reminded one reader that angels who appear in Scripture nearly always excite terror in those who see them [...]. Lewis is hoping to ‘smuggle theology’ into readers’ minds, to baptize their imaginations. If his eldils appeared to Ransom clad in radiant garments and announced, ‘Fear not,’ their identity would be so recognizable as to be dismissible. But Lewis wants to subvert the reader’s certainty about the barriers between the natural and the supernatural, between myth and history”.

¹⁹² “Lewis changes the names of all spiritual beings [...]. Why the new names and all the relearning that goes with it? Lewis believed our conceptions of both God and angels are seriously flawed from centuries of unbiblical cultural influences, but the new names and the travel to a new place both cause us to approach the story without stereotypes”.

¹⁹³ Aqui nos concentramos apenas no Oyarsa de Malacandra. O outro Oyarsa que é mencionado, o Oyarsa de Thulcandra, também chamado de Torto, será analisado no momento da *mimesis* II.

¹⁹⁴ A expressão inglesa traduzida por “sempre existiu” é “[he] had always been there” (LEWIS, 2003, p. 69). Na verdade, seria melhor traduzir essa locução verbal como “ele sempre esteve lá”, isto é, sempre habitou Malacandra, pelo menos da perspectiva dos *hrossa*. Como mostrado mais a frente, Oyarsa não é como Maleldil, e sendo *hnau*, ele é uma criatura – não pode ter existido sempre.

deveria ser o chefe dos *séroni* ou o deus deles, esculpido na forma de um ídolo. Ele acaba aprendendo mais sobre ele com Augray, o *sorn* que o leva nos ombros até Meldilorn:

- E Oyarsa... ele é um *sorn*?
- Não, não, Pequenino. Já lhe disse que ele governa todos os *nau* (era assim que pronunciava *hnau*) e tudo o mais em Malacandra.
- Não entendo esse Oyarsa – disse Ransom. – Fale-me mais dele.
- Oyarsa não morre – disse o *sorn*. – E não procria. Ele é o indivíduo da sua espécie que foi posto em Malacandra para governá-la quando foi criada. O corpo dele não é como o nosso, nem como o seu. É difícil de ver e a luz o atravessa.
- Como um *eldil*?
- É. Ele é o maior dos *eldila* que um dia chegam a uma *handra* (LEWIS, 2010, p. 126).

Assim, os *eldila* e o Oyarsa partilham da mesma natureza física, mas têm funções diferentes no planeta. Oyarsa governa a tudo e a todos, enquanto os *eldila* são seus mensageiros. Nas palavras de Clark (2007, p. 52): “Lewis chama os seres espirituais do planeta de ‘eldils’; eles correspondem aos anjos ‘normais’, enquanto Oyarsa seria um anjo de ordem superior”¹⁹⁵. Na conversa de Ransom com Augray, o filólogo lhe diz que não há Oyarsa em seu planeta e o *sorn* lhe diz que isso é mais uma prova de que ele veio de Thulcandra, o planeta silencioso. Para Augray, se houvesse um Oyarsa na Terra, haveria comunicação entre os dois mundos.

A concepção do Oyarsa está baseada, de acordo com Sammons (2010, p. 55), na ideia medieval de que cada planeta possui um espírito angélico que o controla. Sua responsabilidade é manter o planeta em movimento, dentro de suas órbitas, conforme o mandado de Deus. Nas palavras de Downing (1992, p. 42): “O Oyarsa é o espírito tutelar do planeta, um anjo de ordem superior responsável por governar aquela esfera”¹⁹⁶.

O último personagem sagrado, Maleldil, é apenas mencionado, mas estas menções são bem frequentes. A primeira vez que ele é citado é na conversa de Ransom com os *hrossa*, quando ele aprende sobre as raças malacandrianas e sobre o Oyarsa. Tentando ainda entender como o Oyarsa se relaciona com as espécies de Malacandra, o filólogo faz uma pergunta que recebe um rechaço instantâneo: “E então, Ransom, seguindo um palpite seu, perguntou se Oyarsa tinha criado o mundo. Os *hrossa* quase latiram com o fervor da negativa que deram. Os habitantes de Thulcandra não sabiam que Maleldil, o Jovem, criara e ainda governava o mundo?” (LEWIS, 2010, p. 90).

¹⁹⁵ “Lewis calls the spirit beings of the planet ‘eldils;’ they correspond to ‘regular’ angels, while Oyarsa would be an angel of higher order”.

¹⁹⁶ “The Oyarsa is the tutelary spirit of the planet, a higher order of angel responsible to rule that sphere”.

Ransom descobre que, apesar de Oyarsa governar Malacandra, seu poder não era absoluto. O verdadeiro poder por detrás da ordem entre os malacandrianos era Maleldil. Na conversa com Hyoi, o filólogo aprende que Maleldil é quem sustenta o mundo. Ele é reputado como Deus entre os *hrossa*. Nas palavras de Downing (1992, p. 40-41), citando o próprio Lewis:

Lewis explicou diretamente que Maleldil o [...] Jovem representava [...] o Filho da teologia cristã [...]. Temeroso de que isso parecesse blasfêmia adicionar novos capítulos à doutrina cristã, ele também explicou que suas histórias eram uma forma de “imaginação em voz alta”, especulações em ficção sobre “o que Deus poderia supostamente ter feito em outros mundos”¹⁹⁷.

Em suma, Maleldil é o nome do personagem que incorpora as características de Jesus Cristo dentro da obra, é a maneira como os malacandrianos se referem a ele. Alguns podem achar estranho uma ficção cristã descrever a divindade de tal maneira que ela não governe diretamente um determinado mundo. Aqui é necessário levar em consideração a influência medieval sobre as ideias de Lewis e que se refletem em *Além do planeta silencioso*. Há uma hierarquia para se governar o mundo, desde os seres superiores até os seres inferiores. Isso significa que “as feras devem ser governadas por seres racionais, seres racionais por anjos, e anjos por Deus”¹⁹⁸ (DOWNING, 2006a, p. 136).

Assim, temos todos os personagens importantes para nosso estudo da obra sob o movimento da *mimesis* II de Paul Ricoeur. Vimos a ambientação da narrativa, os planetas Thulcandra (nosso planeta Terra) e Malacandra (Marte); vimos os personagens humanos da narrativa: o filólogo Ransom, o cientista Weston e o empresário Devine; vimos também as três espécies malacandrianas (os *hrossa*, os *séroni* e os *pfifltriggi*), além do *hnakra*, o animal que povoa as águas de Malacandra; vimos, por fim, os personagens sagrados da história: os *eldila*, o Oyarsa e Maleldil. Antes de passarmos às análises na segunda etapa da hermenêutica ricoeuriana, nos detemos brevemente sobre a questão do tempo na narrativa de *Além do planeta silencioso*.

¹⁹⁷ “Lewis explained straightfowardly that Maleldil the [...] Younger represented [...] the Son of Christian tehology [...]. Lest it seem blasphemous to add new chapters to Christian doctrine, he also explained that his stories were a form of ‘imagining out loud,’ speculations in fiction about ‘what God might be supposed to have done in other worlds’”.

¹⁹⁸ “beasts must be ruled by rational species, rational species by angels, and angels by God”.

5.1.5 O tempo em *Além do planeta silencioso*

Em *Além do planeta silencioso*, a questão do tempo é simples. A história é bem linear. A narrativa é progressiva, sempre avançando para o ápice do encontro entre Ransom e o Oyarsa de Malacandra. Ricoeur diz que a ficção é um espaço onde as variações do tempo são possíveis e exploradas. Essa não parece ser a preocupação da ficção de Lewis. O tempo serve à história apenas para lhe dar movimento.

Os marcadores temporais têm exatamente a função descrita por Ricoeur, a de denotarem a de mostrar o desenvolvimento da ação: mostrar o antes, o agora e o depois. A suspensão do tempo histórico pode ser vista no fato de que a passagem temporal está ligada à Terra apenas no início e no final da narrativa. Ransom, Devine e Weston levam 30 dias terrestres para chegar a Malacandra e precisam de 90 dias para voltar. Afóra isso, o tempo vivido entre os malacandrianos é apenas uma sucessão de momentos, não podendo ser atrelado a qualquer movimento terrestre. Na narrativa, isso se dá pelas diferenças entre as órbitas dos dois planetas, mas elas servem para que o leitor se concentre na ação. Ransom realmente perde completamente a noção do tempo enquanto está entre os *hrossa*.

Nesta seção, vimos os três grupos de personagens de *Além do planeta silencioso*: os personagens humanos, representados por Ransom, Weston e Devine; os personagens alienígenas, imaginados nas três espécies malacandrianas – os *hrossa*, os *séroni* e os *pfifltriggi*; e os personagens sagrados – os *eldila*, Oyarsa e Maleldil. Com essas informações em mãos, passamos ao segundo momento da *mimesis* ricoeuriana, aquela que, segundo Paul Ricoeur, tem o papel mediador. É nesse momento que teremos ocasião de perceber a articulação das categorias/aspectos do problema do mal dentro da narrativa.

5.2 Ransom dialoga com Oyarsa (*mimesis* II)

De acordo com a nossa abstração da *mimesis* ricoeuriana, em *mimesis* II buscamos três coisas. Primeiro, localizaremos o capítulo, o trecho da obra no qual a narrativa pode ser vista como um todo, de tal maneira que a intriga, o encadeamento dos fatos, possa ser resumido. O que chamaríamos de ápice do livro. Em seguida, este trecho precisa ser avaliado de acordo com as regras que foram geradas pelo arranjo dos fatos na ficção. Nesse momento, buscamos colocar em diálogo o conteúdo desse capítulo culminante com as categorias/aspectos do problema do mal elencados a partir da leitura de *O problema do sofrimento*. Por fim, identificaremos os traços de tradicionalidade e de ruptura entre a obra e o arcabouço literário onde ela está inserida.

5.2.1 O ponto alto da narrativa

Para Schwartz (2009, p. 28), os capítulos 17-20 de *Além do planeta silencioso* são aqueles que retratam o encontro de Ransom com o Oyarsa de Malacandra. O capítulo 17 concentra-se na chegada do filólogo a Meldilorn, seu passeio por entre os monólitos que contam a história malacandriana e sua conversa com Kanakaberaka, o *pfifltrigg*. No capítulo 18, Ransom encontra-se com Oyarsa e eles tem a única conversa mais extensa que é registrada no livro. Os capítulos 19-20 tem como foco a conversa entre Oyarsa e Weston, tendo Ransom como tradutor. Tomados em conjunto, estes quatro capítulos são o ápice da história, para onde convergem todos os acontecimentos da narrativa. Não há espaço neste trabalho para tratar de todos os detalhes de todos estes capítulos. Portanto escolhemos aquele, seguindo o conceito de *mimesis* II, que engloba toda a narrativa e a partir do qual é possível ver todos os acontecimentos anteriores de uma perspectiva globalizante. Esse capítulo é o 18, que se concentra no diálogo entre o filólogo e o governador malacandriano.

Uma vez que temos em mãos o capítulo que resume a intriga da narrativa, podemos proceder ao segundo aspecto de *mimesis* II: a avaliação desse trecho de acordo com as regras desenvolvidas ao longo da obra. Nesse momento, buscamos descrever como as quatro categorias/aspectos do problema do mal são articuladas ficcionalmente em *Além do planeta silencioso*. Nós os discutiremos à medida em que elas forem aludidas no capítulo. Começamos pela questão do propósito do sofrimento humano.

5.2.2 Aspectos do problema do mal em *Além do planeta silencioso*

No início desse capítulo encontramos Ransom se acomodando numa casa de hóspedes em Meldilorn. Lá ele tem a oportunidade de ver todas as três raças malacandrianas interagindo umas com as outras. O filólogo percebe que *hrossa*, *séroni* e *pfifltriggi* interagem entre si sem quaisquer constrangimentos. Os malacandrianos diferem apenas em suas percepções e gostos pessoais, mas são completamente unidos. Ransom aprende mais sobre o humor em Malacandra: ouve anedotas e a maneira peculiar de cada raça ao referir-se às outras duas. O filólogo sente-se desconfortável entre eles, apesar de estar num lugar mais parecido com uma morada humana. Talvez esse desconforto esteja relacionado com a transparência entre espécies tão diferentes contrastadas com as imensas barreiras entre os vários povos da Terra, todos da mesma raça – a raça humana – sem, contudo, conseguirem conviver bem com suas diferenças e peculiaridades.

Ransom vai dormir cedo e acorda antes do sol raiar no horizonte malacandriano. Ao tentar voltar a dormir, percebe que não acordou por si mesmo. Ouve uma voz no silêncio e vazio do quarto: “Oyarsa manda chamá-lo” (LEWIS, 2010, p. 160). Ele se senta e a voz repete a informação. O filólogo se põe, então, a vestir-se, sem temer, porém, a presença do *eldil* que o chamara, mas sim ansioso pelo que enfrentará em sua entrevista com a autoridade máxima do planeta.

Instintivamente, Ransom se dirige para o alto da ilha onde se encontra um arvoredor. Ao dirigir-se para lá, o filólogo percebe que o lugar onde no dia anterior tinha visto os monólitos de pedra está repleta de malacandrianos, postados na avenida em completo silêncio, cada raça com seu jeito particular. Ao chegar a um espaço onde os monólitos eram maiores, parou, esperando o desenrolar dos acontecimentos.

De repente, ele percebe que, além das três raças malacandrianas, o lugar está infestado de *eldila*. Enquanto no dia anterior conseguira perceber as pequenas variações de luz que indicavam a presença desses seres celestiais espalhadas e movimentadas por toda a ilha, agora vê que essas luzes estão paradas e concentradas num único lugar. Ao tentar olhar para o sol que já deveria estar nascendo no horizonte de Malacandra, Ransom se dá conta que o ar acima dele está cheio de uma luz diferente, indicando a maciça presença dos *eldila*. O filólogo percebe que incontáveis malacandrianos de todas as três raças se amontoam pelo lugar para vê-lo. Ele se sente avaliado por todos os olhares; sente que seu julgamento não se dá por palavras, mas pelo observar das raças não caídas do planeta vermelho.

Enquanto está assim pensando, percebe que todas as criaturas se colocaram em pé e baixaram a cabeça. O filólogo olha e entende que Oyarsa se acerca do lugar. Sua aproximação é descrita assim:

Ransom jamais conseguiu descrever sua aparência. O mais simples sussurro de luz – não, menos do que isso, a mais ínfima diminuição de sombra – vinha percorrendo a superfície irregular da relva; ou melhor dizendo, alguma diferença na aparência do chão, leve demais para ser escrita na linguagem dos cinco sentidos, vinha se movimentando lentamente na direção dele. Como um silêncio que se espalha por um salão cheio de gente, como um frescor infinitesimal num dia abafado, como uma lembrança passageira de algum som ou perfume há muito esquecido, como tudo o que é mais imóvel, menor e mais difícil de segurar na natureza, Oyarsa passou entre seus súditos, aproximou-se e veio parar, a nem dez metros de distância de Ransom, no centro de Meldilorn. Ransom sentiu um formigamento em todo o corpo e umas picadas nos dedos como se houvesse algum raio perto dele e teve a impressão de que seu coração e seu corpo eram feitos de água (LEWIS, 2010, p. 162).

Essa descrição da aproximação de Oyarsa lembra muito os aspectos irracionais do sagrado, do numinoso, conforme descritos por Otto (2007, p. 44-63): aquilo que é inefável, *tremendum* (arrepiaante), *majestas* (avassalador), o *mysterium* – totalmente outro. Em seguida, Oyarsa fala com uma voz “menos humana do que qualquer outra que Ransom já tivesse ouvido, mansa e aparentemente remota; uma voz inabalável [...] sem nenhum sangue” (LEWIS, 2010, p. 163). O Oyarsa de Malacandra pergunta ao filólogo por que ele está com medo, ao que Ransom responde que isso se deve ao fato de não poder vê-lo e porque o governante malacandriano é diferente dele. Oyarsa não aceita essa resposta. Ele diz que ambos são criaturas de Maleldil, feitos como cópias da divindade. Então, o governador de Malacandra dá sua versão da história:

– Você começou a ter medo de mim antes de pisar no meu mundo. E desde então passou todo o seu tempo fugindo de mim. Meus subordinados viram seu medo quando você estava na nave nos céus. Viram que sua própria gente o tratava mal, apesar de não conseguirem entender o que diziam. Então, para livrá-lo das mãos daqueles dois, instiguei um *hnakra* para ver se você viria me procurar por sua própria vontade. Mas você foi se esconder entre os *hrossa*; e, apesar de eles lhe dizerem que viesse a mim, você não quis obedecer. Depois, mandei meu *eldil* buscá-lo, mas ainda assim você se recusou a vir. E, no final, sua própria gente, com sua perseguição, trouxe-o a mim, e sangue de *hnau* foi derramado (LEWIS, 2010, p. 163).

Vemos aqui articulado a primeira noção lewisiana relativa ao problema do mal, a de que o sofrimento tem um objetivo bom. Todas as vicissitudes de Ransom são explicadas, não do seu ponto de vista, mas do ponto de vista do ser sagrado que está diante dele, representante de Maleldil, a divindade da narrativa. Durante a jornada, o filólogo não compreende o propósito de ter sido levado, a investida da criatura aquática, a ordem do *eldil* para ver o Oyarsa. Tudo isso agora se torna compreensível. Aquilo que Ransom teria avaliado como sofrimento ou mal não tinha o propósito que ele pensava – tudo o que Oyarsa queria era conversar com ele.

Além da questão do propósito para o sofrimento humano, temos também outra categoria/aspecto do problema do mal sendo articulado por C. S. Lewis. O governador malacandriano diz que “sangue de *hnau* foi derramado”, uma referência à morte de Hyoi. Precisamos olhar de novo para essa cena. Enquanto tem ainda algum fôlego, o *hross* diz a Ransom:

– *Hha... hho* – murmurou e, por fim: – *Hhōmem hnakrapunt*. – Veio, então, uma contorção o corpo inteiro, da boca saiu um jato de sangue e saliva; os braços cederam sob o peso morto da cabeça que já não se sustentava, e o rosto de Hyoi tornou-se tão distante e animal quanto parecera no seu primeiro encontro. Os olhos vidrados e o pelo molhado, que ia enrijecendo aos poucos,

eram iguais aos de qualquer animal morto encontrado num bosque na Terra (LEWIS, 2010, p. 110).

Durante toda a narrativa, cada raça malacandriana é descrita com características de animais terrestres. Os *hrossa* relembram os mamíferos do nosso planeta. Os *séroni* são antropomórficos, mas possuem uma espécie de plumagem. Os *pfifltriggi* são descritos com termos que evocam os répteis da Terra (SAMMONS, 2000, p. 114). Vimos em *O problema do sofrimento*, que C. S. Lewis (2009c, p. 147-157) evoca três questões relacionadas à questão do sofrimento animal: 1) não há como ter certeza que eles tenham alma; 2) os animais foram, de alguma maneira afetados pela queda; e 3) os animais aparentam sofrer, então como dar sentido a sua dor? Lewis propõe que ela deve ser entendida no relacionamento deles com os seres humanos. Além disso, mostramos que, de toda a resposta dada pelo *don* de Oxford para a questão, seu desenvolvimento do problema do sofrimento animal é o que menos se encaixa em sua argumentação, é o mais especulativo e o menos satisfatório.

Na narrativa, porém, parece que C. S. Lewis abre espaço para outra resposta para a questão. Todos os *hnau*, seres racionais, de Malacandra tem a aparência de um animal. Lewis parece querer colocar uma alma nos animais. Apesar de não terem caído, os malacandrianos foram afetados pelo mal como veremos mais à frente. Por fim, seu sofrimento e dor não dependem de seu relacionamento com o homem. Na verdade, a morte de Hyoi se dá *por causa* da presença de Ransom. É claro que o relacionamento entre os dois acentua a imoralidade de sua morte. Mas o *hross* é *hnau*: tem um relacionamento com o Criador. Sua morte não tem sentido.

Em seguida a morte de Hyoi, Ransom diz a Whin que está nas mãos dos *hrossa* para ser punido pelo que fez. O *hross* então responde que matar um *hnau* é errado. A única pessoa que pode fazê-lo com justiça é Oyarsa. Lewis parece articular melhor sua resposta ao problema do sofrimento animal aqui. Ele reconhece que os animais podem ter uma alma; portanto, eles sofrem e isso não é eticamente correto.

A próxima categoria/aspecto do problema do mal articulada por Lewis nesse capítulo é a queda do homem. O Oyarsa de Malacandra explica que seu propósito ao solicitar a Weston e Devine que trouxessem um representante de Thulcandra diante dele era apenas para conversar com ele. Oyarsa começa a compreender que os raptos de Ransom não lhe disseram seu verdadeiro propósito. Enquanto viajavam pelo espaço, *eldila* enviados por ele tentavam entender as conversas dos três terráqueos na nave, mas sem muito sucesso.

Ransom tenta entender como poderia o Oyarsa malacandriano ter contato com seus *eldila* no espaço a quilômetros de distância. O governante de Malacandra explica que, para as criaturas como o filólogo, para se chegar num planeta é preciso cair pelo céu; contudo, para os *eldila*, os planetas eram simplesmente lugares no céu – um conceito difícil de entender e que Oyarsa diz que não precisa preocupar os pensamentos de Ransom.

O filólogo pergunta se Oyarsa e os *eldila* já sabiam da jornada dele e de seus raptos antes de deixarem o planeta Terra. O governador de Malacandra explica que não porque Thulcandra está fora dos céus, incomunicável. O que isso significaria? Ransom se cala diante do Oyarsa, que passa a explicar a história da relação entre o planeta silencioso e o Campo do Arbol:

– Nem sempre foi assim. No passado, nós conhecíamos o Oyarsa do seu mundo... ele era mais brilhante e maior do que eu... e naquela época não a chamávamos de Thulcandra. É a história mais longa e mais amarga de todas. Ele se tornou torto. Isso ocorreu antes que qualquer tipo de vida surgisse no seu mundo. Aqueles foram os Anos Tortos dos quais ainda falamos no céu, quando ele ainda não estava preso a Thulcandra, mas livre como nós. Sua intenção era estragar outros mundos além do seu. Ele atingiu a lua com a mão esquerda e, com a direita, trouxe a morte pelo frio à minha *harandra* antes do tempo. Se por meu braço Maleldil não tivesse aberto as *handramits* e deixado fluir as fontes termais, meu mundo teria sido despovoado. Não o deixamos à solta por muito tempo. Houve uma guerra tremenda, e nós o expulsamos dos céus e o prendemos no ar do seu próprio mundo, como Maleldil nos ensinou. Lá ele sem dúvida permanece até agora, e nada mais nós sabemos daquele planeta: ele é silencioso. Acreditamos que Maleldil não o entregaria totalmente ao Torto, e existem entre nós histórias de que ele teria tomado decisões estranhas e ousado coisas terríveis, na luta com o Torto em Thulcandra. Mas disso nós sabemos menos que você. É uma questão que gostaríamos de examinar (LEWIS, 2010, p. 164-165).

Há vários pontos que precisam de nossa atenção nesse parágrafo. Em primeiro lugar, o governador de Malacandra revela a Ransom que Thulcandra, ou seja, a Terra, possui também um Oyarsa, mas que se tornou torto. Lewis está recontando a história da queda, não dos seres humanos, mas do ser, na tradição cristã, que primeiro perverteu seu livre-arbítrio, ou seja, a figura de Satanás. Há três indícios dessa identificação na descrição feita pelo Oyarsa malacandriano: 1) ele era “mais brilhante”, mas tornou-se “torto”. Já vimos que o conceito de “torto” tem de ver com a perversão do livre-arbítrio. Esses dois elementos lembram a descrição bíblica do rei de Tiro, encontrada em Ezequiel 28:12-19¹⁹⁹, associada na teologia cristã à

¹⁹⁹ No texto bíblico, o rei de Tiro é mencionado como se vestindo de pedras preciosas de todos os tipos, o que ecoa o brilho do Oyarsa de Thulcandra. E Ezequiel 28:15 diz: “Perfeito eras nos teus caminhos, desde o dia em que foste criado até que se achou iniquidade em ti” (BÍBLIA, 1998), o que ecoa a descrição do Oyarsa malacandriano

concepção de Satanás como um ser angélico perfeito que caiu por ter se pervertido; 2) é dito que houve uma “guerra tremenda” nos céus e que o Oyarsa de Thulcandra foi expulso dos céus. Isso ecoa a descrição do Apocalipse²⁰⁰ da guerra entre Satanás e seus anjos contra o arcanjo Miguel e seus anjos; 3) por fim, é dito que este Oyarsa foi preso ao ar de Thulcandra, ou seja, da terra, evocando a imagem paulina²⁰¹ associada a Satanás.

Além disso, os autores pesquisados são unânimes em identificar o Oyarsa de Thulcandra com a figura de Satanás da tradição cristã (CLARK, 2007, p. 55; DOWNING, 1992, p. 41; DOWNING, 2007, p. 19; HILDER, 2013, p. 33-34; HULSEBUS, 1973, p. 43, 59-60, 79-80; JACOBS, 2005, p. 191; KERLIN, 2004, p. 80, 97; LONEY, 1983, p. 49; MARTINDALE, 2005, p. 63-65; RECTOR, 1985, p. 21; RHONE, 2014, p. 143; SAMMONS, 2000, p. 322, 344; SAMMONS, 2010, p. 56; SHIPPEY, 2010, p. 241; SICK, 2008, p. 156; SIMPSON, 1999, p. 16). E o próprio Lewis, em *O problema do sofrimento*, é explícito em sua crença de que um ser angélico perverso corrompeu as criaturas e que esse ser deve ser identificado como o Satanás da concepção cristã, o que ecoa nas palavras colocadas na boca do Oyarsa malcandriano. O *don* de Oxford diz:

Se for menos ofensivo, você pode dizer que a “força vital” é corrompida, em vez de dizer, como eu, que as criaturas vivas foram corrompidas por um ser angélico maligno. Ambos queremos dizer a mesma coisa, porém acho mais fácil acreditar em um mito de deuses e demônios do que em substantivos abstratos hipostasiados. E, apesar de tudo, nossa mitologia pode estar muito mais próxima da verdade literal do que supomos. Não nos esqueçamos de que Nosso Senhor, em certa ocasião, atribuiu a doença humana não à ira de Deus, tampouco à natureza, mas muito explicitamente a Satanás (LEWIS, 2009c, p. 152-153).

Assim, mais uma vez, Lewis se reporta à concepção cristã da queda. Contudo, como se pode ver e como foi ressaltado anteriormente, o *don* de Oxford o faz através de uma mediação, usando símbolos incomuns para as realidades que ele quer transmitir ao leitor. A maneira como o Oyarsa de Thulcandra é descrito dá pistas, mas não é explícito ao fazer a ligação dele com o

ao dizer que este ser tornara-se “torto”. Para um estudo profundo da ligação entre esse capítulo de Ezequiel e a figura de Satanás, cf. Bertoluci (1985).

²⁰⁰ O texto de Apocalipse 12:7-9 descreve assim a queda de Satanás: “Houve peleja no céu. Miguel e os seus anjos pelejaram contra o dragão. Também pelejaram o dragão e seus anjos; todavia, não prevaleceram; nem mais se achou no céu o lugar deles. E foi expulso o grande dragão, a antiga serpente, que se chama diabo e Satanás, o sedutor de todo o mundo, sim, foi atirado para a terra, e, com ele, os seus anjos” (BÍBLIA, 1998).

²⁰¹ Em Efésios 2:2, carta normalmente atribuída ao Apóstolo São Paulo, está escrito: “nos quais andastes outrora, segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe da potestade do ar, do espírito que agora atua nos filhos da desobediência” (BÍBLIA, 1998). Tradicionalmente este “príncipe da potestade do ar” é associado à figura de Satanás.

anjo maligno da tradição cristã. Em *Além do planeta silencioso*, como se vê, este ser é chamado de “Torto”²⁰², incorporando os aspectos vistos anteriormente sob essa designação²⁰³.

O segundo aspecto que merece destaque aqui é a tensão entre a inocência das raças malacandrianas e o impacto da atuação do Torto. O Oyarsa de Malacandra diz que o Torto não se contentou em perverter Thulcandra e quis ampliar sua influência para outros planetas do Campo do Arbol. Ele atingiu a Lua e tentou entrar em Malacandra. Ransom já tinha ouvido falar disso ao perambular pelas *harandras* malacandrianas nos ombros de Augray, o *sorn*, e já tinha visto esta história pouco tempo antes através dos monólitos de Meldilorn.

Enquanto está rumando em direção a capital malacandriana nos ombros de Augray, Ransom vê uma floresta petrificada de cor rósea, cada árvore se parecendo com uma espécie de couve-flor. Ao indagar o *sorn* sobre isso, ele responde:

– São as antigas florestas de Malacandra – disse Augray. – No passado havia ar na *harandra*²⁰⁴ e fazia calor. Nos dias de hoje, se você pudesse subir lá e sobreviver, veria que o chão está coberto com os ossos de criaturas antigas. A região era cheia de vida e de barulho. Foi nessa época que cresceram as florestas. E em meio a seus talos ia e vinha um povo que desapareceu do mundo há muitos milênios. Eles não eram cobertos de pelos, mas possuíam plumagem, como eu. Não entravam na água nadando, nem andavam no chão, mas planavam no ar graças a membros largos e achatados que os sustentavam no alto. Dizem que eram grandes cantores, e naquela época as florestas vermelhas ecoavam com a música deles. Agora as florestas viraram pedra, e somente os *eldila* conseguem perambular nelas.
– Ainda temos criaturas desse tipo no nosso mundo – disse Ransom. – Nós as chamamos de aves (LEWIS, 2010, p. 135-136).

Não há pássaros em Malacandra. Apesar de os *séroni*, como pode ser inferido das palavras de Augray, tenham resquícios de penugem, eles não voam como as aves que habitavam Malacandra. Os pássaros são normalmente associados com a liberdade e com a alma (HALL, 1995, p. 11), especialmente em seu desejo de ter contato com a divindade, com o sagrado. Nas palavras de Biedermann (1992, p. 39):

Assim como os pássaros são elevados ao ar por suas penas e podem permanecer onde quiserem, a alma no corpo é elevada pelo pensamento e abre suas asas por todo lugar. [...] estas criaturas que usam suas asas para se

²⁰² *Bent One* no original inglês.

²⁰³ Na carta que Lewis (2004, p. 262) escreveu em resposta à Irmã Penelope, mencionada anteriormente, ele diz achar engraçado que apenas 2 resenhas críticas, das 60 escritas sobre *Além do planeta silencioso*, perceberam que o Torto não era uma coisa da cabeça dele, e sim uma concepção cristã largamente defendida.

²⁰⁴ Planaltos, parte exterior do planeta. Cf. discussão na p. 114.

aproximar dos céus frequentemente encarnam o desejo humano de libertar-se da gravidade para atingir esferas elevadas como os anjos²⁰⁵.

Mais à frente, na narrativa, enquanto caminha pelos monólitos de Meldilorn, Ransom se depara com uma série de quadros que pareciam contar como as florestas malacandrianas morreram. Eis sua descrição dos monólitos:

As imagens eram muito estranhas. De lado a lado apresentavam representações de *sorns* e de *hrossa* e do que ele supunha serem *pfifltriggi*, ocorrendo repetidamente uma figura ondulante, ereta, com apenas a sugestão de um rosto e com asas. As asas eram perfeitamente reconhecíveis, e isso o deixou muito intrigado. Seria possível que as tradições da arte malacandriana remontassem àquela era geológica e biológica anterior em que, como Augray lhe dissera, existia vida, aí incluída a vida de aves, na *harandra*? A resposta das pedras parecia ser “sim”. Ele viu imagens das antigas florestas vermelhas com pássaros inconfundíveis voando entre elas, e muitas outras criaturas que ele não conhecia. Em outra pedra, muitas dessas criaturas estavam representadas caídas, e uma fantástica figura parecida com um *hnakra*, presumivelmente simbolizando o frio, aparecia no céu mais acima disparando dardos contra elas. As criaturas que ainda estavam vivas estavam se reunindo em torno da figura alada, ondulante, que ele supôs ser Oyarsa, retratado como uma chama provida de asas. Na pedra seguinte, Oyarsa aparecia acompanhado por muitas criaturas e aparentemente fazendo um sulco com algum instrumento pontiagudo. Outra cena mostrava o sulco sendo aumentado pelos *pfifltriggi* com ferramentas de cavar. *Sorns* estavam empilhando a terra em montes pontiagudos de cada lado, e *hrossa* pareciam estar fazendo canais de água. Ransom se perguntou se esse era um relato mítico da criação das *handramits*²⁰⁶ ou se era concebível que elas fossem realmente artificiais (LEWIS, 2010, p. 150-151).

Aquilo que Augray não pôde explicar, Ransom agora visualiza na história contada pelos monólitos de Meldilorn. Em algum momento, um ser, associado à figura do *hnakra*, trouxe o frio para a *harandra*. Ele foi combatido pelo Oyarsa e pelos habitantes de Malacandra, mas o efeito colateral da batalha foi a morte das aves e o surgimento artificial das *handramits*. De acordo com Ferber (1999, p. 52), o frio está associado à ideia de solidão ou exaltação, além de espiritualização pelo processo de desumanização. Está associado, assim, ao silêncio.

As palavras do Oyarsa de Malacandra, vistas anteriormente, completam o quadro. O ser que tentou trazer a morte e o frio ao planeta foi o Torto de Thulcandra. Uma vez que o frio está relacionado ao silêncio, ao que parece, o Oyarsa thulcandriano queria transformar Malacandra em um planeta silencioso, mas foi impedido pelo governador malacandriano com a ajuda de

²⁰⁵ “Just as birds are lifted up into the air by their feathers and can remain wherever they wish, the soul in the body is elevated by thought and spreads its wings everywhere. [...] these creatures that use their wings to approach the heavens often embody the human desire to break free of gravity and to attain higher spheres like the angels”.

²⁰⁶ Planície, *canyon* ou desfiladeiro. Cf. discussão na p. 114.

Maleldil. O ataque foi especialmente direcionado aos pássaros, à alma, ao símbolo da liberdade. Em outras palavras, o Torto quis “entortar” a alma dos malacandrianos, perverter seu livre-arbítrio, contudo, não teve sucesso. O efeito colateral é que o frio se instalou na parte exterior do planeta e o Oyarsa teve de abrir canais de águas termais para que as raças malacandrianas pudessem sobreviver, mais próximas do centro do planeta e não na sua borda externa.

Lewis articula aqui a ideia da queda. O anjo maligno que os thulcandrianos associariam à figura de Satanás tentou perverter a alma dos malacandrianos, como o fizera com seu planeta. Mas lá ele não teve sucesso e, apesar de um efeito colateral no ambiente, eles não passaram pela experiência da queda. Daí a dificuldade de Ransom, quando da morte de Hyoi, em encontrar palavras para “perdão”, “vergonha” e “culpa” no vocabulário da língua malacandriana, uma vez que eles não desenvolveram tais ideais dado que não passaram pelo processo de perversão de seu livre-arbítrio.

A associação da figura do Torto, descrita pelo Oyarsa malacandriano, e a figura do *hnakra* no monólito merece atenção, porque ela traz à tona, mais uma vez, a questão do sofrimento humano. A caça num mundo que não passou pela queda parece estranho, uma vez que o imaginário cristão associa a morte às consequências da queda. A relação entre os *hrossa* e o *hnakra* parece ser uma solução para o perigo real que representou a presença do Torto em Malacandra. Ao que parece, a presença do *hnakra* é permitida para que o medo, o único traço da queda que se insinua nesse mundo, seja banido. Hyoi, antes da caça ao *hnakra*, conta a Ransom uma determinada ocasião em que se afastou da aldeia dos *hrossa* para um lago, chamado Balki, onde se sabia existirem *hnéraki*²⁰⁷:

Como me postei lá sozinho, Maleldil e eu, pois nem mesmo Oyarsa me disse palavra nenhuma, meu coração ficou mais elevado, minha música mais profunda, todos os dias da minha vida. Mas você acha que teria sido assim se eu não tivesse conhecimento de que em Balki, moravam *hnéraki*? Lá eu bebi a vida porque a morte estava no lago. Essa foi a melhor coisa que eu poderia beber [...] (LEWIS, 2010, p. 101).

Mais tarde, no capítulo que estamos estudando, Ransom diz que “[a]s criaturas tortas são cheias de medo” (LEWIS, 2010, p. 167). Assim, C. S. Lewis parece articular dois conceitos/aspectos do problema do mal. O primeiro é a onipotência divina: Deus pode permitir o mal e isso não corrobora contra seu poder. Ele permite a presença do *hnakra*, um mal, para que os malacandrianos, especialmente os *hrossa*, não desenvolvam o medo, traço característico

²⁰⁷ Forma plural de *hnakra*.

daqueles que são “tortos”, ou seja, que deixaram seu livre-arbítrio ser pervertido. A caça ao *hnakra* ajuda os malacandrianos a vencerem o medo e não permite que sua vontade seja distorcida. Kerlin (2004, p. 94) comenta:

Em [O] *P[roblema do] S[ofrimento]*, Lewis argumenta que o sofrimento é o inevitável subproduto de qualquer ambiente no qual o bem é possível. O *hnakra* dá expressão imaginativa bem a esta ideia. Mas, enquanto [O] *P[roblema do] S[ofrimento]* oferece apenas uma explicação abstrata, o relato imaginativo de Lewis aqui sugere ao leitor uma resposta. A atitude dos *hrossa* é de contentamento e aceitação, mas também de resistência²⁰⁸.

Além disso, a ideia do sofrimento como algo que aproxima a criatura do Criador também parece estar presente aqui. Hyoi tem um encontro com Maleldil à beira do lago Balki porque sabia que os *hnéraki* estavam rondando. O mal, personificado pela criatura selvagem de Malacandra, leva o *hross* para mais perto de Deus. Portanto, a presença do *hnakra*, como símbolo da presença do mal é permitida para que um bem maior seja atingido.

Um último ponto antes de avançarmos no capítulo é a menção do Oyarsa de Malacandra às batalhas de Maleldil contra o Torto em Thulcandra. O governador malacandriano diz que esse “[é] uma questão que gostaríamos de examinar” (LEWIS, 2010, p. 165). Apesar desse ponto não ser grandemente explorado em *O problema do sofrimento*, ele aparece aqui na narrativa e daremos a ele apenas um tratamento superficial para nos concentrarmos apenas nas categorias/aspectos que elencamos como mais pertinentes na relação entre essa obra apologética e a ficção de Lewis.

O fraseado da última oração do Oyarsa de Malacandra ecoam as palavras do Apóstolo São Pedro²⁰⁹: “A eles foi revelado que, não para si mesmos, mas para vós outros, ministravam as coisas que, agora, vos foram anunciadas por aqueles que, pelo Espírito Santo enviado do céu, vos pregaram o evangelho, *coisas essas que anjos anelam perscrutar*” (BÍBLIA, 1998, grifo acrescentado). De acordo com Downing (1992, p. 42), Lewis traz à tona a doutrina cristã de uma maneira palatável ao leitor não familiarizado com a tradição do cristianismo. As “coisas que os anjos anelam perscrutar”, no contexto da epístola petrina, fazem referência à vida, sofrimentos, morte e ressurreição de Jesus. Levando em conta a narrativa como uma teodiceia, Kerlin (2004, p. 26) comenta:

²⁰⁸ “In [The] *P[roblem of] P[ain]*, Lewis argues that suffering is the unavoidable by-product of any environment in which good is possible. The *hnakra* gives imaginative expression to this very idea. But whereas [The] *P[roblem of] P[ain]* offers only an abstract explanation, Lewis’s imaginative account here suggests to the reader a response. The attitude of the *hrossa* is one of contentment and acceptance, but also one of resistance”.

²⁰⁹ 1 Pedro 1:12.

A noção de um Deus que sofre lança uma grande quantidade de luz sobre os problemas da teodiceia. Primeiro, a consciência de que Deus sofreu em Cristo e, portanto, profunda e pessoalmente entende nosso sofrimento, pode certamente prover conforto e inspiração a algumas vítimas. Segundo, tal consciência pode trabalhar contra qualquer noção de Deus como a causa direta do sofrimento. Se Deus sofre, então Deus é uma vítima e não um torturador ou um disciplinador que usa sofrimento por razões que só Deus conhece. Terceiro, a noção de um Deus que sofre pode enfraquecer qualquer entendimento da onipotência que vê Deus como “movimentando eventos e pessoas como peças num tabuleiro de xadrez”²¹⁰.

Lewis toca, assim, tangencialmente na solução teológica cristã do problema do mal. Essa solução não é elaborada nem aqui na narrativa nem articulada em grande extensão em *O problema do sofrimento*. Isso apenas ressalta a cosmovisão cristã do autor e seu comprometimento com o cristianismo como possível resposta para o problema do mal.

5.2.3 Tradicionalidade e rompimento

A continuação do diálogo entre Ransom e Oyarsa dá ensejo para que vejamos o segundo aspecto de *mimesis* II, conforme o modelo que abstraímos da hermenêutica filosófica literária de Ricoeur. Depois de permanecer em silêncio por algum tempo, o filólogo se recompõe e fala ao governante malacandriano:

– Depois dessa história, Oyarsa, posso dizer-lhe que nosso mundo é muito torto. Os dois que me trouxeram não tinham conhecimento da sua existência. Sabiam apenas que os *sorns* tinham pedido minha presença. Eles acharam que você era um *eldil* falso, creio eu. Nas regiões selvagens do nosso mundo, existem *eldila* falsos. Homens matam outros homens diante deles, imaginando que o *eldil* beba sangue. Os dois pensaram que os *sorns* me queriam para isso ou para alguma outra perversidade. Eles me trouxeram à força. Meu medo era terrível. Os contadores de histórias no nosso mundo nos fazem pensar que, se existir vida além do nosso próprio ar, ela será do mal (LEWIS, 2010, p. 165).

Ransom diz que os contadores de história de Thulcandra retratam os seres extraterrestres de tal maneira que eles são a própria personificação do mal. A quais contadores de história o filólogo poderia estar se referindo? O terceiro aspecto de *mimesis* II, conforme visto anteriormente, é a detecção dos traços de tradicionalidade e ruptura entre a obra e o ambiente literário onde ela foi desenvolvida. As maiores semelhanças e dessemelhanças entre a ficção

²¹⁰ “The notion of a suffering God casts a great deal of light on the problems of theodicy. First, the awareness that God has suffered in Christ, and therefore deeply and personally understands our suffering, could certainly provide comfort and inspiration to some victims. Second, such awareness may work against any notion of God as the direct cause of suffering. If God suffers, then God is a victim and not a torturer or a disciplinarian who uses suffering for reasons only God knows. Third, the notion of a suffering God may undercut any understanding of omnipotence that views God as ‘moving events and people like pieces on a chessboard’”.

lewisiana e a literatura de sua época se encontram na comparação com as obras de H. G. Wells²¹¹.

Precisamente antes do início da história, há uma nota de Lewis em que ele declara que há referências a outras obras do gênero (ficção científica) em seu livro, mas que elas são usadas apenas para o benefício da história. Apesar de mostrar gratidão pelas obras de Wells²¹², C. S. Lewis deixa claro que elas não faziam o seu gosto: “O autor lamentaria se algum leitor o imaginasse tolo demais para apreciar as fantasias do senhor H. G. Wells ou ingrato demais para não reconhecer tudo o que deve a elas” (LEWIS, 2010, p. Nota). Um estudo comparativo entre os dois autores mostra a verdade da confissão do *don* de Oxford.

Sammons (2000, p. 99) destaca que os tradicionais escritores de ficção científica do tempo de Lewis quase sempre mostravam os extraterrestres como monstros, cujo o único desejo era invadir e destruir. De acordo com a autora, um exemplo clássico disso é a descrição dos alienígenas na obra *A guerra dos mundos*, de Wells. Ao contrário disso, cada vez que Ransom interage com uma raça malacandriana, eles se mostram racionais, hospitaleiros e gentis.

Para Downing (1992, p. 124), *Além do planeta silencioso* segue de perto o livro *First men in the moon*²¹³, de H. G. Wells, publicada originalmente em 1901. Resumidamente, a história é a seguinte: Bedford é um jornalista e empresário que se encontra com Cavor, um cientista que descobre a matéria antigravitacional. Cavor constrói uma esfera com o material e pretende ir à Lua com ele. Bedford embarca na aventura, presumindo que possa haver riquezas no satélite. Ao chegarem, descobre que a superfície do corpo celeste não suporta a vida continuamente, mudando a cada 14 dias, e que os selenitas, os habitantes do lugar, vivem no interior da Lua. O cientista e o jornalista são capturados pelos selenitas. Tomados pelo medo, eles matam alguns dos extraterrestres em sua fuga da prisão. Bedford consegue chegar à esfera que os trouxe, coloca uma certa quantidade de ouro na nave e volta para a Terra sem Cavor. O cientista, então, aprende a língua dos selenitas, constrói um transmissor de rádio e começa a transmitir relatos da vida dos alienígenas. Finalmente, Cavor é levado diante do governador da Lua e começa a

²¹¹ Herbert George Wells (1866-1946), escritor britânico, conhecido especialmente por suas ficções científicas como *A máquina do tempo*, *A guerra dos mundos* e *A ilha do Dr. Moreau*.

²¹² De acordo com Walsh (2008, p. 137), C. S. Lewis sentia-se devedor à ficção de David Lindsay (1876-1945, escritor escocês) e sua obra *A voyage to Arcturus* (*Uma viagem a Arcturus*), publicada em 1920. Nela, Maskull viaja com duas outras pessoas, Nightspore e Krag, para o planeta Tormance que orbita a estrela Arcturus. Contudo, para Myers (1998, pos. 4543, n. 15), as semelhanças entre a ficção e Lewis e o livro *First men in the moon*, de H. G. Wells é muito mais próxima. Apesar disso, a grande influência de Lindsay sobre C. S. Lewis é a ideia de uma “ficção científica teologizada” (“theologised science fiction”) (LEWIS apud DOWNING, 1992, p. 124-125), ao mesmo tempo em que, estruturalmente, ele segue a concepção ficcional de Wells.

²¹³ “Primeiros homens na lua”.

gabar-se dos feitos bélicos dos terráqueos. O Grande Lunar então, para proteger seu povo, o mata. Quando Bedford chega a Terra, sua nave é destruída, impedindo futuras viagens ao satélite terrestre (MYERS, 1998, pos.²¹⁴ 925).

Uma rápida comparação entre esse resumo e a sinopse de *Além do planeta silencioso* feita na primeira parte desse capítulo é suficiente para mostrar o quanto C. S. Lewis se abeberou da ficção de Wells. Contudo, como diz Downing (1992, p. 124), a ficção científica lewisiana é anti-Wells. Myers (1998, pos. 925) destaca várias diferenças entre a ficção do *don* de Oxford e a de H. G. Wells. Elencamos aqui três dessas diferenças. Primeiro, ao descrever Ransom como filólogo, C. S. Lewis critica a ênfase modernista nas ciências empíricas como a solução para os problemas da humanidade. Enquanto Wells presumia que o conhecimento científico era o único que podia libertar os seres humanos da ilusão e da estreiteza de mente, Lewis faz do seu filólogo, cujo estudo não é empírico, o único que realmente compreende o que acontece em Malacandra, enquanto Weston, o físico, é descrito como ilógico, rígido e iludido com suas ideias. Em segundo lugar, os personagens de *First men in the moon* são moralmente ambíguos. A princípio, apesar de ser muito superficial, ao deparar-se com o espaço, Bedford sente sua pequenez. Cavor tem uma benéfica sede de saber. Em *Além do planeta silencioso*, essas duas características são colocadas em Ransom, enquanto Weston e Devine são completamente destituídos de tais emoções. Assim, Lewis elimina a complexidade moral de sua história. Por fim, C. S. Lewis povoa seu planeta, e até mesmo o espaço sideral, de seres angélicos, numa clara oposição ao naturalismo de Wells. Apesar de provavelmente não convencer a totalidade de seus leitores, Lewis tornou o espaço um lugar cheio de vida e diversidade, não apenas um lugar sombrio e terrível como a ficção científica de seus dias.

Assim, aqui vemos que *Além do planeta silencioso*, conforme esperado pelo modelo em *mimesis* II, possui traços de tradicionalidade e de ruptura. Por um lado, Lewis é, em particular, estruturalmente dependente da aventura wellsiana e, numa perspectiva mais abrangente, do arcabouço maior da ficção científica de seus dias. Contudo, ele rompe com essas estruturas em pontos específicos, colocando uma ênfase maior nas ciências humanas do que nas ciências empíricas, eliminando a ambiguidade moral e re-encantando o espaço, povoando-o de seres sagrados.

²¹⁴ Por se tratar de uma referência eletrônica da plataforma Kindle (cf. a seção “Referências” neste trabalho), informamos a posição (pos.) onde a informação pode ser encontrada, uma vez que a NBR 6023 ainda não proveu formatação para este tipo de meio eletrônico.

Voltemos ao capítulo sob nosso estudo. Depois de Ransom explicar seu medo e os receios de Weston e Devine, Oyarsa conta como aconteceram os primeiros contatos entre os malacandrianos e os captores do filólogo. Algum tempo antes, o governador de Malacandra viu a nave terráquea adentrar os céus do planeta. Quando eles pousaram na *handramit*, por um tempo, Oyarsa impediu que os animais e os *hnau*, as espécies malacandrianas, tivessem contato com os intrusos. Depois que os homens construíram um abrigo e já estavam aclimatados ao planeta, o governador de Malacandra enviou alguns *séroni*, a espécie mais antropomórfica entre os malacandrianos, para encontrar-se com Weston e Devine, dar-lhes as boas-vindas e ensinar-lhes a língua deles. Os thulcandrianos mostraram-se muito reticentes em aprender e temerosos dos *séroni*. Eles reportaram ao Oyarsa que os terráqueos estavam pegando sangue do sol onde pudessem encontrar. Como não conseguia discernir a natureza desses forasteiros, o governador malacandriano pediu aos *séroni* que os trouxessem à sua presença, mas não pela força. Weston e Devine recusaram-se a ir. Os malacandrianos começaram a perceber que havia algo de errado com eles, mas não compreendiam o quanto eram tortos. Oyarsa então diz a Ransom que passou a tratá-los como filhotes, recusando-se a permitir mais extração de ouro até que alguém de sua espécie fosse falar com o governador malacandriano. Ao ouvir isso, os terráqueos pegaram todo o ouro que puderam e voltaram para Thulcandra. O que Oyarsa queria era apenas uma audiência.

A avaliação de Ransom de todo o relato do Oyarsa de Malacandra é que, por serem tortos, os humanos são muito temerosos. Então o governador malacandriano diz ao filólogo que quer duas coisas: saber qual o propósito da vinda dos thulcandrianos a Malacandra e como foram as guerras entre Maleldil e o Torto na Terra.

Em resposta à primeira pergunta, Ransom diz a Oyarsa que cada um de seus raptos tem diferentes propósitos em estar ali. Devine quer apenas o sangue do sol, o ouro, para poder trocar por poder e prazer na Terra. Mas Weston tem em mente algo muito pior. De acordo com o filólogo, se fosse possível, o cientista exterminaria todos os malacandrianos para que a humanidade pudesse viver no planeta. Seu objetivo é que a espécie dure para sempre. A isso, o governador malacandriano pergunta se há algum tipo de problema com o cérebro dos captores de Ransom porque, segundo ele, Maleldil não cria espécies que durem para sempre.

O filólogo, então, diz ao Oyarsa que se sua morte e a de seus captores preveni-los de trazer o mal para Malacandra, isso é o que deve ser feito. O governador malacandriano diz que ele não tem jurisdição sobre criaturas que não pertencem ao seu planeta. Ransom avisa da

ameaça que Weston e Devine representam se continuarem à solta, ao que o Oyarsa de Malacandra diz que eles não representam ameaça pois os *eldila* podem desmaterializar suas armas.

Por fim, o governador malcandriano pede a Ransom que responda à segunda pergunta, sobre o que Maleldil fez em Thulcandra para conter o Torto. Quando o filólogo está prestes a responder, um cortejo de *hrossa* carregando alguma coisa, interrompe o diálogo. Nos capítulos seguintes, descobrimos que o que os *hrossa* carregam são corpos de membros de sua espécie, entre eles Hyoi, além de trazerem sob sua custódia Weston e Devine. O cientista discursará diante da assembleia malacandriana, Oyarsa oferecerá a Ransom a oportunidade de permanecer em Malacandra, o que o filólogo recusa, e os três terráqueos voltam para a Terra.

5.2.4 Sumário: categorias/aspectos do problema do mal em *Além do planeta silencioso*

Tendo analisado o capítulo que, em nossa avaliação, sumariza a intriga de *Além do planeta silencioso*, avaliamos aqui a maneira como C. S. Lewis articulou as categorias/aspectos do problema do mal em *O problema do sofrimento* em sua ficção. Começamos por notar que nenhuma das categorias/aspectos é articulada com a mesma profundidade, nem todos os aspectos relacionados a cada categoria aparecem na narrativa. Algumas aparecem bem articuladas e ecoam quase que exatamente o que foi dito de maneira apologética. Outras, como o sofrimento animal, são argumentadas de maneira quase que completamente adversa.

Segundo, a categoria mais proeminente é a explicação do sofrimento humano. Ela aparece em dois momentos: primeiro, quando tudo o que aconteceu a Ransom em Malacandra, todo o sofrimento pelo qual passou, é revisto pelos olhos do Oyarsa. Por tudo o que passa, o filólogo é transformado em outra pessoa, melhor. Depois, a presença do *hnakra* é explicada como uma maneira de os *hrossa* não serem afetados pela queda. Assim, o mal tem o objetivo de não permitir que os *hrossa* caiam de sua condição de inocência, enquanto o mal em Thulcandra tem o objetivo de trazer o homem de volta à sua condição inocente.

Terceiro, na narrativa, o sofrimento animal é explicado de uma maneira completamente diferente do que em *O problema do sofrimento*. Ao contrário da obra apologética, Lewis reconhece uma alma nos animais e esse fato leva a avaliar qualquer sofrimento infligido sobre ele como algo eticamente errado. O único aspecto correspondente é a causa do sofrimento dos animais, a presença ou a atuação do mal através de um ser “torto”, no caso os terráqueos, além do *hnakra*, resquício da tentativa de invasão do Oyarsa de Thulcandra.

Quarto, a queda do homem é argumentada através da história malacandriana. Ao contrário da Terra, Malacandra resistiu à tentativa de invasão do Torto, cuja descrição do Oyarsa de Malacandra lembra a figura de Satanás da tradição cristã. O contraste entre a inocência das raças malacandrianas com a condição humana, reforça a ideia da queda dos seres humanos. Além disso, na descrição da invasão do Oyarsa da Terra, através da mediação simbólica dos pássaros e do frio, vemos que aquilo que teve sucesso em Thulcandra não pôde se instalar em Malacandra.

Quinto, a onipotência divina é discutida também quando se pensa na história malcandriana e na relação entre os *hrossa* e o *hnakra*. A perversão do livre-arbítrio é uma possibilidade intrínseca num ambiente onde as criaturas são livres para escolher. O mal atinge Malacandra por causa do Torto, que perverteu sua vontade e decidiu atacar outros mundos.

Vimos em *mimesis* I o ambiente, os personagens e a questão do tempo em *Além do planeta silencioso*. Em *mimesis* II, notamos o capítulo pivotal de onde toda a narrativa pode ser vista como um todo, descrevemos a articulação dos aspectos do problema do mal nesse trecho da obra e destacamos os traços de tradicionalidade e rompimento do livro com o corpo literário de seus dias. Resta-nos, agora, passar para o terceiro momento, *mimesis* III, seguindo o modelo da hermenêutica literária filosófica de Paul Ricoeur.

5.3 De volta a Thulcandra (*mimesis* III)

O terceiro momento da *mimesis* ricoeuriana é o mais subjetivo de todos. É o momento em que o mundo do texto encontra o mundo do leitor. A experiência da leitura é tão complexa e pessoal, que pelo menos um dos aspectos de *mimesis* III não é possível de reproduzir satisfatoriamente. Durante o ato de ler, o leitor habita o mundo projetado pela obra e vive nele. Nesse processo, ele leva para essa projeção seu próprio mundo e age, interage e reage à sua construção de maneira particular. É a experiência de atualização no ato da leitura.

Além disso, cada leitor, por causa de seu horizonte particular, detectará na obra um determinado conjunto de valores que coincidirá apenas parcialmente com o conjunto descoberto por outros leitores. O que temos em seguida são possíveis valores e implicações éticas da narrativa, baseados nesta leitura particular da obra. Outros potenciais leitores provavelmente diferirão do que é elencado aqui.

Mesmo que a experiência de ler não possa ser reproduzida aqui, como vimos ao discutir o modelo teórico da tríplice mimese, procuramos aqui apresentar dois aspectos da *mimesis* III.

Por um lado, queremos entender os valores que C. S. Lewis gostaria de projetar sobre o mundo real. Por outro, buscamos mostrar as possíveis implicações éticas que podem ser vistas na leitura e transportadas para o mundo do leitor. A maior parte delas veio à tona ao longo de nossas discussões em *mimesis* I e *mimesis* II. Assim, aqui, procuramos apenas fazer um apanhado geral desses valores e implicações. Afinal, como declara Folks (2003, p. 107), ecoando o papel fundamental da *mimesis* III: “O valor ético da literatura está em sua habilidade de ajudar os leitores a considerar, mais do que eles poderiam de outra maneira, as consequências de suas escolhas e aquelas dos outros”²¹⁵.

Um dos objetivos de Lewis como escritor era “batizar” a imaginação de seus leitores. Assim, em se tratando da maneira como o *don* de Oxford desenvolveu sua intriga em *Além do planeta silencioso*, a viagem de Ransom tem como efeito colateral pretendido reacender no leitor sua sensibilidade para o sagrado, descrito no livro através, principalmente, de três entidades: os *eldila*, o Oyarsa e Maleldil.

Há a sensação de que Lewis descreve o ambiente de sua história de tal maneira a despertar no leitor a concepção de que há mais no mundo do que aquilo que os olhos podem contemplar. A dificuldade em enxergar os *eldila* se deve, em grande parte, à ignorância de sua existência. Tendo em conta que Lewis identifica estes seres com os anjos, apesar da ficcionalidade, o autor abre espaço para a percepção do sagrado aqui em Thulcandra, nosso planeta Terra.

Em vários momentos, os malacandrianos perguntam a Ransom se não há *eldila* no seu mundo. Eles ficam inconformados ao saber que Thulcandra não possui Oyarsa (até o governador de Malacandra explicar quem o Oyarsa da Terra realmente é) e desaprovam a ignorância do filólogo quanto à existência de Maleldil. O próprio Ransom declara que seus captores desconhecem completamente a divindade reverenciada pelos malacandrianos.

É claro que C. S. Lewis tem toda uma cosmovisão cristã do mundo como referência para sua ficção. Contudo, há um convite mais abrangente – um convite para re-encantar o mundo. As tentativas da modernidade em destituir o mundo do seu mistério e a tentativa da ciência em enquadrá-lo apenas em modelos experimentais é reprovado por Lewis. Há mais no mundo do que aquilo que os olhos podem ver ou as ciências provar. Nas palavras de Downing (1992, p. 34): “Lewis oferece a seus leitores alguns vívidos espécimes da fantasia interplanetária. Mas

²¹⁵ “The ethical value of literature lies in its ability to help readers consider, more than they otherwise might, the consequences of their choices and those of others”.

ele também quer plantar em suas imaginações uma sugestão de que pode haver mais coisas no céu e na terra do que eles sonham em suas filosofias”²¹⁶.

A hospitalidade é um tema subjacente em toda a narrativa. No início da história, Ransom está caminhando por não ter sido recebido na hospedaria onde normalmente ficava em seus períodos de férias. Depois, na Colina, quando se encontra com Weston e Devine, ao invés de tratá-lo hospitaleiramente, ele é drogado e raptado para uma viagem à contragosto. Contudo, em Malacandra, ele será acolhido pelos *hrossa* e pelos *séroni*, recebendo abrigo e comida. Um extraterrestre é tratado num planeta distante mais cordialmente pelos nativos do que o ser humano entre aqueles de sua própria espécie. Há um convite implícito na história para que o ser humano seja mais acolhedor, mais receptivo para com aqueles com quem compartilham a humanidade.

O relacionamento entre as três raças alienígenas é uma crítica severa à maneira como o ser humano lida com seu semelhante. Três espécies diferentes: *hrossa*, *séroni* e *pfifltriggi*. Três habilidades diferentes: poesia, conhecimento e arte. Três funções completamente diferentes: cultivo, ciência e construção. As três raças vivem em lugares diferentes, têm aparências diferentes e até línguas diferentes²¹⁷, mas convivem pacificamente numa fina sinergia. Em contrapartida, em Thulcandra, há apenas uma espécie *hnau*: o ser humano. Eles estão espalhados pelo globo, têm pequenas variações fenotípicas e várias línguas devido à sua história; contudo, ainda não aprenderam a viver pacificamente. Lewis está chamando para uma reflexão sobre nossa atitude com relação ao outro, por mais diferente que ele possa parecer. Reconhecer as pessoas como *hnau*, seres racionais, criados por Maleldil, deve nos fazer repensar a maneira como tratamos os outros membros de nossa própria espécie. Uma atitude assim aliviaria grandemente o mal em Thulcandra.

Juntamente com isso, há a implicação sobre a maneira como vemos os animais. C. S. Lewis colocou em cada espécie alienígena a aparência de animais terrestres e lhes deu uma alma – chamou todas elas de *hnau*. Parece haver o indicativo de que os animais devem ser

²¹⁶ “Lewis offers his readers some lively specimens of interplanetary fantasy. But he also means to plant in their imaginations a suggestion that there may be more things in heaven and earth than are dreamt of in their philosophies”.

²¹⁷ Kanakaberaka explica que os *pfifltriggi* e os *séroni* têm, cada qual, sua própria língua, mas todos aprenderam a língua dos *hrossa*. O *pfifltriggi* explica rapidamente as nuances de cada língua dando exemplos de nomes pessoais dados a cada espécie: os *hrossa* têm nomes apeludados como Hnoh, Hhihi, Hyoi e Hlithnahi; os *séroni* têm nomes imponentes como Augray, Arkal, Belmo e Falmay; já os *pfifltriggi* tem nomes compridos e difíceis de pronunciar como Kalakaperi, Parakataru, Tafalakeruf e Kanakaberaka (LEWIS, 2010, p. 156-157). Cf. a discussão sobre o relacionamento entre as três raças malacandrianas e os três personagens humanos da narrativa em Downing (1992, p. 171-172, n. 19).

tratados como criaturas *hnau*, apesar de em Thulcandra sua racionalidade se expressar de maneira diferente da dos humanos. Isso não quer dizer, claro, que os animais são racionais no mesmo sentido estrito que as pessoas; contudo, pode ser o caso de eles terem uma racionalidade menos desenvolvida, ainda não completamente compreensível para nós. No primeiro encontro entre Ransom e Hyoi, o *hross* está falando, mas o filólogo não compreende o que ele diz. À primeira vista, os sons parecem grunhidos, até que o convívio com os *hrossa* o leva a entender sua linguagem. Pode ser que os animais tenham uma linguagem diferente da nossa, não articulada vocalicamente, mas expressa mais proeminentemente através do corpo e das feições. Lewis convida para um novo olhar sobre os animais e sobre o relacionamento entre os seres humanos e essas criaturas.

O assassinato, o roubo e o sequestro são vistos como traços da condição torta dos seres humanos e, por isso, condenadas ao longo da narrativa. Tais ações são reflexo da perda dos ideais com os quais o Criador dotou as criaturas e que foram perdidas pela perversão de sua vontade. O assassinato, de maneira especial, se reveste de um significado terrível: sangue de *hnau* é derramado por causa do sangue do sol. As coisas se tornam mais importantes que as pessoas. A cobiça cega de tal maneira que seres racionais são mortos por amor ao ganho. De certa forma, Lewis está retratando a condição humana e as mazelas que os habitantes de Thulcandra vivem todos os dias.

Isso nos leva para o significado da experiência de Ransom. Ao sair para sua caminhada, o filólogo não tinha ideia das aventuras que viveria noutro planeta. Quando se dá conta da situação em que está, Ransom toma uma atitude de não conformidade e com os recursos que tem à mão (num primeiro momento, uma simples faca) decide por sobreviver, não importa o que aconteça. Depois de fugir dos seus captores, perambulando pelo ambiente inóspito de Malacandra, o filólogo é exposto à solidão, ao medo e à incerteza. Contudo, seu tempo em Marte se prova um período de amadurecimento, de descoberta, de ampliação de horizontes. Ransom aprende o convívio com o diferente, com o outro; redescobre o sagrado, não só em Malacandra, mas em seu próprio mundo.

No uso do termo “torto”, Lewis transmite duas ideias. Em primeiro lugar, quer sejam seres sagrados, como os *eldila*, quer sejam os seres humanos, as criaturas nem sempre foram más. O Oyarsa de Malacandra diz a Ransom que o Oyarsa de Thulcandra “entortou” Weston. Assim, há bondade nos homens, mas ela é distorcida por alguma coisa. Depois, esse processo de tornar-se “torto” pode ser revertido. O governador malacandriano diz que, se por um lado

Weston foi entortado, Devine foi totalmente quebrado. Ransom é um exemplo de um humano torto que, contudo, deixou-se desentortar em sua experiência em Malacandra.

O papel da humildade também pode ser visto na narrativa. Ao passo que Weston vê os malacandrianos como um bando de aborígenes sub-desenvolvidos que precisam ser dominados e, se necessário, eliminados, Ransom aprende com cada uma das espécies de Malacandra. O cientista está cego em sua arrogância humana, tendo por certo a superioridade da raça thulcandriana, enquanto o filólogo humildemente reconhece os problemas da condição humana, mesmo confessando que todos os problemas pelos quais os *hrossa* e, em última instância, o Oyarsa de Malacandra estão passando tem sua origem nos terráqueos que invadiram seu planeta. Ao contrário, para Weston, eles têm o direito de estar ali por conta da superioridade da raça humana. Folks (2003, p. 112) comenta:

Inicialmente o “grande físico” que parece ter seus olhos fechados para toda a realidade além da pesquisa científica, Weston se torna um fanático perigoso cujo extremismo usurpa toda a genuína devoção à ciência, como vemos em sua prontidão em sacrificar a vida para sua pesquisa. O “solene idealismo científico” de Weston [...] no início da trilogia desenvolve-se num motivo “fatal”, orientado para morte focado no poder e ego. O que falta a Weston do princípio ao fim é um senso de humildade que abriria seus sentimentos para o sofrimento de suas criaturas companheiras ou mesmo para sua própria mortalidade. Por lhe faltar a curiosidade e a preocupação de Ransom, Weston é incapaz de olhar e ouvir exceto na medida em que ele está juntando dados para seus experimentos e assim ele perde tanto a beleza das paisagens malacandriana e perelandriana e as virtudes de seus habitantes, quanto a potencial beleza e virtude da Terra e seu povo²¹⁸.

Na sua ficção, Lewis parece retratar o sofrimento com emoção, deixando em segundo plano as discussões puramente teóricas sobre ele. No episódio da morte de Hyoi, o maior mal perpetrado em Malacandra, Ransom chora, se emociona, tem o coração partido, impotente diante do mal. Apesar de se poder dar significado ao mal que nos sobrevém, ele ainda machuca e entristece. Mesmo lidando com as categorias/aspectos do problema do mal que vimos em *O problema do sofrimento* de maneira narrativa, na história do primeiro volume da *Trilogia cósmica* Lewis incorpora esse aspecto mais “fenomenológico” do mal. Contudo, ao estar diante

²¹⁸ “Initially the ‘great physicist’ who appears to have his eyes closed to all of reality beyond scientific research, Weston becomes a dangerous fanatic whose extremism usurps all genuine devotion to science, as we see in his willingness to sacrifice life to his research. Weston’s ‘solemn scientific idealism’ [...] at the beginning of the trilogy develops into a ‘fatal,’ death-oriented motive focused on power and ego. What Weston lacks from beginning to end is a sense of humility that would open his feelings toward the suffering of his fellow creatures, or even toward his own mortality. Lacking Ransom’s curiosity and concern, Weston is incapable of looking and listening except in so far as he is gathering data for his experiments, and thus he misses both the beauty of the Malacandran and Perelandran landscapes and the virtues of their inhabitants, as well as the potential beauty and virtue of Earth and its people”.

do Oyarsa, Ransom faz sentido desse sofrimento e das experiências em Malacandra. Parece haver uma tentativa do *don* de Oxford de equilibrar os aspectos teóricos e práticos do problema da dor.

Sumarizando, buscamos nesse capítulo aplicar o modelo hermenêutico da tríplice mimese de Paul Ricoeur à obra *Além do planeta silencioso*. Antes, porém, identificamos a narrativa com o conceito ricoeuriano expandido de *mythos*. Em cada seção buscamos concentrar as análises de cada movimento da mimese ricoeuriana sucessivamente. Em *mimesis* I, descrevemos, primeiramente, os planetas Malacandra e Thulcandra e, em seguida, os personagens da história divididos em três categorias: personagens humanos, personagens alienígenas e personagens sagrados. Ao final, fizemos um breve comentário sobre a estrutura temporal do livro.

Em *mimesis* II, depois de localizar o capítulo pivotal da obra, mostramos como Lewis articulou as categorias/aspectos do problema do mal que foram destacadas do estudo de *O problema do sofrimento* ao conteúdo desse capítulo. Além disso, apresentamos como a obra se relacionava com a literatura de sua época e como rompeu com a tradicionalidade em que estava inserida. Por fim, em *mimesis* III, tentamos realçar algumas implicações morais e éticas da leitura do primeiro volume da *Trilogia cósmica* de C. S. Lewis.

6 CONCLUSÃO

Neste estudo, começamos pela discussão sobre as interfaces entre filosofia, teologia e ciências das religiões, partindo do pressuposto da possibilidade de diálogo entre essas áreas apesar de suas tensões. Entendemos que a hermenêutica pode servir como mediadora entre estes saberes, colocando na devida perspectiva o conteúdo de cada um deles. Apresentamos a proposta de que uma maneira de se fazer isso é através da literatura, tendo como tema de estudo o problema do mal e como referencial teórico a hermenêutica filosófica literária.

Nossa escolha para esta dissertação foi a obra ficcional do autor britânico C. S. Lewis, filósofo, escritor e apologista cristão do século XX. Nosso objeto nessa dissertação foi o primeiro volume da *Trilogia cósmica* intitulado *Além do planeta silencioso*. Esta obra narra viagem de Ransom ao planeta Malacandra e suas aventuras entre as raças alienígenas do lugar.

A segunda parte deste trabalho trouxe uma revisão panorâmica do problema do mal, desde o ponto de vista da filosofia e da teologia. Depois, mostramos os principais estudos acadêmicos que pesquisaram o relacionamento entre este tema e as obras de C. S. Lewis. Ao final desse capítulo, procuramos discutir brevemente as categorias/aspectos do problema do mal presentes na obra *O problema do sofrimento* e identificamos aquelas que foram especialmente articuladas na narrativa que foi objeto deste estudo.

Para poder relacionar as categorias/aspectos do problema do mal com a história ficcional de Lewis, desenvolvemos um modelo hermenêutico a partir da obra de Paul Ricoeur. A escolha recaiu sobre os três volumes de *Tempo e narrativa* que tratam de maneira particular sobre as narrativas ficcionais. O modelo que seguimos foi o da tríplice *mimesis* postulada pelo filósofo francês, além do seu conceito ampliado de *mythos*.

No último capítulo, aplicamos o modelo hermenêutico resultante à obra *Além do planeta silencioso*. Em *mimesis* I, mostramos a relação entre o *mythos* ricoeuriano e a ficção lewisiana. Depois, descrevemos o ambiente e os personagens da obra e, finalmente, esboçamos um rápido comentário sobre o papel do tempo na narrativa. *Mimesis* II nos deu a oportunidade de localizar o ápice da narrativa e demonstrar o relacionamento dele com as categorias/aspectos do problema do mal, discutidos na segunda parte dessa dissertação. Além disso, mostramos como a obra está relacionada com a literatura de sua época e como ela abriu novos horizontes dentro do mesmo gênero literário. Por fim, em *mimesis* III procuramos destacar os valores e aspectos éticos evocados pelo livro.

Há pelo menos três possíveis aplicações desse estudo dentro das ciências das religiões, duas delas especialmente relacionadas com o fim prático delas no ensino religioso (JUNQUEIRA, 2013, p. 603-614). Em primeiro lugar, um estudo interdisciplinar do problema do mal na escola pode colocar em diálogo diferentes perspectivas do tema através da literatura, especialmente aqueles livros que tem em comum com nosso objeto de estudo o fato de se serem literatura estrangeira. Uma mesma obra pode servir para discussão em aulas de filosofia, língua portuguesa, língua estrangeira (inglês, espanhol, francês etc.) e de ensino religioso, cada uma abordando o texto por suas respectivas abordagens.

Depois, o estudo de *Além do planeta silencioso* pode ajudar a trabalhar em sala de aula temas como tolerância, espiritualidade e o significado do sofrimento. Ainda, outras obras que tratam do mesmo tema, mas de perspectivas outras que não as do cristianismo, podem, por fim, ter suas abordagens comparadas entre si na busca de um diálogo entre as propostas das várias tradições religiosas quanto ao problema do mal.

Por fim, buscamos exemplificar como a hermenêutica literária filosófica pode ser uma ferramenta importante para o estudo da religião através da literatura. Sendo essa uma área incipiente dentro do campo disciplinar das ciências das religiões, este trabalho pode ajudar a lançar as bases para futuros estudos na interface entre filosofia, teologia e ciências das religiões. Outras obras e outros temas pertinentes às três áreas podem ser estudados através do referencial teórico de Paul Ricoeur.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2011. 388 p.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993. 151 p. (Ensaio).

BERTOLUCI, José M. **The son of the morning and the guardian cherub in the context of the controversy between good and evil**. 1985. 373 f. Tese (Doutorado) - Seventh-Day Adventist Theological Seminary, Andrews University, Berrien Springs, 1985.

BÍBLIA sagrada: Almeida revista e atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998.

BIEDERMANN, Hans. **Dictionary of symbolism**. Tradução de James Hulbert. New York: Facts On File, 1992. 465 p.

BOTELHO, Raquel Lima. **A intertextualidade bíblica n'As crônicas de Nárnia de C. S. Lewis**. 2005. 150 f. Dissertação (Mestrado), Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2005.

BRAZIER, P. H. **C. S. Lewis: an annotated bibliography and resource**. Eugene: Pickwick, 2012. 189 p. (C. S. Lewis: Revelation and the Christ).

BUNYAN, John. **O peregrino**: com notas de estudo e ilustrações. Tradução de Hope Gordon Silva. São José dos Campos: Fiel, 2005. 263 p.

CAIMI, Claudia. Literatura e história: a mimese como mediação. **Itinerários**, Araraquara, v. 22. p. 59-68, 2004.

CAMPBELL, Richard Brett. **Assisting the effoliation of creation: J. R. R. Tolkien's sub-creation theory and C. S. Lewis imagination**. 2010. 398 f. Tese (Doutorado), Union Institute and University, Cincinnati, 2010.

CÂNDIDO, Viviane Cristina. **O mal em Machado de Assis: cristianismo versus condição humana** - as *Memórias Póstumas de Brás Cubas* na perspectiva da filosofia da religião e da educação. São Paulo: Musa Editora, 2011. 125 p.

CLARK, David G. **C. S. Lewis: a guide to his theology**. Malden: Blackwell Publishing, 2007. 181 p.

COSTA, Miguel Dias. Introdução. In: RICOEUR, Paul. **Do texto a acção: ensaios de hermenêutica II**. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉ, 1991. p. 5-13.

CRAIG, William L. **Em guarda: defenda a fé cristã com razão e precisão**. Tradução de Marisa K. A. de Siqueira Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2011. 317 p.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010. 521 p. (Religião e Cultura).

CRUZ, Eduardo R. da. Estatuto epistemológico da ciência da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 37-50.

DAVIES, Brian. **Thomas Aquinas on God and evil**. New York: Oxford University Press, 2011. 172 p.

DICKERSON, Matthew T.; O'HARA, David. **Narnia and the fields of Arbol: the environmental vision of C. S. Lewis**. Lexington: The University Press of Kentucky, 2009. 322 p.

DORNISCH, Loretta. Ricoeur's theory of mimesis: implications for literature and theology. **Journal of Literature and Theology**, v. 3, n. 3. p. 308-318, 1989.

DOUGHERTY, Trent. Recent work on the problem of evil. **Analysis**, Oxford, v. 71, n. 3. p. 560-573, 2011.

DOWNING, David. The recovered image: elements of classicism and medievalism. In: BLOOM, Harold (Ed.). **C. S. Lewis**. New York: Chelsea House Publishers, 2006a. p. 129-148. (Bloom's Modern Critical Views).

DOWNING, David C. **Planets in peril**: a critical study of C. S. Lewis Ransom trilogy. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1992. 186 p.

_____. **C. S. Lewis**: o mais relutante dos convertidos. Tradução de Almiro Pisetta e Fernando Dantas. São Paulo: Vida, 2006b. 202 p.

_____. Rehabilitating H. G. Wells: C. S. Lewis's *Out of the Silent Planet*. In: EDWARDS, Bruce L. (Ed.). **C. S. Lewis**: life, works, and legacy: fantasist, mythmaker, and poet. Westport: Praeger Publishers, 2007. v. 2. p. 13-34.

DURIEZ, Colin. **O dom da amizade**: Tolkien e C. S. Lewis. Tradução de Ronald Kyrmse. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. 310 p.

_____. **The A-Z of C. S. Lewis**: an encyclopedia of his life, thought, and writings. Oxford: Lion Hudson, 2013. 352 p.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 191 p.

ESTRADA, Juan Antonio. **A impossível teodiceia**: a crise da fé em Deus e o problema do mal. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2004. 448 p. (Coleção Espaço Filosófico).

FEINBERG, John S. **The many faces of evil**: theological systems and the problem of evil. ed. rev. e exp. Wheaton: Crossway Books, 2004. 544 p.

FERBER, Michael. **A dictionary of literary symbols**. New York: Cambridge University Press, 1999. 263 p.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. 295 p. (Sociologia e Religião).

FLIEGER, Verlyn. The sound of silence: language and experience in *Out of the Silent Planet*. In: SCHAKEL, Peter J.; HUTTAR, Charles A.; GRIFFIN, William (Eds.). **Word and story in C. S. Lewis**: language and narrative in theory and practice. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2007. p. 42-57.

FOLKS, Jeffrey J. Telos and existence: ethics in C.S. Lewis's Space Trilogy and Flannery O'Connor's *Everything That Rises Must Converge*. **Southern Literary Journal**, Chapel Hill, v. 35, n. 2. p. 107-118, 2003.

GABILONDO, Ángel; ARANZUEQUE, Gabriel. Introducción. In: RICOEUR, Paul. **Historia y narratividad**. Tradução de Gabriel Aranzueque Sahuquillo. Barcelona: Paidós, 1999. p. 9-32.

GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje**: hermenêutica teológica. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989. 322 p.

GENTIL, Hélio Salles. Introdução. In: RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**: a intriga e a narrativa histórica. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. v. 1. p. XI-XXII.

_____. Historicidade e compreensão das narrativas de ficção a partir da hermenêutica de Paul Ricoeur. In: PAULA, Adna Candido de; SPERBER, Suzi Frankl (Orgs.). **Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana**: um diálogo possível. Dourados: UFGD, 2011. p. 177-193.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2010. 184 p.

GILHUS, Ingvid Saelid. Hermeneutics. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (Eds.). **The Routledge handbook of research methods in the study of religion**. Abingdon: Routledge, 2011. p. 275-284.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. Um convite para ler C. S. Lewis. In: GREGGERSEN, Gabriele (Org.). **O evangelho de Nárnia**: ensaios para decifrar C. S. Lewis. São Paulo: Vida Nova, 2006. p. 11-21.

GREGGERSEN, Gabriele. **Pedagogia cristã na obra de C. S. Lewis**. São Paulo: Vida, 2006. 127 p.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** Tradução de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005. 165 p. (Coleção Repensando a Religião).

GRESSLER, Lori Alice. **Introdução à pesquisa: projetos e relatórios**. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 2007. 322 p.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. 335 p.

HALL, James. **The illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art**. Boulder: Westview Press, 1995. 244 p.

HAMILTON, Clive [C. S. Lewis]. **Dymer**. London: Dent, 1926. 150 p.

HANNAY, Margaret Patterson. **C. S. Lewis: a map of his worlds**. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2009. 285 p. (C. S. Lewis Studies).

HICKSON, Michael W. A brief history of problems of evil. In: MCBRAYER, Justin P.; HOWARD-SNYDER, Daniel (Eds.). **The Blackwell companion to the problem of evil**. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013. p. 3-18.

HIGUET, Etienne Alfred. Hermenêutica da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 457-468.

HILDER, Monika B. **The gender dance: ironic subversion in C. S. Lewis's cosmic trilogy**. New York: Peter Lang, 2013. 222 p. (Studies in Twentieth-Century British Literature).

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010. 268 p.

HOOPER, Walter. Biographical appenddix. In: LEWIS, C. S.; HOOPER, Walter (Ed.). **The collected letters of C. S. Lewis: books, broadcast and the war, 1939-1949**. New York: HarperCollins, 2004. v. 2. p. 1015-1086.

_____. Biographical appenddix. In: LEWIS, C. S.; HOOPER, Walter (Ed.). **The collected letters of C. S. Lewis: Narnia, Cambridge and Joy, 1950-1963**. New York: HarperCollins, 2007. v. 3. p. 1647-1737.

HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico; PORTELLA, Rodrigo. Ciência da religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. **Numen**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2. p. 433-456, 2012.

HULSEBUS, Martha L. **The concept of evil in a Christian universe in C. S. Lewis works**. 1973. 122 f. Dissertação (Mestrado), University of Wyoming, Laramie, 1973.

HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 187 p.

HUTTAR, Charles A. C. S. Lewis's Narnia and the "grand design". In: SCHAKEL, Peter J.; GRIFFIN, William (Eds.). **The longing for a form: essays on the fiction of C. S. Lewis**. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2007. p. 119-135. (C. S. Lewis Studies).

INTERNET SPECULATIVE FICTION DATABASE. Bibliography: Out of the silent planet, 2015. Disponível em: <<http://www.isfdb.org/cgi-bin/title.cgi?1425>>. Acesso em: 29 maio 2015.

JACOBS, Alan. **The narnian: the life and imagination of C. S. Lewis**. ed. eletrônica. New York: Perfect Bound, 2005. 342 p.

JARVIS, Robin. Walking. In: SPEAKE, Jennifer (Ed.). **Literature of travel and exploration: an encyclopedia**. 2. ed. London; New York: Routledge, 2003. p. 1260-1262.

JENSEN, Jeppe Sinding. Epistemology. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (Eds.). **The Routledge handbook of research methods in the study of religion**. Abingdon: Routledge, 2011. p. 40-53.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. Ciência da religião aplicada ao ensino religioso. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 603-614.

KERLIN, Matthew S. **The possibility of theodicy: C. S. Lewis and the role of imaginative texts in the justification of human suffering**. 2004. 209 f. Tese (Doutorado), Baylor University, Waco, 2004.

KILBY, C. Macdonald, George. In: DOUGLAS, J. D.; COMFORT, Philip W. **Who's who in Christian history**. Wheaton: Tyndale House, 1992. p. 440-441.

LEWIS, C. S. **Christian behavior**. London: Geoffrey Bles, 1943. 63 p.

_____. **A preface to Paradise Lost**. New York: Oxford University Press, 1969. 143 p.

_____. **Till we have faces: a myth retold**. Orlando: Harcourt, 1980. 324 p.

_____. HOOPER, Walter (Ed.). **On stories: and other essays on literature**. New York: Harcourt, 1982. 180 p.

_____. HOOPER, Walter (Ed.). **The business of heaven: daily readings from C. S. Lewis**. New York: Harcourt, 1984. 360 p.

_____. HOOPER, Walter (Ed.). **Letters of C. S. Lewis: with a memoir by W. H. Lewis**. rev. and enl. ed. New York: Harcourt, 1988. 528 p.

_____. HOOPER, Walter (Ed.). **God in the dock: essays on theology and ethics**. ed. eletrônica. London: HarperOne, 1994a. 381 p.

_____. **The inspirational writings of C. S. Lewis: *Surprised by Joy, Reflections on the Psalms, The Four Loves, The Business of Heaven***. 4. ed. New York: Inspirational Press, 1994b. 1994 p.

_____. **Reflections on the Psalms**. London: HarperCollins, 1998. 133 p.

_____. **Out of the silent planet**. New York: Scribner, 2003. 161 p.

_____. HOOPER, Walter (Ed.). **The collected letters of C. S. Lewis: books, broadcast and the war, 1939-1949**. New York: HarperCollins, 2004. v. 2. 1086 p.

_____. **As crônicas de Nárvia: volume único**. Tradução de Paulo Mendes Campos e Silêda Steuernagel. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 751 p.

_____. **O grande abismo**. Tradução de Ana Schaffer. São Paulo: Vida, 2006. 147 p.

_____. **A anatomia de uma dor:** um luto em observação. Tradução de Alípio Franca Correia Neto. São Paulo: Vida, 2007a. 90 p.

_____. HOOPER, Walter (Ed.). **The collected letters of C. S. Lewis:** Narnia, Cambridge and Joy, 1950-1963. New York: HarperCollins, 2007b. v. 3. 1737 p.

_____. **Cartas de um diabo a seu aprendiz.** Tradução de Juliana Lemos. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009a. 202 p.

_____. **Cristianismo puro e simples.** Tradução de Álvaro Oppermann e Marcelo Brandão Cipolla. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009b. 300 p.

_____. **O problema do sofrimento.** Tradução de Alípio de Franca Neto. São Paulo: Vida, 2009c. 175 p.

_____. **Os quatro amores.** Tradução de Paulo Salles. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009d. 195 p.

_____. **Um experimento na crítica literária.** Tradução de João Luís Ceccantini. São Paulo: UNESP, 2009e. 124 p.

_____. **Além do planeta silencioso:** trilogia cósmica. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. 220 p.

_____. **Perelandra:** (viagem a Vênus). Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. 302 p.

_____. **A abolição do homem.** Tradução de Remo Mannarino Filho. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a. 95 p.

_____. **Uma força medonha:** um conto de fadas moderno para adultos. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b. 556 p.

_____. HOOPER, Walter (Ed.). **Christian reflections.** ed. eletrônica. London: HarperOne, 2014. 176 p.

_____. **Surpreendido pela alegria**. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. Viçosa, MG: Ultimato, 2015. 206 p.

LEWIS, C. S.; TILLYARD, E. M. W. **A personal heresy: a controversy**. Oxford: Oxford University Press, 1939. 150 p.

LOBDELL, Jared C. **The scientifiction novels of C. S. Lewis: space and time in the Ransom stories**. Jefferson: McFarland, 2004. 188 p.

LONEY, John Douglas. **Reality, truth and perspective in the fiction of C. S. Lewis**. 1983. 273 f. Tese (Doutorado), McMaster University, Hamilton, 1983.

LOVELL, Steven Jon James. **Philosophical themes from C. S. Lewis**. 2003. 217 f. Tese (Doutorado) - Department of Philosophy, University of Sheffield, Sheffield, 2003.

MACDONALD, George. LEWIS, C. S. (Ed.). **George MacDonald: an anthology: 365 readings**. New York: HarperOne, 2001. 181 p.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2000. 214 p.

MANZATTO, Antonio. **Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado**. São Paulo: Loyola, 1994. 387 p.

MARTINDALE, Wayne. **Beyond the shadowlands: C. S. Lewis on heaven and hell**. Wheaton: Crossway Books, 2005. 240 p.

MCGRATH, Alister E. **A vida de C. S. Lewis: do ateísmo às terras de Nárnia**. Tradução de Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2013. 422 p.

MERRIAM-WEBSTER'S collegiate dictionary. ed. eletrônica. Springfield: Merriam-Webster, Inc., 2003.

MIELE, Neide; POSSEBON, Fabricio. Ciências das religiões: proposta pluralista na UFPB. **Numen**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2. p. 403-431, 2012.

MYERS, Doris T. **C. S. Lewis in context**. ed. eletrônica (Kindle). Kent: The Kent State University Press, 1998.

NEIMAN, Susan. What's the problem of evil? In: LARA, María Pía. **Rethinking evil: contemporary perspectives**. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2001. p. 27-45.

_____. **O mal no pensamento moderno**: uma história alternativa da filosofia. Tradução de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003. 388 p.

NEULEIB, Janice Witherspoon. **The concept of evil in the fiction of C. S. Lewis**. 1974. 197 f. Tese (Doutorado), University of Illinois, Urbana, 1974.

NICHOLLS, Peter. Lewis, C. S. In: CLUTE, John et al. **The encyclopedia of science fiction**. s. l.: Gollancz, 2014. Disponível em: <http://sf-encyclopedia.com/entry/lewis_c_s>. Acesso em: 29 maio 2015.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais da noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. 2. ed. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal/EST; Vozes, 2007. 224 p.

PAINE, Scott Randall. Filosofia da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 101-114.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. Introdução geral. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 17-29.

PAULA, Adna Candido de. A teia dialógica da teoria literária: uma proposição hermenêutica. In: XI CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIC. **Anais**. São Paulo: ABRALIC, 2008. p. 1-10.

PAULA, Adna Candido de; SPERBER, Suzi Frankl. Apresentação. In: PAULA, Adna Candido de; SPERBER, Suzi Frankl (Orgs.). **Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana: um diálogo possível**. Dourados: UFGD, 2011. p. 9-32.

PLANTINGA, Alvin. **God and other minds**: a study of the rational justification of belief in God. Ithaca: Cornell University Press, 1967. 275 p.

_____. Supralapsarianism, or “O Felix Culpa”. In: VAN INWAGEN, Peter. **Christian faith and the problem of evil**. Cambridge: Eerdmans, 2004. p. 1-25.

_____. **Deus, a liberdade e o mal**. Tradução de Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2012. 140 p.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Crítica e profecia**: a filosofia da religião em Dostoiévski. ed. eletrônica. São Paulo: Leya, 2013.

RECTOR, Ann Mansfield. **Gleams of godlight in the trilogy**: a study of myth and doctrine in the science fiction of C. S. Lewis. 1985. 115 f. Dissertação (Mestrado), Kutztown University, Kutztown, 1985.

RHONE, Zachary Andrew. **Mythopoeia**: the unified worldview of J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis, G. K. Chesterton, and George MacDonald. 2014. 227 f. Tese (Doutorado), Indiana University of Pennsylvania, 2014.

RICOEUR, Paul. **Freud and philosophy**: an essay on interpretation. Tradução de Denis Savage. New Haven; London: Yale University Press, 1970. 573 p.

_____. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978. 419 p.

_____. The function of fiction in shaping reality. **Man and World**, v. 12. p. 123-141, 1979.

_____. **Do texto a ação**: ensaios de hermenêutica II. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉ, 1991. 407 p.

_____. **A metáfora viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000. 500 p. (Leituras Filosóficas).

_____. **El mal**: un desafío a la filosofía y a la teología. Tradução de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2007. 72 p.

_____. **Tempo e narrativa**: a intriga e a narrativa histórica. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a. v. 1. 379 p.

_____. **Tempo e narrativa**: o tempo narrado. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b. v. 3. 498 p.

_____. **O si-mesmo como outro**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. 438 p.

ROOT, Jerry. **C. S. Lewis and the problem of evil**: an investigation of a pervasive theme. Eugene: Pickwick, 2009. 284 p. (Princeton Theological Monographs).

SALA, Elena Arreguy. **Socialização do texto literário na internet**: o caso do conto narniano *O leão, a feiticeira e o guarda-roupa* de C. S. Lewis em uma comunidade do Orkut. 2007. 154 f. Dissertação (Mestrado) - Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2007.

SAMMONS, Martha C. **A guide through C. S. Lewis' *Space Trilogy***. Westchester: Cornerstone Books, 1980. 189 p.

_____. **"A far-off country"**: a guide to C. S. Lewis's fantasy fiction. Lanham: University Press of America, 2000. 369 p.

_____. **War of the fantasy worlds**: C. S. Lewis and J. R. R. Tolkien on art and imagination. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010. 237 p.

SANT'ANNA, Elaine Carneiro Domingues. **Análise da tradução das intertextualidades bíblicas realizadas na obra *O leão, a feiticeira e o guarda-roupa*, de C. S. Lewis**. 2010. 180 f. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. Literatura e religião: a relação buscando um método. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 25. p. 29-52, 2012.

SAYÃO, Luiz. **O problema do mal no Antigo Testamento**: o caso de Habacuque. São Paulo: Hagnos, 2012. 159 p.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Tradução de Fábio Ribeiro. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. 261 p. (Pensamento Moderno).

SCHWARTZ, Sanford. Cosmic anthropology: race and reason in *Out of the Silent Planet*. **Christianity and Literature**, Malibu, v. 52, n. 4. p. 523-556, 2003.

_____. **C. S. Lewis on the final frontier**: science and the supernatural in the Space Trilogy. New York: Oxford University Press, 2009. 240 p.

SEAWARD, Christine. **The theodicy of C. S. Lewis**: a Christian defense of a good God in a world of evil and suffering. 2000. 57 f. Dissertação (Mestrado), California State University, Dominguez Hills, 2000.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. rev. e atual. São Paulo: Cortez, 2007. 304 p.

SHERWOOD, David A. Hnau what? C. S. Lewis on what it means to be a person. **Social Work and Christianity**, Botsford, v. 36, n. 1. p. 1-13, 2009.

SHIPPEY, T. A. The Ransom trilogy. In: MACSWAIN, Robert; WARD, Michael (Eds.). **The Cambridge companion to C. S. Lewis**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 237-250. (Cambridge Companions to Religion).

SICK, David H. The *daimones* of C. S. Lewis. **Literature and Theology**, Stirling, v. 22, n. 2. p. 151-161, 2008.

SIMPSON, Margo Lee. **The anti-modern imagination**: C. S. Lewis and the cosmic trilogy. 1999. 101 f. Dissertação (Mestrado), University of Ottawa, Ottawa, 1999.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. A teologia em diálogo com a ciência da religião. In: USARSKI, Frank (Org.). **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 281-306. (Coleção Repensando a Religião).

SOARES, Martinho Tomé Martins. **História e ficção em Paul Ricoeur e Tucídides**. 2010. 603 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2010.

_____. **Tempo, mythos e práxis**: o diálogo entre Ricoeur, Agostinho e Aristóteles. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2013. 277 p.

TALBOTT, T. B. C. S. Lewis and the problem of evil. **Christian Scholars' Review**, Holland, v. 17, n. 1. p. 36-51, 1987.

TEIXEIRA, Faustino. O lugar da teologia na(s) ciência(s) da religião. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 297-322. (Religião e Cultura).

_____. Ciência da religião e teologia. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 175-183.

TOIT, Angélique du. Grand narrative, metanarrative. In: SIM, Stuart (Ed.). **The Lyotard dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. p. 86-89.

TOLKIEN, J. R. R. **Árvore e folha**. Tradução de Ronald Eduard Kyrmse. São Paulo: Martins Fontes, 2013. 106 p.

USARSKI, Frank. **Constituintes da ciência da religião**: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006. 140 p. (Repensando a Religião).

_____. Perfil paradigmático da ciência da religião na Alemanha. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 67-102. (Religião e Cultura).

USARSKI, Frank (Org.). **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2007. 308 p. (Coleção Repensando a Religião).

VAN INWAGEN, Peter. **The problem of evil**. New York: Oxford University Press, 2006. 183 p.

VAN WOUDENBERG, René. A brief history of theodicy. In: MCBRAYER, Justin P.; HOWARD-SNYDER, Daniel (Eds.). **The Blackwell companion to the problem of evil**. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013. p. 177-191.

WACHHOLZ, Wilhelm. Por uma teologia como ciência e pela ecumene das ciências. In: CRUZ, Eduardo R. da; MORI, Geraldo de (Orgs.). **Teologia e ciências da religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil**. São Paulo; Belo Horizonte: Paulinas; PUCMinas, 2011. p. 199-217. (Estudos da Religião).

WALLS, Jerry L. Jack of the philosophical trade. In: BAGGET, David; HABERMAS, Gary R.; WALLS, Jerry L. (Eds.). **C. S. Lewis as philosopher: truth, goodness and beauty**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2008. p. 269.

WALSH, Chad. **C. S. Lewis: apostle to the skeptics**. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2008. 176 p. (C. S. Lewis Studies).

WARD, Michael. On suffering. In: MACSWAIN, Robert; WARD, Michael (Eds.). **The Cambridge companion to C. S. Lewis**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 203-219. (Cambridge Companions to Religion).

WENHAM, John W. **O enigma do mal: podemos crer na bondade de Deus?** Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1989. 207 p.

WESTPHAL, Merold. Hermeneutics as epistemology. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Eds.). **The Blackwell guide to epistemology**. Oxford: Blackwell, 1999. p. 415-435. (Blackwell Philosophy Guides).

WOLFE, Gregory. Essential speech: language and myth in the Ransom trilogy. In: SCHAKEL, Peter J.; HUTTAR, Charles A.; GRIFFIN, William (Eds.). **Word and story in C. S. Lewis: language and narrative in theory and practice**. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2007. p. 58-75.